

4. Francks Biographie als Lutheraner

4.1 Franck als lutherischer Prädikant

Nach dem Abschluß seiner humanistischen und theologischen Studien in Ingolstadt und Heidelberg übernahm Sebastian Franck um 1520, soweit wir wissen, ein katholisches Priesteramt, wahrscheinlich im Bistum Augsburg. So gut wie sicher ist, daß Franck keinem kirchlichen Orden beitrug, da es dafür gar kein Indiz gibt. Franck blieb „Weltgeistlicher“.

Im Jahr 1520 hatte die reformatorische Kontroverse bereits einen ersten Höhepunkt und ersten entscheidenden Wendepunkt erreicht. In diesem Jahr war der Ketzerprozeß gegen Luther an der päpstlichen Kurie abgeschlossen und Luther zum Ketzer erklärt worden. Die päpstliche Bannandrohungsbulle gegen Martin Luther und seine Anhänger erging im Juni 1520 und wurde in Deutschland, unter Leitung des Ingolstädter Universitätstheologen Johann Eck, allorts publik gemacht. Luther verschärfte seinerseits den Bruch mit der römischen Kirche. In der zweiten Hälfte des Jahres 1520 erschienen die bedeutendsten, wirkungsmächtigen Reformschriften Luthers: „An den christlichen Adel deutscher Nation“, „De captivitate Babylonica ecclesiae“ und „Von der Freiheit eines Christenmenschen“.⁴⁵⁶ Papsttum und Mönchswesen wurden nun von Luther in kompromißloser Entschiedenheit verworfen. Der Papst in Rom galt Luther jetzt als der in der biblischen Apokalypse verheißene „Antichrist“.⁴⁵⁷

Es ist unbekannt, an welchem Ort Sebastian Franck nach Abschluß seiner Studien ein Priesteramt in der Diözese Augsburg ausübte. Horst Weigelt gibt an, ein Verzeichnis der Diözese Augsburg belegt, daß Sebastian Franck seit 1513 die Kaplanei von Benzenzimmern innehatte.⁴⁵⁸ Allerdings sind die Quellen, die dem Verzeichnis zugrunde lagen, im 2. Weltkrieg vernichtet worden, so daß eine Quellenprüfung nicht mehr möglich ist. Weigelt nimmt an, daß die Jahresangabe in dem Verzeichnis fehlerhaft ist und 1523 statt 1513 lauten müßte. Dafür spricht, daß Franck 1513 erst ein Alter von 14 Jahren hatte, sofern der jetzige Konsens der Forschung, Francks Geburtsjahr auf 1499 zu datieren, zutreffend ist. Plausibel ist der Hinweis insofern, als Benzenzimmern nur rd. 10 Straßenkilometer von Nördlingen, wo Franck die Lateinschule besuchte, und nur rd. 38 Straßenkilometer von Donauwörth, dem Geburts- und Kindheitsort von Franck, entfernt liegt.⁴⁵⁹

⁴⁵⁶ vgl. das Kapitel 3.1 Luther, seine Theologie, sein Ketzerprozeß und das „Wormser Edikt“ der vorliegenden Arbeit, S. 109 ff.

⁴⁵⁷ vgl. u.a.: Lutz, Heinrich: Reformation und Gegenreformation, 2002, S. 25 f.; Schorn-Schütte, Luise: Die Reformation, 1996, S. 35; Wohlfeil, Rainer: Einführung in die Geschichte der deutschen Reformation, 1982, S. 22; Schilling, Heinz: Aufbruch und Krise. Deutschland 1517-1618, 1994, S. 104; – Die eschatologische Identifizierung von römischem Papst und Antichrist wurde in der reformatorischen Agitation sehr populär. vgl. hierzu: Völker, Karl: Toleranz und Intoleranz im Zeitalter der Reformation, 1912, S. 38, bzw.: Preuss, Hans: Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik, 1906, S. 183 ff.

⁴⁵⁸ vgl. Weigelt, Horst: Sebastian Franck und die lutherische Reformation, 1972, S. 14 und Fußnote 18 ebendort

⁴⁵⁹ heutige kürzeste Straßenentfernungen lt. einer gängigen digitalen Straßenkarte

Wie Christoph Dejung zu Recht betonte, darf die Tatsache, daß Franck 1520 ein Priesteramt in der *katholischen* Kirche übernahm, nicht mißverstanden werden. Dies hat keineswegs zu bedeuten, daß Franck zu dieser Zeit der Reformation zögerlich oder gar ablehnend gegenüberstand. Es wäre also falsch, aus diesem Umstand ein *kirchlich-konservatives* Bekenntnis Francks herleiten zu wollen. Denn die Kirche war zum Anfang der 1520er Jahre noch weitgehend ungeschieden.⁴⁶⁰ Zwar war Luthers Lehre von den Universitäten Köln und Leiden 1519 verworfen⁴⁶¹ und 1520 offiziell von seiten der Kurie als ketzerisch verurteilt und Luther und seine Anhänger mit dem Kirchenausschluß, der Exkommunikation, zum 3.1.1521 belegt worden.⁴⁶² Doch war damit die Kirchenspaltung nur erst angebahnt. In den Anfangsjahren war die Reformation zunächst nur ein *innerkirchlicher* Lehrkonflikt, dem der Ausschluß Luthers und seiner namhaften Anhänger aus der Kirche folgten. Eine *institutionelle Abspaltung* der Anhänger der Reformation von der römischen Kirche begann sich erst ab 1523/24 zu vollziehen.

Das heißt, daß im Jahr 1520 Befürworter, Gegner und Sympathisanten der Lehren Luthers noch gleichermaßen innerhalb der bisher einheitlichen Kirche standen, der römisch-katholischen. Franck konnte also 1520 *nur* ein „katholisches“ Priesteramt annehmen, weil es noch keine „evangelisch-protestantischen“ gab. Sollte er bereits, was wahrscheinlich ist, ein Interesse an der Reformationstheologie gefunden haben, so würde dies *zu diesem Zeitpunkt* kein Grund zur Abkehr von der Kirche, sondern ein Grund dafür gewesen sein, die Institution der Kirche als einer ihrer Priester reformieren und den innerkirchlichen Einfluß der Reformtheologie Luthers stärken zu wollen.

Spätestens 1524 oder früh im Jahr 1525 war Franck in das Lager der Reformation übergetreten, das sich nun institutionell zu verselbständigen begann. Sebastian Franck stellte sich der Reichsstadt Nürnberg, das mit der Einführung der Reformation, und zwar *lutherisch* an Wittenberg orientiert, begonnen hatte, für den Dienst als evangelischer Geistlicher zur Verfügung. Den ungefähren Zeitpunkt dokumentiert ein Brief der Stadt Nürnberg vom 26. Oktober 1527, worin es heißt: „[...] Das gegenwertiger priester Sebastian franck von Thunaw Werd *biss in drey jar* in unserm dorff Büchenbach by Rot gelegen / unser unterthanen undd verwandten daselbst / prediger unnd pfarrverweser gewest [...]“.⁴⁶³

Vom Rat der Stadt Nürnberg war demnach Franck in das fränkische Dorf Büchenbach (bei Roth) bei Schwabach beordert worden, für dessen Kirche die Reichsstadt Nürnberg das Patronat, d.h. das Besetzungsrecht, innehatte. Büchenbach gehörte politisch aber zum Territorium der fränkischen

⁴⁶⁰ Dejung, Christoph: Wahrheit und Häresie, 1980, S. 100

⁴⁶¹ Die Veröffentlichung der Verurteilungen beider Universitäten geschah erst im Februar 1520. „Es waren die ersten offiziellen Dokumente dieser Art.“ – vgl. Brecht, Martin: Martin Luther. Bd. 1, 1981, S. 323

⁴⁶² Die päpstliche Bannandrohungsbulle „Exsurge Domine“ erging am 15.6.1520; – vgl. Schorn-Schütte, Luise: Die Reformation, 1996, S. 34

⁴⁶³ Zitiert nach: Dejung, Christoph: Wahrheit und Häresie, 1980, S. 277 (Hervorhebung von mir); – Die genauere Quellenangabe bei Wollgast, Siegfried: Der deutsche Pantheismus im 16. Jahrhundert, 1972, S. 67 – Den Brief scheint Horst Weigelt aufgefunden zu haben. vgl. Weigelt, Horst: Sebastian Franck und Caspar Schwenckfeld in ihren Beziehungen zueinander. In: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte (ZbKG), 39, 1970, H. 1, S. 3-19

Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach-Kulmbach, das, von Hohenzollern regiert, unmittelbar ans Gebiet der Reichsstadt Nürnberg angrenzte. Büchenbach war keine eigenständige Pfarre, so daß Franck mit Büchenbach das Amt eines „Frühmessers“ oder Kaplans übernahm.⁴⁶⁴ Das Nürnberger Dokument nennt Franck im Sprachgebrauch der Zeit einen „Prediger“, d.h. einen „Prädikanten“. Es ist anzunehmen, daß gleichzeitig die Kirche in Büchenbach der Pfarrei der rund 8 km entfernten Stadt Schwabach eingegliedert war, die jedoch politisch zur Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach und kirchenrechtlich zur Diözese Eichstätt gehörte.⁴⁶⁵ Jedenfalls unterstand Franck als evangelischer Geistlicher der Stadt Nürnberg.

Wie aus einem andren erhaltenen Brief vom 3. April 1526 hervorgeht, war Sebastian Franck vor dieser Anstellung vom Rat der Reichsstadt Nürnberg auf seinen *lutherischen* Glauben hin geprüft worden. „[...] so haben si doch mich darzw beruft aus rat von Nurnberg, *da ich dan verhort bin worden vnd in zugeaignet bin, zw verkunden das wort gotz [...]*.“⁴⁶⁶ Das bedeutet, wie schon überhaupt sein Entschluß, nach Nürnberg zu gehen, daß Sebastian Franck spätestens 1524 eine relativ gefestigte Einstellung zugunsten Luthers Reformtheologie gehabt haben muß. Es ist daher davon auszugehen, daß sich die reformatorische Einstellung Francks schon vor 1524 heranzubilden begonnen hatte. Dies hat auch Christoph Dejung hervorgehoben.⁴⁶⁷

4.1.1 Die Reformation in Nürnberg (bis 1526)

Sehr früh, schon seit 1518 war die Reichsstadt Nürnberg zu einem Mittelpunkt und wichtigen Verbreitungsort der lutherisch orientierten Reformation in Oberdeutschland geworden. Die enge Verbindung der fränkischen Reichsstadt mit den Theologen Wittenbergs blieb konstant durch die Reformationsjahre hindurch bestehen. „Nürnberg wurde in der reformatorischen Bewegung geradezu eine Außenstelle Luthers und Wittenbergs.“⁴⁶⁸ Eine Reihe von Personen, die führende Positionen im städtischen Magistrat und in der Nürnberger Kirche einnahmen, forcierten diese enge Bindung Nürnbergs an Wittenberg. Selbstverständlich aber war es in der Hauptsache die erhebliche wirtschaftliche Macht Nürnbergs, die es der Reichsstadt politisch ermöglichte, die Reformation einzuführen und auf Dauer

⁴⁶⁴ Teufel, Eberhard: „Landräumig“, 1954, S. 18

⁴⁶⁵ vgl. Rudersdorf, Manfred: Brandenburg-Ansbach/Bayreuth. In: Schindling, Anton; Ziegler, Walter (Hgg.): Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1650. Bd. 1. Der Südosten. Münster, 1990, S. 13

⁴⁶⁶ Der Brief ist abgedruckt in: Schornbaum, Karl: Beiträge zur brandenburgischen Reformationsgeschichte. IV. Sebastian Franck, Frühmesser in Büchenbach b. Schwabach. In: Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte (BbKG), X. Bd., 1904, S. 42 (Hervorh. v. mir) – Ich übersetze: „[...] so haben sie doch mich dahin berufen durch den Rat von Nürnberg, wo ich dann verhort worden bin und ihnen [den Büchenbacher] zugeteilt wurde, das Wort Gottes zu verkünden [...].“

⁴⁶⁷ Dejung, Christoph: Wahrheit und Häresie, 1980, 101

⁴⁶⁸ vgl. Schindling, Anton: Nürnberg. In: Schindling, Anton; Ziegler, Walter (Hgg.): Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1650. Bd. 1. Der Südosten. Münster, 1990, S. 36; – sowie: Sehling, Emil (Hg.): Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Bd. 11. Bayern. Teil 1: Franken, 1961, S. 15; ebendort das Zitat

beizubehalten. Unter den oberdeutschen Reichsstädten war Nürnberg neben Augsburg, Frankfurt, Ulm und Straßburg zu dieser Zeit politisch und wirtschaftlich führend.⁴⁶⁹

Schon *vor* Beginn der Reformation war in Nürnberg das Kirchenregiment des Stadtrats weit ausgebildet gewesen. Die Patronatsrechte für die beiden Großpfarren bzw. Probsteien Nürnbergs, St. Sebald und St. Lorenz, sowie weitere Rechte der Kirchenverwaltung hatte die Stadt schrittweise bereits an sich gezogen. Die städtischen und ländlichen Kirchensprengel sowie alle Klöster und kirchlich-karitativen Stiftungen (wie Spitäler) in Nürnberg wurden, vor allem hinsichtlich des Kirchenvermögens, von städtischen „Kirchenpflegern“ beaufsichtigt, die das Nürnberger Patriziat stellte. Die kirchlichen Institutionen Nürnbergs waren also schon *vor* der Reformation weit in die städtische Verwaltung integriert, wobei der Klerus weiterhin der Kirche und der geistlichen Gerichtsbarkeit der Diözesen unterstand, also nicht dem städtischen Bürgerverband angehörte.

Aufenthalte des Generalvikars der Augustinereremiten, Johann von Staupitz, dem wichtigsten frühen Förderer Martin Luthers, in Nürnberg hatten dort 1516/17 zur Gründung der „Societas Staupitziana“ geführt, der einflußreiche Personen des Nürnberger Patriziats, des humanistisch-wissenschaftlichen, des geistlich-kirchlichen und des politischen Lebens der Stadt beitraten. Zu diesen gehörten der Bürgermeister Kaspar Nützel sowie der „Stadtschreiber“ Lazarus Spengler, der die Kanzlei des Stadtrats leitete. Im Frühjahr 1517 kam Wenzeslaus Linck, Dekan der theologischen Fakultät Wittenberg und Prior des Augustinerklosters in Wittenberg, der eng mit Staupitz und Luther zusammenarbeitete, nach Nürnberg, um hier als Prediger am Augustinerkloster zu wirken.⁴⁷⁰ Seine kirchenreformerischen Predigten gewannen rasch Einfluß in Nürnberg. Große Resonanz fanden Luthers Ablaßthesen, deren deutsche Übersetzung und Verbreitung Kaspar Nützel, der Nürnberger Bürgermeister, veranlaßte.⁴⁷¹ Die „Societas Staupitziana“ benannte sich in die „Societas Augustiniana“ und schließlich, nach zwei kurzen Aufenthalten Luthers in Nürnberg im Jahr 1518, in die „Sodalitates Martiniana“ um. 1519 veröffentlichten der Nürnberger Humanist Willibald Pirckheimer und Lazarus Spengler, der „Stadtschreiber“ bzw. Sekretär des Nürnberger Stadtrats, Streitschriften zugunsten Luthers, wofür beide Anfang 1521, mit Luther, vom Papst exkommuniziert wurden. Nürnberg stellte sich, jetzt wie später, schützend vor Spengler, Pirckheimer und seine weiteren Anhänger Luthers.

Von großer Bedeutung für die Entwicklung der Reformation in Nürnberg war der Umstand, daß 1521 und 1522 alle Führungspositionen in den

⁴⁶⁹ zur wirtschaftlichen und reichspolitischen Stellung Nürnbergs vgl. die Kapitel 1.4 Stadt und Bürgertum, S. 25 ff., und 1.5 Wirtschaftliche Entwicklung und Strukturen und die Eroberung Amerikas der vorliegenden Arbeit, S. 33 ff., in der vorliegenden Arbeit

⁴⁷⁰ vgl. auch: Schäufele, Wolf-Friedrich: Linck, Wenzeslaus. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL), Bd.15, 1999, Sp. 864-870

⁴⁷¹ Sehling, Emil (Hg.): Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Bd. 11. Bayern. Teil 1: Franken, 1961, S. 16

Nürnberger Kirchen neu besetzt werden konnten. Auf diese Stellen wurden vom Stadtrat ausschließlich Anhänger Luthers berufen. Dabei wurde in Rücksprache mit Wittenberg entschieden. Zum neuen Probst der Stadtkirche und Großpfarre St. Lorenz wurde 1521 der junge Patrizier Hector Pömer bestellt, der kurz zuvor in Wittenberg seine juristische Promotion abgeschlossen hatte. Auf die Predigerstelle an der Pfarrkirche St. Lorenz wurde im März 1522 Andreas Osiander geholt. Osiander, der – wie Sebastian Franck – an der Universität Ingolstadt die artes liberales studiert hatte und seit 1520 als Hebräischlehrer im Augustinerkloster in Nürnberg tätig war, sollte bald zum führenden Reformationstheologen Nürnbergs werden.⁴⁷² Zum neuen Probst der zweiten Großpfarre und Stadtkirche Nürnbergs, St. Sebald, wurde der promovierte Jurist Georg Pesler berufen, der auf Empfehlung Luthers die Predikatur an St. Sebald mit Dr. Dominicus Schlepner besetzte, der zuvor Kanzler des Breslauer Bischofs Johann Thurzo gewesen war. Ferner wurde auch die bedeutende Predikatur an der Kirche des Hl.-Geist-Spitals neu an einen Befürworter der lutherischen Reformation vergeben.

Die neuen, lutherischen Prediger wurden zu „einem wichtigen Multiplikator für die Verbreitung reformatorischer Ideen in der Bürgerschaft“⁴⁷³. Die Gottesdienstbesuche nahmen rapide zu. Die neuen Pröbste und Prediger, institutionell an der Spitze der Nürnberger Kirchenhierarchie, bildeten die geistliche Führungsgruppe der Reformation Nürnbergs, die eng mit der politischen, patrizischen Herrschaftsschicht kooperierte. Diese enge Kooperation der lutherischen, geistlichen Führungsschicht mit dem Stadtrat wurde bedeutend für den Verlauf der Reformation in Nürnberg. Diese Kooperation sollte es beiden sozialen Gruppen, Stadtrat und Patriziat einerseits sowie der lutherischen Geistlichkeit andererseits, relativ leicht ermöglichen, innerhalb der reformatorischen Bewegung ihre politischen und kirchlichen Führungsansprüche und damit ihre gesellschaftliche Herrschaft durchzusetzen und zu behaupten.

Eine erste institutionelle Reform in der Reformation Nürnbergs wurde 1522 durch die Einrichtung einer neuen Almosenordnung vollzogen, die die Kirchenspenden nun ausschließlich der Armenfürsorge zuwendete. Ein solcher „Gemeiner Kasten“ („Großer Almosen“) wurde 1522 und 1523 in den meisten reformatorischen Städten eingerichtet. Für Nürnberg dürfte die Wittenberger „Ordnung des gemeinen Beutels“ vom Januar 1522 einen Vorbildcharakter gehabt haben, die dort zur Zeit der sog. „Wittenberger Unruhen“, während Luther zu seinem Schutz sich auf der Wartburg aufhielt, unter Führung von Andreas Karlstadt und Gabriel Zwilling entstanden war.

Diese Einführung des „Gemeinen Kastens“ entfaltete eine beträchtliche soziale Werbewirkung für die Reformation. Sie fand in der Bevölkerung starken Anklang. In Nürnberg wurden erhebliche Summen gespendet. Zugleich

⁴⁷² vgl. u.a.: Seebass, Gottfried: Das reformatorische Werk des Andreas Osiander, 1967, S. 71 u. S. 90

⁴⁷³ Schmidt, Heinrich Richard: Reichsstädte, Reich und Reformation. Korporative Religionspolitik 1521-1529/30. Stuttgart, 1986, S. 51

mit der Einführung des Gemeinen Kastens wurde die Bettelei verboten⁴⁷⁴, wobei das Bettelverbot, das bei der Bevölkerung auf Ablehnung stieß, später wieder zurückgenommen wurde.⁴⁷⁵ Die Nürnberger Anordnung zur Einführung des Gemeinen Kastens, die „ordnung des grossen almusens Haußarmer“ vom Juli 1522, enthält eine charakteristische Argumentation, die gleichfalls später in den Schriften von Sebastian Franck von großer Bedeutung sein sollte: „Und wo die lieb und werk nit herausprechen, da ist der glaub gewißlich nit gerecht. Dann die werk der lieb sind zezeugnus des glaubens. [...] Und dise werk der lieb sind die frucht, die aus einem rechten lebendigen glauben erwachsen.“⁴⁷⁶ Diese Argumentation, die in Nürnberg 1522 die lutherische Armenordnung sowie wenige Jahre später auch weitere Dokumente lutherischer Kirchenordnung für Nürnberg formulierten, wurde von einigen Forschern in den lutherischen Frühwerken Sebastian Francks, in denen diese Argumentation mit gleichem Wort und Sinn enthalten ist, als Ausdruck von Francks angeblicher Ablehnung der Rechtfertigungs- bzw. Glaubenslehre Luthers mißverstanden.

Vom November 1521 bis 1524 arbeitete das Reichsregiment mit Sitz in Nürnberg. Die Wiedereinführung des Reichsregiments hatte der Wormser Reichstag von 1521, der auch die Reichsacht über die Lutheraner (das „Wormser Edikt“) verhängte, beschlossen. In Nürnberg tagten die zwei auf Worms folgenden Reichstage in den Jahren 1522/23 und 1524.⁴⁷⁷ Die Präsenz dieser höchsten Reichsinstitutionen veranlaßte den Nürnberger Stadtrat zu einer Einschränkung der reformatorischen Bewegung. Die Störung altgläubiger Kirchenzeremonien, eine häufige Protestform der reformatorischen Bewegung, wurde jetzt vom Rat als „Aufruhr“, „Rumor“, „Friedensstörung“ mit Gefängnis bestraft; ebenso jede Herabsetzung des Papstes, wie dies z.B. in den Fastnachtspielen geschah. Der Rat stellte altkirchliche Zeremonien nötigenfalls unter militärischen Schutz, ordnete selbst die Durchführung altkirchlicher Prozessionen an und erlaubte vorübergehend die Drucklegung antilutherischer Schriften in der Stadt. 1522 und Ende 1523 ließ der Stadtrat ausgetretene und verheiratete Mönche aus der Stadt vertreiben, was altkirchlichen Forderungen entsprach. Reformatorische Forderungen, wie die Einführung des Abendmahls in beiderlei Gestalt, wies der Stadtrat in dieser Situation als politisch inopportun zurück.

Die reformatorische Politik des Stadtrats war in dieser Situation, als die Reichsinstitutionen in Nürnberg tagten, aber auch später und allgemein in starkem Maße von außenpolitischen Kalkülen geleitet, d.h. von der politischen Rücksichtnahme auf die Reichsstände und besonders den Kaiser, den

⁴⁷⁴ vgl. Kolde, Theodor: Über das Kirchenwesen in Nürnberg im Jahre 1525. In: Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte (BbKG), Bd. XIV, 1912, S. 73

⁴⁷⁵ vgl. Endres, Rudolf: Sozialstruktur Nürnbergs. In: Nürnberg. Geschichte einer europäischen Stadt. hg. v. Gerhard Pfeiffer, 1971, S. 198

⁴⁷⁶ Sehling, Emil (Hg.): Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Bd. 11. Bayern. Teil 1: Franken, 1961, S. 23 – Ich übersetze: „Und wo Liebe und Werk nicht hervorbrechen, da ist der Glaube gewiß nicht gerecht. Denn die Werke der Liebe sind Zeugnis des Glaubens. [...] Und diese Werke der Liebe sind die Früchte, die aus einem rechten, lebendigen Glauben erwachsen.“

⁴⁷⁷ vom 17.11.1522 bis zum 9.2.1523 sowie vom 14.1. bis zum 18.4.1524

Stadtherrn und Garanten der Stadtprivilegien Nürnbergs. „Die ‚Kaisertreue‘ ist eine bestimmende Kategorie der Nürnberger Außenpolitik in der Reformationszeit.“⁴⁷⁸ Es ist aus diesen Gründen in der Forschung die Frage umstritten, ob der Nürnberger Stadtrat *von sich aus*, ohne den seit 1524 sich massierenden Druck der reformatorischen, zum Teil sozialrevolutionären Bewegung „von unten“, überhaupt weitergehende Maßnahmen zur institutionellen Durchsetzung der Reformation ergriffen hätte. Die Beantwortung dieser Frage ist erschwert, da insbesondere die diplomatischen Quellendokumente (die gerne zur Beurteilung der Haltung des Stadtrats herangezogen werden) der Stadt Nürnberg oft nur, ohne dies kenntlich zu machen, eine politisch taktierende Haltung des Stadtrats wiedergeben, die die Rolle des Stadtrats mit außenpolitischem Kalkül möglichst akzeptabel und legitim zu machen versucht. Stadtrat und Patriziat von Nürnberg, offensichtlich politisch sehr erfahren, handelten – auch in den Reformationsjahren – in allen politischen und sozialen Fragen mit großem diplomatischen und politisch-taktischen Wissen und Geschick.

Die evangelische *Predigt* war in Nürnberg während der Reichstage nicht eingeschränkt worden. Der Stadtrat ließ Lazarus Spengler, Sekretär des Stadtrats, als Gesandten Nürnbergs an den Reichstagen teilnehmen, obwohl Spengler als Anhänger Luthers kirchlich exkommuniziert und reichsrechtlich geächtet war. Die große Öffentlichkeit, die aufgrund der Reichstage die Anwesenheit der Reichsstände bot, wurde von den lutherischen Geistlichen bewußt genutzt, um für die Reformation zu werben. Im Februar 1524, während des Reichstags, vollzog der lutherische Probst von St. Sebald eine erste Taufe mit deutschsprachigem Ritus, reformatorischen Forderungen entsprechend, wobei die Kurfürsten von Sachsen und der Kurpfalz als Taufpaten auftraten. Andreas Osiander, der Prediger von St. Lorenz, spendete in der Karwoche 1524 der Königin Isabella von Dänemark das evangelische Abendmahl unter beiderlei Gestalt, Brot und Kelch, was für großes Aufsehen sorgte, da Isabella eine Schwester des habsburgischen deutschen Kaisers und des Statthalters des Kaisers, Ferdinand von Österreich, war. Hochgestellte lutherische Geistliche Nürnbergs wurden von fürstlichen und adligen Reichstagsgesandten zu privaten religiösen Disputationen geladen. Reichsfürsten besuchten die reformatorischen Predigten, so etwa Albrecht von Brandenburg, Hochmeister des Deutschen Ordens, der 1525 durch Einführung der Reformation das Deutsche Ordensland zum Herzogtum Preußen säkularisierte. Sehr beeindruckt war Albrecht von Andreas Osiander, insbesondere von dessen Predigt vom 15. März 1524 über den Papst als den in der Apokalypse verheißenen Antichristen.⁴⁷⁹

1524 ging die lutherische Geistlichkeit Nürnbergs zu ersten Änderungen der kirchlichen Zeremonien über. Der Prior des Augustinerklosters, Wolfgang Volprecht, der erstmals 1523, aber nur in kleinem Kreis das Abendmahl in

⁴⁷⁸ Schmidt, Heinrich Richard: *Reichsstädte, Reich und Reformation*, 1986, S. 53

⁴⁷⁹ vgl. Seebass, Gottfried: *Das reformatorische Werk des Andreas Osiander*, 1967, S. 94; – sowie: Bautz, Friedrich Wilhelm: Albrecht von Preußen. In: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL)*, Bd. 1, 1990, Sp. 93-94

beiderlei Gestalt gereicht hatte, spendete in der Karwoche 1524, also noch zur Zeit des Reichstags, erstmals in großer Öffentlichkeit den Laienkelch. Rund 4000 Personen waren dazu gekommen. Radikalere Schritte folgten nach dem Ende des Reichstags und nach der Verlegung des Reichsregiments von Nürnberg nach Eßlingen. Anfang Mai 1524 hielt Volprecht erstmals in Nürnberg eine Messe in deutscher Sprache, bei der er überdies „die Gebetstexte für Opferung und Wandlung entsprechend der reformatorischen Auffassung wegließ“.⁴⁸⁰

Auch die beiden Pröpste der Nürnberger Stadtkirchen gestalteten nun eine neue Gottesdienstordnung, die auf ihre Anordnung hin Anfang Juni 1524 in den Nürnberger Pfarrkirchen eingeführt wurde. Die Neuerungen, mit denen die Liturgie der reformatorischen Theologie angepaßt wurde, umfaßten den Gebrauch der deutschen Volkssprache für die belehrenden Teile des Gottesdienstes, das Abendmahl in beiderlei Gestalt und den Wegfall des „*canon missae*“, der Opferung und Wandlung beim Abendmahl. Damit war die Messe abgeschafft. „Hostie und Wein wandelte man nicht mehr, man spendete sie beide als den wahren Leib und das wahre Blut Christi, nicht als Opfer der Kirche, sondern als Verheißung der Gnade.“⁴⁸¹

Die Reform erregte großes Aufsehen. Der Stadtrat kritisierte scharf das eigenmächtige Vorgehen der Pröpste, wollte nur den deutschen Sprachgebrauch und die Kommunion in beider Gestalt gestatten, beharrte hingegen mit Nachdruck auf der Wiederherstellung des Meßkanons, dessen Abschaffung ja erst die katholische Kirchenlehre in ihrem Kern verletzte. Die Pröbste und Prediger verweigerten die Rücknahme der Reformen, legten stattdessen eine theologische Rechtfertigungsschrift vor, in der sie neben Luthers auch ausgiebig die Schriften Zwinglis zur Argumentation benutzten,⁴⁸² – Zwinglis, des Züricher Reformators, der schon ein Jahr später von den Lutheranern, auch von den Nürnbergern, als „Schwärmer“ und politischer „Aufrührer“ diffamiert und bekämpft werden sollte.⁴⁸³

Obwohl der Stadtrat von diesen Reformen eine äußerste Gefährdung der politischen Stellung Nürnbergs im Reich befürchtet hatte, gab er schließlich gegenüber den Pröpsten nach. Es sind, wie besonders H. R. Schmidt dargelegt hat, die sog. „Kriegsherrnprotokolle“, die den Grund für das Einlenken des Stadtrats zeigen. Die „Protokolle“ belegen, daß es im Mai und Juni 1524 in Nürnberg erstmals zu einem „Aufruhr des gemeinen Mannes“ gekommen war, der die politische Herrschaft des Stadtrats und damit die soziale Herrschaft des Patriziats ernsthaft bedrohte. Noch *vor* dem Bauernkrieg war also in Nürnberg, wie auch an einigen andren Orten im Reich, die reformatorische Bewegung bei Bürgern, Kleinbürgern und Bauern bereits in eine politische,

480 Pfeiffer, Gerhard: Entscheidung zur Reformation. In: Nürnberg. Geschichte einer europäischen Stadt. hg. v. Gerhard Pfeiffer, 1971, S. 150

481 Schmidt, Heinrich Richard: Reichsstädte, Reich und Reformation, 1986, S. 152

482 Pfeiffer, Gerhard: Entscheidung zur Reformation. In: Nürnberg. Geschichte einer europäischen Stadt. hg. v. Gerhard Pfeiffer, 1971, S. 151

483 vgl. u.a. auch: Stupperich, Robert: Die Reformation in Deutschland, 1980, S. 82

sozialreformerische und zum Teil sozialrevolutionäre Bewegung umgeschlagen.⁴⁸⁴

Seine schließliche Zustimmung zu den evangelischen Gottesdienstreformen der Pröpste gab der Stadtrat als eine politische Maßnahme, um den Aufruhr in Nürnberg zu beschwichtigen. Durch diese Zustimmung sicherte sich der Stadtrat die Loyalität der lutherischen Geistlichen.⁴⁸⁵ Und die lutherische Geistlichkeit, die zu dieser Zeit noch die Reformation glaubwürdig verkörperte, war mit ihrer reformatorischen und theologischen Autorität in der Lage, auf den Aufruhr mäßigend einzuwirken. Die Aufrührer beriefen sich für ihre sozialen Forderungen auf das göttliche Recht, d.h. – um es einmal klar zu sagen – auf die *göttliche Gerechtigkeit* und die *brüderliche Gleichheit des Evangeliums* als „*brüderlicher Liebe*“. Diese zu der Zeit hochbrisante Legitimierung durch das Evangelium wurde von den lutherischen Geistlichen als falsch und „eingebildet“ entkräftet.

Den Aufrührern wurde von der lutherischen Geistlichkeit und vom Stadtrat vorgeworfen, das Evangelium nur als „*Schein*“ und Deckmantel für soziale, eigennützige Interessen mißbrauchen zu wollen und die „*Freiheit des Christenmenschen*“ zu Unrecht auf *äußere* Dinge, statt allein auf den Glauben und das Gewissen zu beziehen. Ebenso wurde die „*brüderliche Liebe*“ von den lutherischen Geistlichen im Sinne des Stadtrats obrigkeitlich ausgelegt, daß nämlich die „*brüderliche Liebe*“, die das Evangelium fordert, in Gehorsam und Respekt gegenüber der Obrigkeit besteht.⁴⁸⁶

Dieselben theologischen Argumente sollten, wie wir sehen werden, nach dem Bauernkrieg im Luthertum ein sehr großes Gewicht erlangen, als die lutherischen Geistlichen entschieden das soziale Bündnis mit den Fürsten und patrizischen Stadträten suchten, d.h. mit den etablierten politischen und sozialen Herrschaftsgruppen. Andererseits sollten genau diese theologischen Problempunkte später im Spiritualismus bei Sebastian Francks, ab 1530, mit zentralem Stellenwert wiederkehren, jedoch inhaltlich konträr, mit radikal antilutherischer Wendung.

Sebastian Franck dürfte, wie schon gesagt, in eben diesem Jahr 1524 nach Nürnberg gekommen sein, um sich hier als lutherischer Prädikant in den Dienst der Reformation zu stellen. Franck erhielt eine geringe Stellung auf dem Land (im kleinen Dorf Büchenbach), da in den Landgebieten ein Mangel an reformatorischen Geistlichen bestand, während die städtischen Positionen personell schon ausgefüllt waren mit den Lutheranern der „ersten Stunde“, mit denen, die in die Nürnberger Kirchenpositionen schon 1521 und 1522 eingerückt waren. Dieser Umstand, daß Franck *verspätet* kam, nicht mehr (in diesem Sinne) der „ersten Generation“ der Reformatoren angehörte und

⁴⁸⁴ vgl. Schmidt, Heinrich Richard: Reichsstädte, Reich und Reformation, 1986, S. 157 ff.

⁴⁸⁵ „Der plötzliche Kurswechsel des Rats in der Frage der Zeremonieänderungen [Gottesdienstreform] kann vor dem Hintergrund dieser Ereignisse verstanden werden. Hätte der Rat sich gegen die Pröpste und Prädikanten gestellt, dann wäre er einer starken Stütze in der Zeit der Unruhen beraubt gewesen, zumindest hätte sie ihn nicht in dem tatsächlichen Maß getragen.“ s. Schmidt, Heinrich Richard: Reichsstädte, Reich und Reformation, 1986, S. 160

⁴⁸⁶ vgl. Schmidt, Heinrich Richard: Reichsstädte, Reich und Reformation, 1986, S. 160

folglich eine *subalterne* Stellung in der reformatorischen Kirche einnehmen mußte, sollte Franck eine entscheidende Distanz zum Reformationsgeschehen verschaffen. Eine Distanz indes, die erst allmählich und in Verbindung mit andren Einflüssen und Erfahrungen sich bei Franck durchzusetzen begann.

Die neuen Gottesdienstordnungen an den Nürnberger Pfarrkirchen blieben in Geltung. Beibehalten wurden bei diesen Nürnberger Reformen Bilder, liturgische Gewänder, Werktagsmessen sowie eine große Zahl an Feiertagen, darunter die Apostel- und die Marienfesttage.⁴⁸⁷ Aufgrund ihrer Gottesdienstreformen wurden im Herbst 1524 die Pröbste und der Prior des Augustinerklosters vom Bamberger Bischof exkommuniziert und als ihrer Ämter verlustig erklärt. Der Stadtrat stellte sich hinter seine lutherischen Geistlichen und entsandte diplomatische Delegationen zum Bischof und zur Reichsregierung, um die evangelischen Gottesdienstreformen als notwendig zur Abwendung eines Aufruhrs in Nürnberg zu rechtfertigen. In der Tat hatten diese, nach der Neuordnung der Armenfürsorge, ersten greifbaren evangelischen Reformen die Aufruhrstimmung in Nürnberg gemindert. Andererseits aber sahen sich durch diese Reformen die altkirchlichen Kreise in Nürnberg stärker zum Widerstand herausgefordert.

Mit Ausnahme des Augustinerordens waren die Klöster Nürnbergs – die Benediktiner, Karthäuser, Karmeliten, Franziskaner und Dominikaner – bei der altkirchlichen Lehre geblieben. Aus der lutherischen Lehre ergab sich die Ablehnung des Mönchtums und die Forderung der Auflösung der Klöster. Die Abwahl des lutherisch gesinnten Priors des Karthäuserklosters durch die altgläubige Mehrheit seiner Konventualen nahm der Stadtrat zum Anlaß, nach dem Vorbild Zürichs und andrer oberdeutscher Städte ein „Religionsgespräch“ zwischen evangelischen und katholischen Theologen anzuordnen. Noch zuvor, im Dezember 1524, hatte der Stadtrat die lutherischen Prediger befragt, wie man zu einer einheitlichen Kirche und Predigt kommen könne. Anfang 1525 wurden die lutherischen Prediger vom Stadtrat beauftragt, Disputationsthesen für das Religionsgespräch vorzubereiten. Das Nürnberger Religionsgespräch wurde an 5 Tagen vom 3. bis zum 14. März 1525 im Großen Rathaussaal geführt. Ab der 3. Sitzung beschränkte man sich auf eine Disputation zwischen Andreas Osiander und dem altkirchlich gesinnten Prediger der Franziskaner. „Wie zu erwarten, endete das Kolloquium mit einem Sieg der reformatorischen Seite.“⁴⁸⁸

Den Ratskonsulenten Nürnbergs oblag das Urteil über die Disputation. Diese befanden die „eindeutige Überlegenheit“ der reformatorischen Lehre und sprachen die Empfehlung aus, zugunsten einer „einhelligen“, d.h. *einheitlichen* Predigt die altgläubige Predigt und das Beichthören in den Klosterkirchen zu verbieten. Der Stadtrat folgte dem Votum seiner Ratskonsulenten und setzte die Verbote altgläubiger Predigt und Beichte in allen Klöstern in Kraft. Den Frauenklöstern wurden evangelische Prediger und Beichtväter verordnet.

⁴⁸⁷ vgl. Schindling, Anton: Nürnberg. In: Schindling, A.; Ziegler, W. (Hgg.): Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Bd. 1, 1990, S. 37

⁴⁸⁸ Schmidt, Heinrich Richard: Reichsstädte, Reich und Reformation, 1986, S. 166

Widerstand übte insbesondere die Äbtissin des Klaraklosters, Caritas Pirckheimer, die bei ihrem Bruder, Willibald Pirckheimer, dem angesehenen Humanisten Nürnbergs, Rückhalt fand.⁴⁸⁹ Dies führte zum Bruch zwischen Pirckheimer, der seit frühester Zeit Luther und die Reformationsbewegung auf bedeutende Weise literarisch gefördert hatte, und Osiander, dem jetzt führenden lutherischen Reformator Nürnbergs. Fortan stand auch Willibald Pirckheimer in Nürnberg unter schwerem Rechtfertigungsdruck, da die lutherischen Prädikanten, voran Osiander, Zweifel an seiner Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit schürten. Auch die Karmelitenmönche leisteten größeren Widerstand, der nur durch die zwangsweise Ausbürgerung und Landesverweisung ihres altgläubigen Priors Andreas Stoß, Sohn des berühmten Bildhauers Veit Stoß, vom Stadtrat gebrochen werden konnte.⁴⁹⁰ Daneben widersetzten sich vor allem die Dominikaner- und Franziskanermönche der Reformation.⁴⁹¹

Es war das Jahr des Bauernkriegs, als in Nürnberg die Reformation institutionell durchgesetzt wurde. Gerade zur Zeit des Nürnberger Religionsgesprächs, im frühen März 1525, hatte in Memmingen die Beratung der Baltringer, Allgäuer und Bodenseer Bauernhaufen stattgefunden, mit deren Aufstand der Bauernkrieg im Südwesten des Reichs begann und die ihre Forderungen in den im Bauernkrieg äußerst populären Memminger „Zwölf Artikeln“ Mitte März 1525 darlegten. Nach Franken weitete sich der Bauernkrieg im April 1525 aus.

Nach dem Verbot der katholischen Predigt und Beichte im März verfügte der Stadtrat am 21. April das Verbot der katholischen Messe. Die evangelische Gottesdienstordnung der Nürnberger Stadtpfarrn vom Juni 1524 wurde nun für alle Kirchen und Klöster im Nürnberger Stadt- und Landgebiet zwingend vorgeschrieben. Nach der „Einhelligkeit“, d.h. Einheitlichkeit der Predigt wurde damit auch die Gleichheit der Gottesdienstformen erzwungen. Den Klöstern wurde untersagt, Stadtbürger zu ihren Gottesdiensten zuzulassen. Vor allem aber wurden alle Neuaufnahmen in die Klöster verboten, womit man sie, da es keinen Nachwuchs mehr geben konnte, „praktisch zum Aussterben verurteilte“⁴⁹².

Am 10. Mai 1525 verfügte der Stadtrat, daß alle Weltgeistlichen das städtische Bürgerrecht annehmen oder, bei Weigerung, die Stadt verlassen müssen. Damit wurden die Weltgeistlichen in den städtischen Herrschaftsverband eingegliedert, womit diese nicht mehr der ständischen Gerichtsbarkeit der Kirche, sondern, in Gleichheit mit den kirchlichen Laien, fortan der Gerichtsbarkeit der Stadt unterstanden. Im Juni 1525 folgten besondere Maßnahmen gegen die Frauenklöster. Den Eltern von Nonnen

⁴⁸⁹ vgl. Pickel, G.: Geschichte des Klaraklosters in Nürnberg (Schluß). In: Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte (BbKG), Bd. XIV, 1. Heft, S. 244 f.

⁴⁹⁰ vgl. u.a. Pfeiffer, Gerhard: Entscheidung zur Reformation. In: Nürnberg. Geschichte einer europäischen Stadt. hg. v. Gerhard Pfeiffer, 1971, S. 153

⁴⁹¹ Kolde, Theodor: Über das Kirchenwesen in Nürnberg im Jahre 1525. In: Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte (BbKG), Bd. XIX, 1912, S. 61

⁴⁹² Seebass, Gottfried: Das reformatorische Werk des Andreas Osiander, 1967, S. 96

wurde das Recht zugestanden, ihre Töchter auch zwangsweise, gegen deren Willen und Gelübde aus den Klöstern nehmen zu können. Die Klöster wurden verpflichtet, Austretenden das beim Klostereintritt eingebrachte Vermögen zurückzugeben. Die Klausurregeln wurden entschärft, das Tragen der Ordenstracht wurde verboten.

Mit den reformatorischen Maßnahmen wurde das städtische Kirchenregiment ausgedehnt und schließlich vollständig durchgesetzt. Die entscheidenden Maßnahmen hierfür waren die Einordnung der Weltgeistlichen in den städtischen Rechtsverband, sodann die Übernahme des Kirchenvermögens durch die Stadt, d.h. die Enteignung der Kirche, und schließlich die Verbeamtung der Kleriker. Bereits Ende 1524 hatten die Augustiner freiwillig ihr Kloster aufgelöst und das Klostersvermögen in das Eigentum der Stadt übertragen. Im Mai 1525 folgten das Gründlacher Frauenkloster und das Karmelitenkloster, im Juni und Juli 1525 die Kartäuser und die Benediktiner. Das Vermögen der aufgelösten Klöster, aber auch das sämtliche Eigentum der städtischen Kirchen, Kirchpfründen und Stiftungen wurde vom Rat in das Eigentum der Stadt übertragen und dem „Großen Almosen“ inkorporiert.

Das städtische „Große Almosen“ diente fortan nicht mehr nur der Finanzierung der karitativen Einrichtungen, sondern auch der Besoldung aller Lehrer, Prediger und Pfarrer. Dies änderte die *materielle* Grundlage des Kirchenwesens vollständig. Nunmehr erhielt ein Geistlicher seinen Lebensunterhalt nicht mehr direkt aus einer seinem Amt zugeordneten Kirchenpfründe, aus direkten, grundherrlichen Abgaben oder aus Gebühren für Kirchenhandlungen. Das kirchliche Gebühren-, Abgaben- und vor allem das Pfründenwesen fiel fort, ein System, das die Geistlichen z.T. in die Stellung eines feudalen Grundherren gehoben hatte. Künftig standen Prediger und Pfarrer in Nürnberg (vorerst nur die städtischen, schrittweise später auch die in den Landgebieten Nürnbergs) in einem *Dienstverhältnis* zur Stadt, das durch Arbeitsverträge geregelt, mit festem Geldeinkommen versehen und prinzipiell nicht auf Lebenszeit, sondern jederzeit auflösbar war.⁴⁹³ Die Pfarrer und Prediger wurden mit der Reformation zu *Beamten* der Stadt Nürnberg. Zugleich wurden ausschließlich nur noch *lutherisch* gesinnte Geistliche zum Kirchenamt zugelassen, was durch die *Examination* der Geistlichen bei Amtsantritt oder Ämterwechsel gewährleistet wurde.

Die reformatorischen Maßnahmen hatte der Nürnberger Stadtrat in enger Absprache mit den führenden lutherischen Reformatoren getroffen, die als Berater in allen Kirchenfragen fungierten. Im Mai 1525 erließ der Rat ein Verbot des Konkubinenwesens für Kleriker, das nun mit Landesverweisung bestraft wurde. Im September 1525 begannen, historisch erstmals in Deutschland, die Nürnberger Pröpste mit der Aufzeichnung der Eheschließungen und Brautleute. Beides stand im Zusammenhang. Die

⁴⁹³ vgl. Seebass, Gottfried: Das reformatorische Werk des Andreas Osiander, 1967, S. 199 f. – zu Kursachsen: vgl. Burkhardt, C. A. H.: Geschichte der sächsischen Kirchen- und Schulvisitationen von 1524 bis 1545, 1879, S. 62 u. 78

Buchführung über den Ehestand diene, wie die wenig später gegen die Wiedertäufer eingeführten Taufbücher, der Kontrolle des erwünschten sozialen Verhaltens. Sie diene insbesondere der Kontrolle der Geistlichen, ihres Ehestandes, und zur Unterbindung des Konkubinenwesens.

Im Januar 1526 zog das Nürnberger Stadtgericht die Kompetenz der Ehegerichtsbarkeit in vollem Umfang an sich, womit die geistliche Gerichtsbarkeit des Bischofs von Bamberg faktisch die letzte ihr verbliebene Zuständigkeit in Nürnberg verlor. Somit war in Nürnberg die Reformation im Bauernkriegsjahr 1525 weitgehend durchgesetzt worden. Zur Festigung der Reformation in Nürnberg sollte im Jahr 1528/29 als nächste Maßnahme eine *Kirchenvisitation* durchgeführt werden, die in Zusammenarbeit mit der benachbarten, ab 1528 lutherischen Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach vorbereitet wurde.

Sebastian Franck war 1524 nach Nürnberg gekommen, um die Reformation mitzutragen. Die Reformationsgeschichte Nürnbergs in den Jahren 1524 und 1525 wurde dadurch zu seiner persönlichen Lebensgeschichte. Franck hat die beschriebenen Maßnahmen, Konflikte und Wirkungen der Reformation in Nürnberg unmittelbar miterlebt. Franck bleibt aber für uns in diesen Jahren der Einführung der Reformation in Nürnberg nahezu spurlos, nahezu so spurlos, anonym und in der Historik vergessen wie die ganz große Mehrheit der Personen, die diese Geschichte der Reformation ermöglichten, unterstützten oder ihr unterlagen. Erst später, in seinem Werk, werden wir die intensive Anteilnahme an der damaligen Reformationsgeschichte durch Franck sehen und ablesen können. Dabei wird uns Franck die Spuren und Entzifferung einer „zweiten Reformationsgeschichte“ darlegen, die unter und hinter den genannten Ereignissen, Gegensätzen und Konflikten, d.h. im *verborgenen Hintergrund* der bekannten Geschichte stattgefunden hatte.

4.1.2 Die Reformation in der fränkischen Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach-Kulmbach (bis 1528)

Da das Dorf Büchenbach, in dem Sebastian Franck im Auftrag und unterm Kirchenpatronat der Stadt Nürnberg als lutherischer Prädikant tätig war, zum politischen Territorium der Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach-Kulmbach gehörte, war Franck auch von der Reformationsgeschichte der Markgrafschaft betroffen. Daher ist es sinnvoll, die Reformationsgeschichte der Markgrafschaft in Betracht zu ziehen.

Die fränkische Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach-Kulmbach war zur Zeit der Reformation im Besitz der Fürstendynastie der Hohenzollern. Die aus dem Schwäbischen stammenden Hohenzollern gehörten zum Ende des Mittelalters bereits zu den großen, einflußreichsten Fürstendynastien des deutschen Reichs. Bis 1427 waren die Hohenzollern Burggrafen der Stadt Nürnberg gewesen. Von 1260 bis 1340 waren sie von Nürnberg aus in den

Besitz von Bayreuth, Ansbach und Kulmbach gekommen. Im Jahr 1414 waren die Hohenzollern im Nordosten des Reichs mit der Markgrafschaft Brandenburg und damit mit einer Kurfürstenwürde belehnt worden.⁴⁹⁴

1473 wurde im Haus Hohenzollern durch Albrecht Achilles, den damaligen Kurfürsten von Brandenburg, die Trennung der *fränkischen* Linie von der *Kurlinie in Berlin* festgelegt. Markgraf Friedrich V., ein Sohn des Kurfürsten Albrecht Achilles, regierte seit 1495 die beiden *fränkischen* Markgrafschaften, Brandenburg-Ansbach und Brandenburg-Kulmbach (später Brandenburg-Bayreuth genannt). Einer der Söhne des Markgrafen Friedrich V., Albrecht, wurde 1511 zum Hochmeister des Deutschen Ordens in Preußen gewählt, wo er 1525 durch einen Lehensvertrag mit dem polnischen König und durch die Einführung der lutherischen Reformation die Säkularisation des geistlichen Ordenslandes zum weltlichen Herzogtum Preußen vollzog und damit zum Herzog von Preußen wurde.

1515 wurde der Markgraf Friedrich auf Betreiben seiner Söhne Kasimir und Johannes zur Abtretung gezwungen. Friedrich wurde auf der Plassenburg gefangen gesetzt und für unzurechnungsfähig, d.h. für „geisteskrank“ erklärt. Die Landstände bestätigten Kasimir, da Friedrich das Land in eine schwere Finanzkrise gebracht hatte. Der habsburgische Kaiser Maximilian belehnte 1516 *Kasimir* und zugleich dessen jüngeren Bruder *Georg* mit den fränkischen Markgrafschaften.

Kasimir übernahm die Regentschaft in Franken, während *Georg* sich an den ungarischen Königshof begab, um von hier aus seine langgehegten territorialpolitischen Ambitionen in Schlesien zu realisieren. Durch Heirat gelangte Georg 1523 in den Besitz des Herzogtums Jägerndorf in Schlesien, das er 1526 durch den Erwerb weiterer Herrschaften, Ratibor und Oppeln, nicht unerheblich ausweitete. Georg hatte sich sehr früh den Lehren Luthers aufgeschlossen und gestaltete seine Residenz in Jägerndorf zu einem regionalen Zentrum des Luthertums in Schlesien. Nach dem Tod Kasimirs Ende 1527 sollte Georg als neuer Regent in die fränkische Markgrafschaft zurückkehren und hier die Reformation endgültig durchsetzen.

Das Gebiet der Markgrafschaft gehörte fünf verschiedenen Diözesen an. Das nördlich vom fränkischen Jura gelegene Kulmbacher „Oberland“ (das spätere Zentrum war Bayreuth) unterstand dem Bischof von Bamberg, kleinere Sprengel im Südosten der Diözese Regensburg. Das südlich vom fränkischen Jura gelegene Ansbacher „Niederland“ gehörte überwiegend zur Würzburger Diözese, der Süden mit Schwabach und Heilsbronn zur Eichstätter, der Südwesten mit der Stadt Feuchtwangen zur Augsburger Diözese.⁴⁹⁵ Auch in der Markgrafschaft war es schon Jahre vor der Reformation zur Durchsetzung erster Formen eines landesfürstlichen Kirchenregiments gekommen. Aber die Markgrafschaft hatte eine sehr viel andre soziale, topographische, politische

⁴⁹⁴ vgl. das Kapitel 1.6.1 Reichsterritorien und Reichsdynastien, S. 42 ff., in der vorliegenden Arbeit

⁴⁹⁵ vgl. Rudersdorf, Manfred: Brandenburg-Ansbach/Bayreuth. In: Schindling, A.; Ziegler, W. (Hgg.): D. Territorien d. Reichs im Zeitalter d. Reformation u. Konfessionalisierung, Bd. 1. Der Südosten, 1990, S. 12

und, mit fünf Diözesanbereichen und zahlreichen kirchlichen und adligen Patronatsrechten, eine andre kirchliche Struktur als die Reichsstadt Nürnberg.

Die Markgrafschaft war nur wenig urbanisiert. Die 12 bedeutendsten, im Landtag vertretenen Städte waren Kleinstädte, auch für damalige Verhältnisse. Adelige und kirchliche Grundherrn, beide als Landstand dem Landtag angehörig, bestimmten in starkem Maße das überwiegend agrarisch, feudal geprägte Land. Noch dazu lagen die wenigen, kleinen Städte großräumig aufgesplittert. Eine solche topographische Struktur ermöglichte klarerweise keine solche Verdichtung der Kommunikation, wie sie eine Großstadt wie Nürnberg, zum Vorteil der Reformation, bot. Nichtsdestoweniger gewann die reformatorische Lehre im Jahr 1524 auch in den markgräflichen Städten die Oberhand, wobei diese landsässigen Städte aufgrund ihrer geringen politischen Stadtautonomie in starkem Maße auf die Haltung und Unterstützung des Landesfürsten angewiesen waren. Der Bauernkrieg 1525 in Franken verdeutlicht, daß auch die Bauernschaft der Markgrafschaft von den Ideen der Reformation erfaßt worden war.

Seit 1521 verbreiteten sich die reformatorischen Lehren in der Markgrafschaft, von der benachbarten, lutherisch orientierten Großstadt Nürnberg her vielfach angeregt und verstärkt.⁴⁹⁶ Von besonderer Bedeutung für die weitere Entwicklung der Reformation war der Umstand, daß der Sekretär und spätere Kanzler des Markgrafen, Georg Vogler, zum Anhänger und Förderer der Wittenberger Lehren geworden war, nachdem er 1521 auf dem Wormser Reichstag Luther kennengelernt hatte. 1523 berief Markgraf Kasimir mit Rücksicht auf die anwachsende reformatorische Bewegung den lutherischen Stiftsprediger von St. Gumpert, Johann Rurer, zum Hofprediger an der markgräflichen Residenz in Ansbach⁴⁹⁷.

Bereits 1522 hatte die Stadt Kitzingen⁴⁹⁸ einen Schüler Luthers, Christoph Hofmann, als Prediger angestellt und 1523 die Neueinstellung eines reformatorisch gesinnten Pfarrverwesers beim Markgrafen durchgesetzt.⁴⁹⁹ Daraufhin wurde 1523 in Kitzingen die Messe umgestaltet (Predigt im Zentrum des Gottesdienstes, Kommunion unter beiderlei Gestalt) und einige katholische Zeremonien, so die Fronleichnamsprozession, abgeschafft. Ende August 1523 wurde in Kitzingen – nach dem Vorbild Nürnbergs oder vielleicht auch unter direktem Einfluß von Andreas Karlstadt⁵⁰⁰ – ein Gemeiner Kasten eingerichtet, d.h. die Kirchenspenden flossen nun in die Hand der Stadt zur Armenfürsorge. Alle Maßnahmen erfolgten mit Zustimmung des Stadtrats und des Markgrafen, der Stadtherr des landsässigen Kitzingen war.

Auch in Ansbach wurde 1523, reformatorischer Lehre folgend, ein Gemeiner Kasten eingerichtet. Neben Ansbach und Kitzingen wurde 1523

496 vgl. u.a. auch: Teufel, Eberhard: "Landräumig", 1954, S. 20

497 rd. 45 km südwestlich von Nürnberg (Zentrum) u. rd. 39 km westlich von Schwabach gelegen

498 rd. 85 km nordwestlich von Nürnberg (Zentrum) und rd. 19 km südöstlich von Würzburg (Zentrum) gelegen

499 vgl. Blickle, Peter: Die Reformation im Reich, 2000, S. 118

500 vgl. Sehling, Emil (Hg.): Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Bd. 11. Bayern. Teil 1: Franken, 1961, S. 64

außerdem bereits in den Städten Kulmbach, Feuchtwangen, Hof, Crailsheim und Wunsiedel an einzelnen Kirchen evangelisch gepredigt. 1523 wurden in Wunsiedel an der Spitalkirche reformatorische Änderungen des Gottesdienstes eingeführt, in Hof wurde im April 1523 an der Lorenzkirche erstmals eine Taufe mit deutschem Ritus vollzogen. Der Prior von Heilsbronn, Johann Schopper, war lutherisch, aber verhielt sich abwartend.

In der markgräflichen Stadt *Schwabach*, in dessen kommunaler Verwaltung das rd. 10 km entfernte *Dorf Büchenbach* lag, wo Sebastian Franck ab 1524/25 unter Nürnberger Patronat lutherischer Prädikant war, widersetzte sich der altgläubige Pfarrer zunächst erfolgreich dem Vordringen der Reformation in die Öffentlichkeit.⁵⁰¹

1523 konnten daher in Schwabach nur erst evangelische Hausandachten abgehalten werden, die im Haus des Stadtrichters Hans Herbst stattfanden. Die Einrichtung eines Gemeinen Kastens durch die Stadt Schwabach wurde vom Stadtpfarrer zunächst verhindert und verzögerte sich dadurch bis zum Februar 1524. Im selben Monat berief die Stadt Schwabach einen evangelischen Prediger, der nach katholischer Intervention auf Befehl des Markgrafen jedoch sein Amt wieder aufgeben mußte. Drei weitere reformatorische Prediger, die vom Stadtrat nach Schwabach geholt wurden, ließ der Bischof aus der Stadt vertreiben. Der Stadtrichter Hans Herbst, der den altgläubigen Stadtpfarrer öffentlich kritisierte und seine evangelischen Privatandachten verteidigte, wurde nach seinem demonstrativen Bruch des Fastengebots, durch das Essen von Fleisch, wie dies z.B. auch in Zürich von den Anhängern der Reformation als Protestform vollzogen worden war, in Gefängnishaft genommen. Schließlich war es der Markgraf selbst, der den Konflikt in Schwabach entschied und der Stadt unter seinem Schutz einen evangelischen Prediger vermittelte.

Die Kleinstadt Schwabach, in dessen Verwaltung das Dorf Büchenbach lag, gehörte mit seinen etwa 2.500 Einwohnern zu den zwölf im Landtag vertretenen, bedeutendsten Städten der Markgrafschaft. Im Juni 1528 sollten hier, in Schwabach, hochgestellte politische und geistliche Vertreter Nürnbergs und der Markgrafschaft zusammentreffen, um gemeinsam über die Durchführung der ersten lutherischen Kirchenvisitation zu beraten. Die Nürnberger und die Schwabacher Visitationsartikel wurden hier im Juni 1528 aufgestellt und beschlossen. Schwabach liegt, auf kürzestem Weg, nur rd. 17 km vom Zentrum Nürnbergs entfernt. Schwabach hatte, schon wegen der örtlichen Nähe, enge Beziehungen zur Reichsstadt Nürnberg.⁵⁰² Ferner gab es in den Gegenden um Schwabach Landbewohner, die, obschon auf markgräflichem Territorium seßhaft, der Reichsstadt Nürnberg angehörten und politisch-rechtlich unterstanden, wie dies der schon zitierte Brief Sebastian

⁵⁰¹ vgl. Sehling, Emil (Hg.): Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Bd. 11. Bayern. Teil 1: Franken, 1961, S. 65

⁵⁰² vgl. Wollgast, Siegfried: Der deutsche Pantheismus im 16. Jahrhundert, 1972, S. 67 f.

Francks vom 3. April 1526 belegt, der über Francks Anstellung als Prediger Nürnbergs im Dorf Büchenbach bei Schwabach berichtet.⁵⁰³

Im April 1524 wurde am Hofe des Markgrafen die reformatorische Richtung bedeutend gestärkt, indem die einflußreiche Stelle des Hofmeisters mit Hans von Schwarzenberg, einem Befürworter der Reformation, der zuvor im Dienste des Bischofs von Bamberg gestanden hatte, neu besetzt wurde. Nachdem der Nürnberger Reichstag vom Frühjahr 1524 für den Herbst dieses Jahres ein Nationalkonzil in Speyer festgesetzt hatte, das die Fragen der Kirchenreform und der drohenden Kirchenspaltung auf nationaler Ebene lösen sollte, beteiligte sich die Markgrafschaft aktiv innerhalb des fränkischen Reichskreises, d.h. in Kooperation mit Nürnberg, an dessen Vorbereitungen.

Zur Vorbereitung des Nationalkonzils wurde wahrscheinlich von Johann Rurer, dem lutherischen Hofprediger in Ansbach, ein Katalog von 23 Disputationspunkten ausgearbeitet, zu denen die kirchlichen Parteien mit theologischen Gutachten Stellung nehmen sollten. Die bisher genannten Reformatoren der Markgrafschaft waren *lutherisch* orientiert und standen daher stets in engem gedanklichen Austausch mit den Reformatoren in Wittenberg und in der Reichsstadt Nürnberg. Zur Diskussion und Verhandlung der Gutachten wurde vom Markgrafen auf den 25.9.1524 ein Landtag nach Ansbach einberufen. Der Landtag offenbarte einen tiefen religiösen Zwiespalt.⁵⁰⁴ Die 12 Städte des Landtags forderten die Reformation, d.h. „lautere Predigt des Wortes Gottes“, Laienkelch und deutschsprachige Messe. Der Adel war gespalten, die Prälaten waren fast geschlossen katholisch. Die Bauernschaft war, wie fast überall in Deutschland, nicht im Landtag vertreten und blieb daher ungehört. Während der Landtagsversammlung kam die Nachricht vom kaiserlichen Verbot des für den Herbst 1524 geplanten Nationalkonzils in Speyer. Der Landtag wurde fortgesetzt, aber schließlich ohne Entscheidung beendet. Markgraf Kasimir sicherte nur eine genaue Prüfung der vorgelegten Gutachten zu.

Es war, wie schon in Nürnberg, der Bauernkrieg des Jahres 1525, der in der Markgrafschaft die Reformation vorantrieb. Im März/April 1525 griff die Empörung der Bauernschaft auf die Markgrafschaft über. In den Städten kam es zu sozialen und politischen Unruhen, und mancherorts, wie in der zur Markgrafschaft gehörenden Stadt Kitzingen, schloß sich die Bürgergemeinde gegen den Willen des Stadtrats und des Landesherrn den aufständischen Bauernhaufen an. In Nürnberg bereits im Sommer 1524 eingeführt, wurde in Ansbach nun erstmals am 9. April 1525, am Palmsonntag, ein evangelischer Gottesdienst (Messe in deutscher Sprache und Abendmahl unter beiderlei

⁵⁰³ Der Brief ist abgedruckt in: Schornbaum, Karl: Beiträge zur brandenburgischen Reformationsgeschichte. IV. Sebastian Franck, Frühmesser in Büchenbach b. Schwabach. In: Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte (BbKG), X. Bd., 1904, S. 42 – Die hier gemeinte Passage lautet: „[...] weil *schier der mertail numbergisch ist*, so haben si doch mich darzw beruft aus rat von Nurnberg, da ich dan verhort bin worden vnd *in zugeaignet* bin, zw verkunden das wort gotz [...]“ (Hervorhebung von mir)

⁵⁰⁴ vgl. Rudersdorf, Manfred: Brandenburg-Ansbach/Bayreuth. In: Schindling, A.; Ziegler, W. (Hgg.): D. Territorien d. Reichs im Zeitalter d. Reformation u. Konfessionalisierung. Bd. 1. Der Südosten, 1990, S. 15

Gestalt) vom Markgrafen zugelassen.⁵⁰⁵ Die Führungsgruppe der lutherischen Geistlichen, die sich inzwischen in der Markgrafschaft gebildet hatte, versandte am 7. April 1525 an alle evangelischen Geistlichen des Landes eine Predigt, die gegen die „unchristlichen Empörung vnd ungehorsam etlicher vntherthane etc.“ gerichtet war.⁵⁰⁶

Es ist wahrscheinlich, daß auch Sebastian Franck diese Predigt erhielt oder zu lesen bekam. Wir sollten uns vergegenwärtigen, daß Franck zu dieser Zeit mit Sicherheit schon als Nürnberger evangelischer Prediger in der Markgrafschaft, d.h. im Dorf Büchenbach nahe der Stadt Schwabach, tätig war. Aufgrund der Doppelstellung, Nürnberger Patronat und markgräfliche Territorialität in Büchenbach, wird Franck mit den Ereignissen in beiden Territorien direkt oder indirekt konfrontiert worden sein.

Es ist mehr als wahrscheinlich, daß Franck, insbesondere unter dem großen sozialen Handlungsdruck der damaligen politischen Ereignisse, mit den reformatorisch Gesinnten der markgräflichen Stadt Schwabach in Kontakt stand, wenn Schwabach nur 8 km von Büchenbach entfernt lag und wenn der kürzeste Weg von Büchenbach nach Nürnberg über Schwabach führte. Es ist also anzunehmen, daß Sebastian Franck als evangelischer Prädikant Büchenbachs im benachbarten Schwabach den evangelisch gesinnten Stadtrichter, Hans Herbst, den vom Markgrafen eingesetzten evangelischen Prediger in Schwabach und die Schwabacher Stadträte, die auf dem Landtag 1524 evangelische Reformen gefordert hatten, persönlich kannte. Dies ist mit Nachdruck anzumerken, da in der Forschung eine seltsam dunkle, weltferne, sehr viel eher frühmittelalterliche Vorstellung von Francks Aufenthalt in Büchenbach gehegt wird, als hätte Franck dort, vom Leben abgeschnitten, tagaus, tagein nur unter Schafen und Kühen gewelt. Von Büchenbach nach Schwabach waren es nur 8 km, von Schwabach weiter ins Zentrum Nürnbergs nur 19 km.

Auf dem nächsten Landtag Ende April 1525, in der Zeit intensiver Ausweitung und beginnender Radikalisierung des Bauernkriegs, kam Markgraf Kasimir der reformatorischen Bewegung weiter entgegen. In einer öffentlichen Erklärung nach Abschied des Landtags ließ er verkünden, er habe die evangelische Predigt und Maßnahmen zur Einführung der Reformation befohlen. Tatsächlich griff der Markgraf zugunsten der Reformation ein, so in Schwabach, wo Kasimir jetzt den altgläubigen Pfarrer zum Rücktritt zwang und einen lutherischen Prediger zu dessen Nachfolger bestellte, der sogleich einen evangelischen Gottesdienst einführen durfte.

Auf dem Höhepunkt des Bauernkriegs schließlich nutzte der Markgraf die durch die militanten Bauern radikalisierte reformatorische, *antimonastische* Stimmung. Als eine reformatorische Maßnahme ordnete der Landesfürst

⁵⁰⁵ vgl. Schornbaum, Karl: Zur Reformationsgeschichte im Markgrafentum Brandenburg. I. u. II. In: Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte (BbKG), IX. Bd., 1903, S. 26

⁵⁰⁶ Als Verfasser dieser Predigt wurde vielfach der Nürnberger Reformator Andreas Osiander angesehen. Schornbaum geht hingegen davon aus, daß sie von Johann Rurer stammte. – vgl. Schornbaum, Karl: Reformationsgeschichte Markgrafentum Brandenburg I. u. II., 1903, S. 27 f.

Kasimir am 16. und 17. Mai 1525 die zwangsweise Einziehung sämtlicher klösterlicher Güter und Besitzungen in der Markgrafschaft an.⁵⁰⁷ Es war dies eine der ersten systematischen Säkularisationen, d.h. zwangsweisen Enteignungen katholisch-kirchlichen Vermögens und Besitzes im Zuge der Reformation. Wie Kasimir die Enteignung der Kirchengüter einerseits gegenüber dem reformatorischen Lager als reformatorische Maßnahme darstellte, so rechtfertigte er sie andererseits gegenüber den katholischen Reichsständen als Maßnahme zur Beschwichtigung des Aufruhrs und als eine nur vorübergehende politische Notwendigkeit, die erforderlichen Mittel und Vermögen für die militärische Niederschlagung des Bauernaufstands sicherzustellen.

Eine Rückgabe des Klostervermögens erfolgte später nicht. Markgraf Kasimir führte nach den militärischen Niederlagen der Bauernhaufen einen Rachefeldzug gegen die am Bauernkrieg beteiligten Dörfer und Städte, wobei er mit großer Brutalität vorging. Besonders bekannt ist der Fall der markgräflichen Stadt Kitzingen, dessen Bürgerschaft sich den aufständischen Bauern angeschlossen hatte. Zur Strafe ließ Kasimir in Kitzingen „60 Bürgern die Augen ausstechen, weil sie – wie er zynisch bemerkte – ihn nicht als ihren Herren ‚ansehen‘ wollten“⁵⁰⁸.

1526 erstarkte die katholische Reaktion in der Markgrafschaft. Um den außen- und innenpolitischen Druck altgläubiger Reichsstände zu mindern, ordnete Markgraf Kasimir 1526 wieder die Abhaltung von Wallfahrten und von Prozessionen nach katholischem Ritus in seinen Städten an. Durch den Landtag von Anfang Oktober 1526 versuchte der Markgraf allerdings den status quo festzuschreiben, indem die katholische Kirche und zugleich die bisherigen lutherischen Kirchenreformen als rechtmäßig bestätigt wurden. Das galt für die evangelische Predigt, die Taufe mit deutschsprachigem Ritus, das Abendmahl in beiderlei Gestalt und die Möglichkeit, den „*canon missae*“ im Gottesdienst wegzulassen, der allerdings weiterhin nur lateinisch gehalten werden durfte. Die Priesterehe blieb verboten.

Verboten wurde nun aber auch die *freie* Predigt, d.h. es sollten nur noch *katholische* oder *lutherische* Geistliche ein Kirchenamt innehaben dürfen. Ausdrücklich wurde die Lehre vom Abendmahl, wie sie Zwingli, Schweizer Reformatoren, eine Reihe südwestdeutscher Reformatoren sowie Andreas Karlstadt und die seit 1524/25 hervortretenden, radikalreformatorischen Wiedertäufer lehrten, als „*teuflich und ketzerisch*“ unter Strafe gestellt. „Es soll auch wider die hochwürdigen Sakramente [...], wie durch etliche böse, teuflische, ketzerische Geister geschehen (als ob in dem Heiligen Sakrament des Altars Leib und Blut Christi nicht gegenwärtig wären), nicht gepredigt oder gelehrt oder diskutiert werden, sondern diesem Heiligen Sakrament in den Kirchen [...] alle gebührende Ehrerbietung erbracht werden. Wer dem

⁵⁰⁷ vgl. Schornbaum, Karl: Beiträge zur Brandenburgischen Reformationgeschichte. V. Zur Klostersäkularisation des Markgrafen Kasimir. 1525. In: Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte (BbKG), X. Bd., 1904, S. 130

⁵⁰⁸ Blickle, Peter: Die Reformation im Reich, 2000, S. 120

zuwiderhandelt, soll an Leib, Leben oder Gut, abhängig vom Vergehen, ernstlich gestraft werden.“⁵⁰⁹

Trotz der Billigung der lutherischen Reformation durch den Landtag nahm der Einfluß der katholischen Gegner der Reformation in der Markgrafschaft weiter zu. Die Reformationsbewegung wurde in die Defensive gedrängt. Insbesondere durch Kasimirs Bruder Friedrich, Dompropst zu Würzburg, gewann die katholische Partei wieder Einfluß auf dem Hof des Markgrafen. Der lutherische Kanzler Wolfgang Vogel wurde abgesetzt und inhaftiert. Der lutherische Hofprediger in Ansbach, Johann Rurer, konnte sich nur durch Flucht der Verhaftung entziehen. Die katholischen Kräfte begannen mit der Verfolgung von verheirateten Geistlichen, die inhaftiert und den katholischen Bischöfen ausgeliefert wurden.⁵¹⁰ Weitere lutherische Geistliche flohen oder traten vom Kirchenamt zurück. Markgraf Kasimir widersetzte sich der beginnenden Restauration nicht. Jedoch starb Kasimir im September 1527, als er im Auftrag des Kaisers in Ungarn war.

Mit der Nachfolge durch Georg, den Bruder Kasimirs, der seine Besitzungen in Schlesien bereits zu einem Zentrum des Luthertums umgestaltet hatte, änderte sich die Kirchenpolitik der Markgrafschaft mit einem Schlage.⁵¹¹ Der Ansbacher Landtag vom Februar/März 1528 endete Anfang März 1528 nach dem Willen des neuen Markgrafen Georg mit dem Beschluß zur *generellen* Einführung der lutherischen Reformation. Im folgenden Mandat zur Durchführung des Landtagsabschieds befahl der Markgraf ausnahmslos allen Geistlichen des Landes die „Predigt des reinen Wortes Gottes“, d.h. die evangelische Predigt im Sinne des Luthertums.

Das Mandat verfügte, daß alle Geistlichen, die sich widersetzten, Amt und Pfründe entschädigungslos verlieren, also „bei solicher pfarr und pfründ nit mer geduldet, sonder von solicher pfarr und pfründ gewisen, ime auch weiter kein nutzung gelassen“⁵¹². Durch ein weiteres Mandat zog der neue Markgraf Georg alle Patronatsrechte des Landes an sich, auch sämtliche bischöflichen und adeligen Patronate. Die Besetzung der Kirchenämter war damit vollständig in den Händen des Markgrafen. Für jeden Abgang an einem Kirchenamt waren die gräflichen Verwaltungsbehörden angewiesen, dem Markgrafen Auskunft über die Gründe des Abgangs und zugleich über die wirtschaftlichen Verhältnisse der Kirchenpfründe zu geben.

509 Landtagsabschied der Markgrafschaft von 1526, abgedruckt in: Sehling, Emil (Hg.): Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Bd. 11. Bayern. Teil 1: Franken, 1961, S. 88-97, Zitat auf S. 91: „Es sol auch wider die hochwirdigen sacrament [...], wie durch etliche böse, teuflische, ketzerische geister beschehen (als ob in dem heiligen sacrament des altars der leib und das blut Christi nit gegenwertig were), nit gepredigt, gelert noch disputiert, sunder solchem heiligen sacrament in den kirchen [...] alle gebürliche ererbietung geton und die uberfarer an leib, leben oder gut nach eins jeden verwürkung ernstlich gestraft werden.“ (eigene Übersetzung)

510 vgl. Rudersdorf, Manfred: Brandenburg-Ansbach/Bayreuth. In: Schindling, A.; Ziegler, W. (Hgg.): D. Territorien d. Reichs im Zeitalter d. Reformation u. Konfessionalisierung. Bd. 1. Der Südosten, 1990, S. 15 f.

511 vgl. auch: Schornbaum, Karl: Beiträge zur Brandenburgischen Reformationsgeschichte. III. Zur persönlichen Glaubensstellung Markgraf Georg des Frommen. In: Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte (BbKG), IX. Bd., 1903, S. 82 – 92

512 Mandat zur Durchführung der Reformation 1528, abgedruckt in: Sehling, Emil (Hg.): Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Bd. 11. Bayern. Teil 1: Franken, 1961, S. 105

Ferner wurde von Markgraf Georg ein evangelischer *Priestereid* eingeführt, der von allen Geistlichen des Landes zu leisten war und der auf die lutherische Lehre, auf Gehorsam gegenüber der Obrigkeit und zur Anzeige von „Ketzer“ verpflichtete. Im Priestereid wurde den Geistlichen strenge Residenzpflicht auferlegt. Bei Ämternachfolge mußten sich Geistliche einer „Examinierung“, einer Prüfung ihrer Glaubensgesinnung durch lutherische Geistliche unterziehen. Der Priestereid mußte schriftlich erbracht werden. Die Verletzung des Priestereids wurde mit Verlust aller Kirchenämter und Versorgungsansprüche bestraft.⁵¹³

Markgraf Georg stützte sich bei seinen Entscheidungen zur Durchführung der Reformation auf eine „Kerngruppe evangelisch gesinnter Räte und Theologen, die ihm kompetent zurarbeitete“⁵¹⁴. Zu dieser Kerngruppe gehörten nun erneut der Kanzler Wolfgang Vogel, der 1526 als Lutheraner inhaftiert worden war, und der Hofprediger Johann Rurer, der 1526 vor der katholischen Reaktion außer Landes geflohen war. Neben Rurer gehörten Johann Schopper, lutherischer Prior in Heilsbronn, und der lutherische Crailsheimer Pfarrer Adam Weiß zum engsten theologischen Beraterkreis des Markgrafen. Wolfgang Vogel verfügte über sehr gute Beziehungen zur lutherischen Reichsstadt Nürnberg.

Aufgrund einer Empfehlung des Sekretärs des Nürnberger Stadtrats, Lazarus Spengler, wurde Anfang Mai 1528 der Lutheraner *Andreas Althamer*, der zuletzt als Diakon von St. Sebald in Nürnberg tätig war, zum neuen lutherischen Pfarrer der Stadtkirche Ansbach berufen. *Sebastian Franck hatte in diesen Monaten, wie wir sehen werden, gerade ein Buch von Andreas Althamer übersetzt.* Innerhalb der kleinen Führungsgruppe der lutherischen Räte und Theologen im markgräflichen Dienst sollte Althamer bald zum führenden Organisator der lutherischen Kirche der Markgrafschaft werden.⁵¹⁵ Zu einem entscheidenden Instrument der Durchsetzung der lutherischen Reformation in der Markgrafschaft wurde aber die, nach dem Vorbild des lutherischen Kursachsens, gemeinsam mit der Reichsstadt Nürnberg geplante und durchgeführte, große *Kirchenvisitation* in der zweiten Hälfte des Jahres 1528.⁵¹⁶

4.1.3 Die Nürnberger Unruhen 1524

Aus den sog. „Kriegsherrenprotokollen“, die die Forschung lange Zeit unberücksichtigt ließ, geht hervor, daß es in Nürnberg bereits im Mai und Juni 1524, also fast ein Jahr vor dem Bauernkrieg im Jahr 1525, zu politischen

⁵¹³ Der evangelische Priestereid 1528, abgedruckt in: Sehling, Emil (Hg.): Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Bd. 11. Bayern. Teil 1: Franken, 1961, S. 107 ff.

⁵¹⁴ Rudersdorf, Manfred: Brandenburg-Ansbach/Bayreuth. In: Schindling, A.; Ziegler, W. (Hgg.): D. Territorien d. Reichs im Zeitalter d. Reformation u. Konfessionalisierung. Bd. 1. Der Südosten, 1990, S. 16

⁵¹⁵ vgl. auch: Bautz, Friedrich Wilhelm: Andreas Althamer. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 1, 1990, Sp. 129-130

⁵¹⁶ Rudersdorf, Manfred: Brandenburg-Ansbach/Bayreuth. In: Schindling, A.; Ziegler, W. (Hgg.): D. Territorien d. Reichs im Zeitalter d. Reformation u. Konfessionalisierung. Bd. 1. Der Südosten, 1990, S. 17

Unruhen von Bauern und Stadtbewohnern gekommen war.⁵¹⁷ Die Unruhen hatten Ende Mai 1524 in Forchheim, das zum bischöflich-bambergischen Gebiet gehörte, mit Forderungen nach Besteuerung und gerichtlicher Gleichstellung von Adel und Klerus, nach Abschaffung des Zehnten, freiem Fischfang und freier Jagd begonnen.⁵¹⁸ Reformatorische Prediger, so z.B. Georg Kreuzer, waren in der Forchheimer Bauernunruhe führend.

Rasch griff die Bauernunruhe auf das Forchheim benachbarte Nürnberger Landgebiet über. Der Nürnberger Stadtrat ließ deswegen an seine Bauern eine Warnung verlautbaren, daß bei Verweigerung der Abführung des Zehnten oder der Zahlung von Zins und andren Abgaben der Stadtrat mit ernstern Strafen einschreiten werde. Mit großem Nachdruck wandte sich die Verlautbarung dagegen, daß die von den Evangelien geforderte „brüderliche Liebe“ und die „Freiheit im Glauben“ auf die wirtschaftlichen, sozialen, rechtlichen und politischen Verhältnisse bezogen werden darf und vom Gehorsam gegenüber der Obrigkeit entbindet. Offensichtlich beriefen sich die Bauern auf das göttliche Recht der Evangelien, d.h. auf die „brüderliche Liebe“ in den Evangelien als Maßstab sozialer Gerechtigkeit und auf die reformatorische Lehre der „Freiheit durch den Glauben“. Die „christliche Freiheit“ war, von der Frage eines angemessenen Verständnisses Luthers wenig berührt, ein viel gebrauchtes Schlagwort der reformatorischen Zeit.⁵¹⁹

Trotz Verbotes des Stadtrats kam es am 1. Juni 1524 in Poppenreuth zu einer Versammlung von Nürnberger Bauern, die auch Hunderte von Nürnberger Handwerkern besuchten, um ihre Solidarität zum Ausdruck zu bringen und um ihre Unterstützung zuzusichern. Der in Poppenreuth gewählte, 11-köpfige Delegiertenausschuß wurde am 2. Juni ins Nürnberger Rathaus geholt, wo sich die Bauernvertreter u.a. mit dem Hinweis verteidigten, daß auch die lutherischen „Prediger von St. Lorenz und dem Augustinerkloster die Zehnten für unbillig und unctional erklärt hätten“⁵²⁰. Am selben Tag ließ der Stadtrat den Zimmermann Pühler, der in Poppenreuth unter den Nürnberger Handwerkern der Wortführer gewesen war, ins Lochgefängnis werfen und ihn unter der Folter verhören. Es folgten zwei weitere Verhaftungen, die eines Gastwirts und eines Tuchknappen. Um die Verhaftung der Bauerndelegierten zu verhindern, kam es zu einem großen Auflauf von Handwerkern und andren Stadtbewohnern vor dem Rathaus, einzelne mit Messern und Hämmern bewaffnet. Es wurde die Stürmung des Rathauses und der Häuser der Reichen angedroht, sollten die Delegierten nicht frei kommen, sowie die Tötung der Ratsherrn und die Aufrichtung neuer Zünfte, d.h. einer Zunftherrschaft in dem vom Patriziat allein, ohne Zunftbeteiligung, regierten Nürnberg.

Der Stadtrat reagierte mit sozialen und militärischen Maßnahmen. Am 4. Juni gab er mit einer Neuregelung des sog. Ungelds, der Eigen-, Gatter- und

517 vgl. Schmidt, Heinrich Richard: Reichsstädte, Reich und Reformation, 1986, S. 154 ff.

518 vgl. auch: Pfeiffer, Gerhard: Sozialrevolutionäre, spiritualistische und schulreformerische Bestrebungen. In: Nürnberg. Geschichte einer europäischen Stadt. hg. v. Gerhard Pfeiffer, 1971, S. 155; – sowie: Bauer, Günther: Anfänge täuferischer Gemeindebildungen in Franken, 1966, S. 3

519 vgl. Schmidt, Heinrich Richard: Reichsstädte, Reich und Reformation, 1986, S. 172

520 vgl. Schmidt, Heinrich Richard: Reichsstädte, Reich und Reformation, 1986, S. 155

Hauszinsen zum Teil den Forderungen der Bauern nach. Am 6. Juni wurden militärische Maßnahmen getroffen, um die Rats Herrschaft zu sichern. Der Stadtrat verpflichtete 300 Bürger und besoldete und vereidigte 700 Handwerksknechte als Miliz für den Fall eines militanten Aufstands. Ein strategischer Aufmarschplan wurde von den „Kriegsherrn“ des Stadtrats erstellt, die wichtigsten Gebäude (darunter Rathaus und Zeughaus) und Stadtpassagen wurden umgehend von den berufsmäßigen Soldaten der Stadt militärisch gesichert. Die lutherischen Prädikanten wurden angewiesen, gegen den Aufruhr und die Berufung der Bauern aufs Evangelium zu predigen, diese Berufung als falsch und eigennützig darzustellen. Die Aufruhrstimmung griff weiter um sich. Flugzettel wurden verteilt und angeschlagen, in denen weitere soziale und politische Zugeständnisse des Stadtrats und wiederum die Errichtung einer Zunft Herrschaft und die Vertreibung der patrizischen Geschlechter aus Nürnberg gefordert wurden.⁵²¹

Am 8. Juni lud daher der Stadtrat die Handwerksmeister der „vornehmsten“ Zünfte zum Gespräch, um sich ihrer Loyalität und Kooperation zu vergewissern. Dabei erwiesen sich die „vornehmen“ Zünfte als politisch zuverlässig. Die Zunftvertreter gaben Hinweise auf Ratskritiker und Aktivisten der politischen Unruhen, die dem Stadtrat zur Eindämmung der Unruhen nützlich wurden. Aufgrund der Loyalität der „vornehmen“ Zünfte war nun klar, daß die bedrohliche politische Agitation für eine Zunft Herrschaft in Nürnberg in den einflußreichsten Zünften keine soziale Basis hatte. Dementsprechend konnte der Stadtrat nun wieder offensiver, selbstbewußter und sicherer handeln. Am 9. Juni wurden in verlautbarten Mandaten die Stadtbürger zur Beachtung ihrer Bürgereide aufgerufen, die den Gehorsam gegenüber dem Stadtrat verlangten. Für Aufrührer wurden schwere Strafen angedroht und für die Denunziation von Aufrührern wurden Geldbelohnungen ausgesetzt sowie Geheimhaltung und Strafverschonung zugesagt.

Von großer Bedeutung für den Verlauf der Unruhen war die Haltung der lutherischen Geistlichen. Wie die Repräsentanten der „vornehmen“ Zünfte stellten sich die lutherischen Geistlichen auf die Seite des Stadtrats. Alle Versuche seitens der Protestbewegung, sie zu Fürsprechern zu gewinnen, scheiterten. Von den Kanzeln predigten sie mit ihrer theologischen, die kirchliche Reformation verkörpernden Autorität eine Auffassung des Evangeliums, die der Berufung aufs göttliche Recht der Evangelien durch die Protestbewegung die Legitimität entzog. Die lutherischen Geistlichen (Prädikanten) und der Stadtrat kooperierten eng. Übereinstimmend wurde von beiden öffentlich die „brüderliche Liebe“ als bürgerlicher Frieden, Eintracht und Gehorsam gegenüber der Obrigkeit ausgelegt. Die „Freiheit aus dem Glauben“ wurde als „Freiheit des Gewissens“, nicht aber als Freiheit in den äußerlichen, „weltlichen“, d.h. gesellschaftlichen Dingen eingeschärft. „Damit verlor die antiobrigkeitliche Bewegung viel von ihrem Schwung, sie konnte

⁵²¹ vgl. auch: Blickle, Peter: Die Reformation im Reich, 2000, S. 111

kaum noch mit einer absoluten und göttlichen Wahrheit für ihre Ziele kämpfen. Sie lief vielmehr Gefahr, als häretisch gebrandmarkt zu werden.“⁵²²

Beide Auslegungen, nämlich die „brüderliche Liebe“ („Nächstenliebe“) des Evangeliums als Bürgerfrieden und Gehorsam gegenüber der Obrigkeit sowie die „Freiheit im Glauben“ als auf den Glauben innerlich beschränkte „Freiheit im Gewissen“, die alle äußeren, d.h. politischen, sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse als feststehend hinnimmt, wurden nach 1526 auch in den lutherischen Visitations- und Kirchenordnungen aufgenommen, worin sie eine zentrale Rolle spielen. Wir werden in späteren Abschnitten darauf zurückkommen.

Wie schon besprochen, ist anzunehmen, daß der Stadtrat nur aus Rücksicht auf diese sozialen und politischen Unruhen vom Mai bis Juli 1524 der Einführung evangelischer Gottesdienstformen mit der Abschaffung des Meßkanons, die Anfang Juni 1524 die beiden Pröpste der Stadtpfarrkirchen veranlaßt hatten, nach anfänglicher Ablehnung schließlich zustimmte. Diese Zustimmung war aus dem Kalkül geschehen, sich die politische Loyalität der lutherischen Geistlichen für die Abwehr der Unruhen zu erhalten. Die Einführung reformatorischer Maßnahmen trug außerdem insgesamt zur politischen Beruhigung bei. Aus der Sicht des Stadtrats war die Einführung der Reformation ein politisches Mittel und Kalkül zur Stabilisierung der ins Sozialpolitische und Sozialrevolutionäre drängenden reformatorischen Bewegung des „Gemeinen Mannes“, der Stadtbürger und Bauern.

Die politischen Unruhen von 1524 in Nürnberg kamen schließlich zum Erliegen, als der Stadtrat zur abschreckenden Wirkung am 30. Juni zwei Führer der Protestbewegung aus Nürnberg verbannen und am 5. Juli zwei andre Führer der Protestbewegung, den Tuchknappen Hans von Nürnberg und den Wirt Hans Aberhan, auf dem Rabenstein öffentlich hinrichten ließ. Am 20. August 1524 ließ der Stadtrat die Bürger Nürnbergs neu auf die Bürgereide einschwören.

4.1.4 Die Sozialstruktur Nürnbergs

Das von der Stadt Nürnberg beherrschte umliegende Landgebiet, zahlreiche Dörfer und einige landsässige Kleinstädte umfassend, zählte zur damaligen Zeit zu den größten reichsstädtischen Landgebieten, vergleichbar den ausgedehnten Territorien der Reichsstädte Ulm oder Rothenburg. Das Landgebiet hatte große Bedeutung für die Versorgung Nürnbergs mit Lebensmitteln, Holz und Rohstoffen, das – zur Zeit der Reformation – mit seinen rd. 40 000 (vielleicht auch 50 000⁵²³) Einwohnern neben Köln und Augsburg zu den größten deutschen Städten gehörte. Neben Augsburg und

⁵²² Schmidt, Heinrich Richard: Reichsstädte, Reich und Reformation, 1986, S. 160

⁵²³ vgl. Schindling, Anton: Nürnberg. In: Schindling, A.; Ziegler, W. (Hgg.): Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Bd. 1, 1990, S. 33

Ulm, ferner auch Köln, Straßburg und Frankfurt/M. war Nürnberg zur Zeit der Reformation als Gewerbe- und Handelszentrum sowie als Kapitalmarkt und Messestadt eine der führenden, mächtigsten Wirtschaftsmetropolen im Deutschen Reich.⁵²⁴

Die Grundlage der mächtigen wirtschaftlichen Stellung Nürnbergs bildete einerseits die großgewerbliche Produktion in der Metallverarbeitung (Eisen- und Messingverarbeitung, Feinmechanik, Waffenherstellung) und in der Textilerzeugung und andererseits der Fernhandel, in dem Nürnberger Handelsfirmen den Absatz der Nürnberger Gewerbeprodukte in alle europäischen Gebiete, besonders aber in den Mittelmeerraum und bald zunehmend über Antwerpen nach Übersee betrieben. Nürnberg verfügte dementsprechend über eine große, stark gegliederte Handwerkerschaft.

Handwerksmeister und Kaufleute bildeten die in Nürnberg relativ große soziale „*Mittelschicht*“. Diese hatten das „volle“ Bürgerrecht inne, das den umfassenden Rechtsschutz durch die Stadt, festes Bleiberecht und die zunftgebundene, aber selbständige wirtschaftliche Betätigung im Stadtgebiet als Handwerker und Kaufmann sicherte. Zur Reformationszeit liegen uns keine Angaben zur Größe der „*Mittelschicht*“ vor. 1541 und 1570 sollen beim Einzug des Kaisers rund 5000 Handwerksmeister Spalier gestanden haben.⁵²⁵ 1561 war rund die Hälfte aller Haushaltungen in der Stadt Nürnberg ein Haushalt einer Handwerkerfamilie, wobei aber der Anteil der Meisterhaushalte daran nicht bekannt ist. Eine Meisterliste von 1621 nennt rd. 3700 Handwerksmeister in Nürnberg.

Insbesondere in der Metallverarbeitung war das Verlagssystem üblich, so daß viele der Handwerksmeister bei nur relativ geringem Einkommen im Auftrag von einigen wenigen Verlegern, reichen Handwerksmeistern und Händlern, arbeiteten. Das soziale Gefälle war dadurch selbst innerhalb der Zünfte und zwischen den Handwerksmeistern sehr stark. Es gab zahlreiche Handwerksmeister, die, obwohl sie durch das volle städtische Bürgerrecht und durch ihre Zunftmitgliedschaft privilegiert waren, mit ihren Familien materiell am Rande der Armut lebten.

Die „obere *Unterschicht*“ bildete die große Mehrheit der Stadtbevölkerung Nürnbergs. Dazu gehörten die Handwerkergehilfen, die Kaufmannsgehilfen und Dienstboten, ferner die niederen städtischen Angestellten und Arbeiter sowie ferner die reine Lohnarbeit verrichtenden Stückwerker, Tagelöhner und Gelegenheitsarbeiter. Diese Sozialgruppen der „oberen *Unterschicht*“ besaßen lediglich ein „kleines“, eingeschränktes Bürgerrecht. Unter ihnen bildeten in Nürnberg die Stückwerker die größte Gruppe, deren Anteil an der erwerbstätigen Bevölkerung Nürnbergs insgesamt möglicherweise bei rd. 30 %

⁵²⁴ vgl. dazu die früheren Kapitel 1.5 Wirtschaftliche Entwicklung und Strukturen und die Eroberung Amerikas, S. 33 ff., und 1.1 Demographie, Urbanisierung, S. 15 ff., der vorliegenden Arbeit

⁵²⁵ vgl. Endres, Rudolf: Sozialstruktur Nürnbergs. In: Nürnberg. Geschichte einer europäischen Stadt. hg. v. Gerhard Pfeiffer, 1971, S. 197

gelegen hat.⁵²⁶ Die „Stückwerkerei“, d.h. die von gelernten Handwerkergelesen *außerhalb eines* eigentlichen *Gesellenverhältnisses* zu einem Meister ausgeführte *Produktion nach Stück- und Akkordlohn* für einen Meister *in dessen Werkstatt*, war seit Mitte des 15. Jahrhunderts in Nürnberg verbreitet.⁵²⁷ Die „Stückwerkerei“ war also reine Lohnarbeit.

Das Einkommen der „oberen *Unterschicht*“ war gering, erlaubte nur den allernötigsten Konsum und keine Vermögensbildung und nötigte in aller Regel Ehefrauen und Kinder zum zusätzlichen Mitverdienst. Auftretende Wirtschaftskrisen drückten diese sozialen Schichten oder Teile von ihr schnell unter wirtschaftliche Existenzminimum. Die Stadt Nürnberg finanzierte in solchen Fällen, im Interesse der Sicherung des sozialen Friedens, öffentliche Sozialhilfe, durch Ausgabe von Brot oder Getreide kostenlos oder zu niedrigsten Preisen. In besonderen Notzeiten versorgte Nürnberg 13 000 bis 15 000 Bedürftige auf diese Weise.⁵²⁸ Die öffentliche Sozialfürsorge Nürnbergs war, im Vergleich zu anderen Städten, besonders gut ausgebaut.

Zur sozialen „*Unterschicht*“ zählten die sog. „unehrlichen“ Berufe (Dirnen, Bader, Totengräber, Abortreiniger, Folterknechte und Henker) sowie die Schicht der eigentlichen Armut (Kranke, Sieche, Behinderte, Obdachlose, Arbeitslose, Arbeitsunfähige). Die Armen wurden vor der Reformation von den zahlreichen karitativen, kirchlichen Stiftungen und seit der Reformation aus dem städtischen „Gemeinen Kasten“ („Großes Almosen“) notdürftig versorgt. Eine weitere Lebensgrundlage der Armen bildete der Bettel, der unterm Einfluß der Ideen von Humanismus und Reformation von der Stadt – etwa bei der Einführung des „Gemeinen Kastens“ im Jahr 1523 – zeitweilig verboten, aber aufgrund des sozialen Problemdrucks und der Mißbilligung der Bettelverbote durch die Bevölkerung doch immer wieder erneut gestattet wurde. Die Bettelei wurde von der Stadt kontrolliert, indem sie Bettelkonzessionen, die zur Bettelei berechtigten, ausstellte. Stadtfremde Bettler durften nur längsten 3 Tage in der Stadt bleiben und hatten eine höhere Gebühr für die Bettelkonzession zu entrichten. Die Stadt entzog Bettlern das Fürsorgerecht für ihre Kinder und gab diese Kinder zu Handwerkerfamilien in die Lehre. Die medizinische Versorgung war für die Armen kostenlos, bei den von der Stadt angestellten Ärzten, Apothekern, Hebammen und in den städtischen (früher meist kirchlichen) Spitälern und Siechenhäusern.

Erst im Jahr 1562 wurden im Zuge der Reformation, auf den Druck der lutherischen Prediger hin, alle Bordelle in Nürnberg geschlossen. Prostitution galt als „unehrlicher“ Beruf, hatte ein äußerst geringes soziales Ansehen, gleich den andren verfemten Berufen wie Totengräber, Folterknecht, Henker, Abortreiniger, aber auch Bader (die im übrigen auch als Heilgehilfen und im städtischen Feuerschutz tätig waren). Prostituierte durften nicht verheiratet sein

526 vgl. Kellenbenz, Hermann: [Nürnbergs] Wirtschaftsleben im Zeitalter der Reformation. In: Nürnberg. Geschichte einer europäischen Stadt. hg. v. Gerhard Pfeiffer, 1971, S. 186

527 vgl. Kellenbenz, Hermann: [Nürnbergs] Gewerbe und Handel am Ausgang des Mittelalters. In: Nürnberg. Geschichte einer europäischen Stadt. hg. v. Gerhard Pfeiffer, 1971, S. 177

528 vgl. Endres, Rudolf: Sozialstruktur Nürnbergs. In: Nürnberg. Geschichte einer europäischen Stadt. hg. v. Gerhard Pfeiffer, 1971, S. 199

und nicht von einem Bürger (Vollbürger) abstammen. Andererseits – man möchte sagen: selbstverständlich – wurden Prostituierte zu Patrizierhochzeiten und zu Tanzveranstaltungen der hohen Nürnberger Gesellschaft auf dem Rathaus, die einfachen Bürgern und Stadtbewohnern unzugänglich waren, eingeladen. Und ebenso wurde der Empfang von hohen politischen Gästen auch mit dem Besuch von Bordellen vergütet. Etwa 1470 hatte der Nürnberger Stadtrat eine Ordnung erlassen, die Prostituierte vor Verkauf, Verpfändung und anderer Ausbeutung durch ihre „Wirte“ schützte. Interessant ist ferner die Tatsache, daß jeder Mann, der eine Prostituierte heiratete (was ihr Ausscheiden aus der Prostitution erforderte), vom Nürnberger Stadtrat das Bürgerrecht geschenkt bekam.⁵²⁹ Für arme Handwerksgesellen war dies eine der ganz wenigen Möglichkeiten, die Einbürgerung in Nürnberg zu erlangen, wie dies andererseits nicht die Beseitigung von Prostitution, sondern die Herbeiführung oder Abwälzung von sozialer Sicherung, vor allem auch hinsichtlich des Alterns, für die Prostituierten bezweckte.

Überhaupt fehlt, das läßt sich an dieser Stelle sagen, eine materielle Soziologie der Sexualität für die Geschichte der Reformation, ein Thema, das in der Reformation eine Rolle spielte, wie die strikte und zugleich vehemente Verwerfung des Konkubinenwesens bei Geistlichen durch die Reformation zeigt. Auch in einer Übersetzung einer englischen Reformationsschrift, die Sebastian Franck im Jahr 1529 publizierte, wird sehr emotional (weniger moralisch, mehr aus einem Empfinden sozialer Ungerechtigkeit) angesprochen, daß in der Zeit vor der Reformation zahlreiche Geistliche willens und materiell in der Lage waren, und zwar ganz außerhalb gewerblicher Prostitution, durch eine Zahlung, die ein Vielfaches der durchschnittlichen Tageseinkünfte der unteren Sozialschichten ausmachte, sich Frauen sexuell gefügig zu machen. Eine materielle Soziologie der Sexualität wäre anders zu konzipieren als eine Moralgeschichte.

Im Jahr 1348 hatte es in Nürnberg eine Zunftrevolution gegeben, in der das Stadtreghment gewaltsam gestürzt und dann allein von den Zünften gebildet wurde. Längst aber hatte das Patriziat das Stadtreghment zurückgewonnen. Nürnberg hatte zur Zeit der Reformation, wie Frankfurt/M. und Rothenburg, eine rein patrizische Stadtreghierung, an der die Zünfte keinerlei Mitwirkung hatten.⁵³⁰ Zwar wurde der Akt der politischen Bestätigung des vom Patriziat gewählten Stadtrats durch die Versammlung der Stadtbürger, d.h. der Vollbürger, zu denen alle Handwerksmeister zählten, formell beibehalten, tatsächlich aber war diese Wahlbestätigung durch die Bürgerversammlung nur noch einseitig ein Akt der eidlichen Verpflichtung der Vollbürger auf den patrizischen Stadtrat. Selbst die sonst häufige Selbstverwaltung der Zünfte bestand in Nürnberg nicht. Die Zünfte standen unter strenger Aufsicht des patrizischen Stadtrats. Dementsprechend organisierten der Stadtrat und die von ihm repräsentierten patrizischen Kaufmannsfamilien, die gewerbliche

⁵²⁹ Endres, Rudolf: Sozialstruktur Nürnbergs. In: Nürnberg. Geschichte einer europäischen Stadt. hg. v. Gerhard Pfeiffer, 1971, S. 199

⁵³⁰ vgl. Schindling, Anton: Nürnberg. In: Schindling, A.; Ziegler, W. (Hgg.): Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Bd. 1, 1990, S. 33

Produktion in Nürnberg, nicht aber die Zünfte.⁵³¹ Nach Bedarf und Konjunktur setzte der Stadtrat die Zahl der Neuzulassungen von Handwerkern, von Lehrlingen und Gesellen fest. Neue Gewerbe wurden im Interesse des Handels der patrizischen Kaufmannsfamilien vom Stadtrat angesiedelt, z.B. schwäbische Barchentweber in den Jahren 1486/89, für die der Stadtrat eigene Häuser errichten ließ. Ein gut organisierter, städtischer Kontrollapparat für die gewerbliche Produktion sicherte die für den Handel gewünschte Qualität der Gewerbeproduktion.

Im Jahr 1521, interessanterweise also in zeitlicher Parallele mit dem Reformationsbeginn, wurde von einer Kommission des Stadtrats das sog. „Tanzstatut“ festgelegt, eine amtliche Liste der Nürnberger Familien, die künftig allein zum Tanz auf dem Rathaus zugelassen werden sollten. Nur diese Familien war ratsfähig, das heißt, nur Mitglieder dieser Familien konnten in den Stadtrat gewählt werden. Die im „Tanzstatut“ genannten 42 Familien bildeten das *Patriziat* von Nürnberg, darunter die Familien Pirkheimer, Paumgartner, Imhoff und Welser. Mit dem „Tanzstatut“ schloß sich das Nürnberger Patriziat zu einer starren sozialen Kaste ab. Nur drei Familien gelang später noch die Neuaufnahme ins Patriziat, davon wurden zwei gerichtsfähig (Zulassung zu Ämtern der Stadtgerichte) und nur eine ratsfähig. Das Patriziat stellte also ausschließlich nicht nur den Stadtrat, sondern auch die Stadtrichter.

Die patrizischen Familien Nürnbergs entstammten alle der Kaufmannschaft, nur eine einzige der Handwerkerschaft. Es waren die Patrizierfamilien, die den Fernhandel Nürnbergs betrieben. Wie schon früher in dieser Arbeit beschrieben, orientierten sich die Patrizierfamilien in ihren Lebensformen am Adel. Ein Beispiel hierfür ist die modische Nachahmung des ritterlichen Turnierstechens durch die Patriziersöhne, das „Gesellenstechen“. Durch Heirat, große Geldzahlungen oder wirtschaftliche, politische und soziale Verdienste beim Kaiser versuchten Patrizierfamilien die Nobilitierung zum Adelsstand zu erwerben. 15 Nürnberger Patrizierfamilien erreichten unter Kaiser Karl V. die Aufnahme in den Adel oder die Besserung ihres Wappens. Dementsprechend wurde das geburtsständische Prinzip, das für den Adel galt, auch vom Patriziat, sozial und politisch, immer rigider vertreten. Das Nürnberger Patriziat war folglich zur Zeit der Reformation eine „stadtadelige Kaste“, „stets darauf bedacht, ihre ständische Qualität zu erhalten und auszubauen“.⁵³² In diese Zeit fällt auch, nach antikem Vorbild, die Einführung der offiziellen Bezeichnung „die Herren Patricii“.

Die politisch ratsfähigen Patrizier bildeten die Spitze der wirtschaftlichen und sozialen „*Oberschicht*“ in Nürnberg. Zur „*Oberschicht*“ zählten weiter die sog. „*ehrbaren*“ *Familien*, d.h. die nicht dem Patriziat angehörigen reichen Kaufmanns- und Handwerkerfamilien sowie andererseits Juristen, Beamte, Ärzte, Künstler und hochgestellte Geistliche, die freilich meist ebenso, aber

⁵³¹ vgl. Kellenbenz, Hermann: [Nürnberg]s Gewerbe und Handel am Ausgang des Mittelalters. In: Nürnberg, 1971, S. 176

⁵³² Endres, Rudolf: Sozialstruktur Nürnbergs. In: Nürnberg, 1971, S. 196

nicht immer, aus den wirtschaftlichen Oberschichten stammten. Die Zahl der „ehrbaren“ Familien in Nürnberg lag bei rd. 300 bis 400. Ausschließlich Angehörige dieser Familien wurden vom Stadtrat in den „Großen Rat“ Nürnbergs berufen, dessen Mitglieder darum die „Genannten“ des Großen Rats hießen. Der Große Rat wurde nur gelegentlich vom Stadtrat herangezogen, zur Beratung und Legitimierung politischer Entscheidungen oder zur Organisierung weiterer Unterstützung für Ratsmaßnahmen. Zwischen patrizischen und ehrbaren Familien bestand engerer gesellschaftlicher Austausch und Konnubium. Nach einer Schätzung des Stadtrats im Jahr 1568 lag der Anteil der reichen Oberschicht in Nürnberg, die weitgehend mit den patrizischen und „ehrbaren“ Familien identisch war, bei etwa 6 - 8 % der Gesamtbevölkerung. Um 1500 bestand die wirtschaftliche Oberschicht mit großen Vermögen in Nürnberg also aus insgesamt rd. 450 Familien.

Zur Zeit der Reformation gab es keine jüdische Gemeinde in Nürnberg. 1498 hatte der Nürnberger Stadtrat die Ausweisung der rd. 200 Nürnberger Juden aus dem Stadt- und Landgebiet bei Kaiser Maximilian I. durchgesetzt. Es bedurfte der Zustimmung des Kaisers, da die Juden nicht dem städtischen Herrschaftsverband angehörten, also weder Bürger noch Untertanen der Stadt, sondern direkte Untertanen des Kaisers waren. Sie hatten den Rechtsstand „kaiserlicher Kammerknechte“. Im Jahr 1473 hatte der habsburgische Kaiser Friedrich III., der Vater Kaiser Maximilians, die Nürnberger Forderung nach Vertreibung der Juden abgelehnt. Anders als 1348/49 wurden bei der Judenvertreibung 1498/99 vom Nürnberger Stadtrat keine Pogrome zugelassen. Die zur Auswanderung gezwungenen Nürnberger Juden gingen nach Prag, Frankfurt/M. oder ins nahe gelegene, fränkische Höchstädt an d. Aisch (40 km nördlich von Nürnberg). Mit der Vertreibung wurden die Liegenschaften der jüdischen Bevölkerung (Synagoge, Wohnungen, usw.) enteignet und von der Stadt Nürnberg mit einem hohen Ablösebetrag dem Kaiser abgekauft.⁵³³ Von den 18 jüdischen Gemeinden in deutschen Reichsstädten war die in Nürnberg nach Worms und Frankfurt/M. die wichtigste gewesen.

Ganz im Gegensatz zum Antisemitismus des späten Martin Luther war der führende Nürnberger Reformator, Andreas Osiander, sehr positiv am Judentum, an jüdischer Theologie und Gelehrsamkeit interessiert. Diese positive Haltung Osianders zum Judentum, auch gegen Luthers spätere Entwicklung, hatte ihre Wurzeln im Humanismus, vor allem war sie aus Osianders starker Beeinflussung durch die synkretistische Religionsphilosophie der platonischen Florentiner Akademie und Johannes Reuchlins entstanden. 1529 veröffentlichte Osiander, der Kontakte zu jüdischen Gelehrten bis hin nach Venedig pflegte, in Nürnberg ein Gutachten, worin er antijüdische Vorurteile und die Judenpogrome verurteilte und den Zusammenhang zwischen Pogromen und finanzieller Verschuldung von Christen ansprach.⁵³⁴ Aber auch Osiander, trotz seiner Verdienste und seines Ansehens, blieb es vom Stadtrat verwehrt, einen gelehrten Juden nach Nürnberg zu holen. Osiander hatte dies

⁵³³ vgl. Endres, Rudolf: Sozialstruktur Nürnbergs. In: Nürnberg, 1971, S. 195

⁵³⁴ vgl. Seebass, Gottfried: Das reformatorische Werk des Andreas Osiander, 1967, S. 81 ff.

versucht, um sein Studium des Aramäischen, das Hebräische hatte er sich als gelehrter Humanist neben dem klassischen Latein und dem Altgriechischen bereits bei seinem Studium in Ingolstadt angeeignet, verbessern zu können.

4.1.5 Nürnberg im Bauernkrieg im Jahr 1525

Auf dem Nürnberger Territorium kam es im Jahr 1525 zu keinem Ausbruch des Bauernkriegs, obwohl, wie wir sahen, die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse Nürnbergs für die damalige Zeit höchst fortgeschritten waren. Es kam auch nicht, wie in zahlreichen größeren Städten im Jahr 1525 (u.a. in Frankfurt/M., Köln, Worms, Speyer, Münster, Osnabrück und Danzig)⁵³⁵, zu einer eigenständigen Stadtrevolution, obschon mehr als ein Drittel der Nürnberger Erwerbsbevölkerung in reiner Lohnarbeit stand und obschon die Zünfte vom Stadtre Regiment ausgeschlossen waren. Der Bauernkrieg hatte aber im April 1525 auf Franken und direkt auf Nachbargebiete Nürnbergs übergreifen, so daß auch in Nürnberg soziale und politische Unruhen entstanden und ein Ausbruch des Bauernkriegs oder eine Stadtrevolte auch hier möglich und nahe schien.

Wie schon 1524 waren es vor allem wieder die Bauern der Nürnberger Landgebiete und die städtischen Handwerker, die die Proteste und Unruhen vorantrugen. Forderungen nach wirtschaftlicher und steuerlicher Entlastung, darunter die Abschaffung des Zehnten, wurden gestellt. Die Ansprüche wurden wiederum reformatorisch gerechtfertigt, d.h. mit dem Verweis auf die göttliche Gerechtigkeit und die „brüderliche Liebe“ im Evangelium.

Der Nürnberger Stadtrat reagierte damit, daß er Kontakte und Verbindungen zu den fränkischen Bauernhaufen untersagte und zu verhindern versuchte. Die Teilnahme an auswärtigen Bauernversammlungen wurde vom Stadtrat verboten. Anführer der Protestbewegung ließ der Stadtrat inhaftieren. Am 19. April 1525 wandte sich der Stadtrat an die „Genannten“ des Großen Rats, am 20. April an die ländlichen Untertanen, am 21. April an die städtischen Viertelmeister und Hauptleute, um Loyalität und Gehorsam einzufordern.⁵³⁶

Taktisch nahm der Nürnberger Stadtrat im Bauernkrieg eine neutrale Haltung ein, um den anfangs erfolgreichen fränkischen Bauernhaufen keinen Anlaß zu bieten, nach Nürnberg einzufallen und das Stadtre Regiment zu stürzen, und um die Bauern Nürnbergs nicht zu provozieren. Faktisch aber wurde der Bauernaufstand vom patrizischen Stadtrat als ernste Bedrohung der eigenen politischen und sozialen Stellung und Herrschaft bewertet, auf die er unter anderen gesellschaftlichen Kräfteverhältnissen selbst offensiv mit militärischer

⁵³⁵ vgl. u.a.: Rammstedt, Otthein: Stadtunruhen 1525. In: Wehler, Hans-Ulrich (Hg.): Der deutsche Bauernkrieg 1524 - 1526. Göttingen, 1975, S. 239 ff.

⁵³⁶ vgl. Schmidt, Heinrich Richard: Reichsstädte, Reich und Reformation, 1986, S. 168 f.

Unterdrückung reagiert hätte. Insgeheim unterstützte daher der Nürnberger Stadtrat die gegen die aufständischen Bauern aufgestellten Truppen des Schwäbischen Bundes, dem Nürnberg vertraglich angehörte. Und mehrmals suchte der Stadtrat um das Eingreifen dieser Truppen für Nürnberg an.⁵³⁷ Allerdings nahm Nürnberg, das vom Bauernkrieg verschont blieb, nach dem Ende des Kriegs bei der Bestrafung der Aufständischen eine maßvolle und mäßige Haltung ein.

Am 13. Mai 1525 traf eine Abordnung der aufständischen Bauernhaufen aus den umliegenden fränkischen Territorien in Nürnberg zu Verhandlungen ein. Der Stadtrat verweigerte jede aktive Unterstützung der aufständischen Bauern, erlaubte aber die Verproviantierung der Bauernarmee. Andererseits reagierte der Stadtrat daraufhin innenpolitisch mit zwei spürbaren Reformen des städtischen Abgabe- und Steuerwesens, um diese Zuspitzung der Lage abzuwenden. Zehn Tage nach dem Auftreten der Delegation der fränkischen Bauernarmee ordnete der Stadtrat die Abschaffung von Teilen des Zehnten (des „blutigen“ und „kleinen“ Zehnten) an, was einen Teil der Forderungen der Nürnberger Bauern erfüllte.⁵³⁸ In ausgerufenen und plakatierten Proklamationen wurde die Teilabschaffung des Zehnten bekanntgegeben.

Am 2. Juni 1525, genau am Tag der Schlacht von Königshofen, in der die fränkischen Bauernhaufen entscheidend unterlagen, wurden vom Stadtrat weitere Erleichterungen beim Abgaben- und Steuersystem angeordnet und bekanntgegeben, die insbesondere die unteren Sozialschichten Nürnbergs entlasteten. Der Erwerb von Häusern und Grundstücken wurde erleichtert, der „ewige Zins“ auf Immobilien beseitigt sowie das große Marktungeld, bisher von jedem Haushalt an die Stadt zu entrichten, die Stolgebühren für kirchliche Amtshandlungen und die Besteuerung der niedrigen Einkommen ganz abgeschafft. Außerdem wurde für arme Handwerker die kostenlose Zuteilung von Getreide bei gravierenden Preisteuerungen angekündigt. Eine endgültige Beruhigung der Lage in Nürnberg trat aber erst zu dem Zeitpunkt ein, als die militärischen Niederlagen der Bauernheere als nicht mehr nur vorläufige, sondern als endgültige Niederlagen erkennbar wurden.

Zeitgleich mit dem Bauernkrieg kam es in Nürnberg zur konsequenten Durchführung der evangelischen Kirchenreformation. Bis dahin bestand die Kirchenreform nur darin, daß es neben der altgläubigen auch evangelische Predigt und daß es neben der altgläubigen Messe seit 1524 evangelische Gottesdienstformen gab. Zur Zeit des Bauernkriegs begann nun erst die eigentliche *institutionelle* Durchsetzung der Reformation in Nürnberg. Es kann als sicher gelten, daß die institutionellen Maßnahmen zur Einführung der Reformation sehr wesentlich zur Dämpfung der politischen und sozialen Spannungen in Nürnberg während des Bauernkriegs beitrugen, da ja die Durchsetzung der Reformation ein Anlaß und Motiv des Bauernkriegs war.

⁵³⁷ vgl. Pfeiffer, Gerhard: Sozialrevolutionäre, spiritualistische und schulreformerische Bestrebungen. In: Nürnberg. Geschichte einer europäischen Stadt. hg. v. Gerhard Pfeiffer, 1971, S. 156

⁵³⁸ vgl. Pfeiffer, Gerhard: Sozialrevolutionäre, spiritualistische und schulreformerische Bestrebungen. In: Nürnberg, 1971, S. 156

Auch wenn die Planung des Nürnberger Religionsgesprächs bereits Ende 1524 begann, so ist doch die zeitliche Parallelität von Bauernkrieg und evangelischer Kirchenreform so markant, daß ein direkter Zusammenhang zwischen beidem angenommen werden muß.

Wie schon in einem früheren Abschnitt dargelegt, wurde in Nürnberg vom 3. bis 14. März 1525 ein „Religionsgespräch“, eine öffentliche Disputation zwischen altgläubigem und evangelischem Kirchenlager abgehalten, das der Stadtrat zugunsten der lutherischen Reformation entschied. Darauf erfolgte unmittelbar das Verbot der katholischen Predigt und Beichte in Nürnberg, sodann im April 1525 das Verbot der katholischen Messe, darauf im Mai die rechtliche Gleichstellung der Weltgeistlichen mit den Stadtbürgern (ihre Egalisierung durch „Einbürgerung“ in den Stadtverband) und das Verbot des Konkubinenwesens bei Geistlichen; sodann im Juni die verbindliche Einführung der lutherischen Gottesdienstordnung in allen Kirchen in der Stadt und auf dem Land Nürnbergs und die erhebliche Einschränkung der Rechte der altgläubig bleibenden Klöster (u.a. das Verbot der Ordenstracht) und im Mai, Juni und Juli 1525 die Auflösung einiger Klöster und die Zuführung dieser Klostervermögen in den „Gemeinen Kasten“.⁵³⁹

Wie bei den sozialen Unruhen im Jahr 1524 so stellten sich auch während des Bauernkriegs die lutherischen Geistlichen Nürnbergs auf die Seite des Stadtrats. Mit ihrer reformatorischen und institutionellen Autorität und mit den überlegenen und privilegierten Wirkungsmöglichkeiten, die eine große, von der politischen Herrschaft gewährleistete Institution wie die Nürnberger Kirche bot, versuchten sie, den revoltierenden Bauern und Handwerkern die wirkungsmächtige Berufung aufs christliche Evangelium zu nehmen, die den Bauernkrieg nicht nur als Verwirklichung göttlichen Rechts, sondern, um es deutlicher zu sagen, als *konsequente Verwirklichung des Evangeliums und der Reformation* erscheinen ließ.⁵⁴⁰

Wiederum standen die beiden theologischen Begriffe der „*brüderlichen Liebe*“ des Evangeliums und der christlichen „*Freiheit im Glauben*“ im Vordergrund der theologisch-religiösen Kontroverse und der mäßigen Beeinflussung durch die lutherischen Geistlichen. (Wie schon oben gesagt, werden diese beiden Begriffe auch später im Spiritualismus Francks von zentraler Bedeutung sein.)

Die lutherischen Prediger deuteten die christliche „*Freiheit im Glauben*“ in dem (bei Luther fundierten) Doppelsinn, daß sie allein „geistliche“ Freiheit im Glauben bedeutet, während sie für den „weltlichen“ Bereich, d.h. für das politische und soziale Leben, meint, sich als „Knecht“, nämlich selbstlos und uneigennützig in den Dienst am Nächsten und an der Gemeinschaft zu stellen, worin die christliche „*Liebe*“ besteht. „Das ist unsre wahre Freiheit, dieweil

⁵³⁹ vgl. das Kapitel 4.1.1 Die Reformation in Nürnberg (bis 1526), S. 149 ff., in der vorliegenden Arbeit

⁵⁴⁰ Es geht hier um eine empirische Feststellung der sozialen Tatsache, daß die aufständischen Bauern der Ansicht waren, sich zu Recht auf das Evangelium und die Reformation zu berufen. Die Frage, ob Luther von den Bauern *mißverstanden* wurde, wäre eine normative Frage. Die Frage, inwiefern ihre Auffassungen von der Lehre Luthers mitgeprägt wurden und inwiefern sie davon abwichen, ist hingegen für die sachliche Analyse und das sachliche Verständnis der Reformation wiederum wichtig.

wir durch Christus frei sind und über alle Dinge Macht haben, daß wir nun das tun, was den Nächsten bessert und ihm nicht ein Ärgernis ist; denn die Liebe sucht nichts Eigenes.“⁵⁴¹ Die christliche „Freiheit aus dem Glauben“ erweist sich in der „brüderlichen Liebe“, die in ihrer Erfüllung uneigennützig ist, indem sie der Besserung des Nächsten dient, aber jedes „Ärgernis“ für einen Nächsten und Bruder vermeidet.

Die Aussage, daß christliche „Liebe“ jedes „Ärgernis“ vermeidet, hat hier wesentlich auch *politische* Bedeutung. Aufruhr ist ein solches „Ärgernis“ und mißachtet daher, in dieser Denkfolge, die „brüderliche Liebe“. Dieser Zusammenhang wird noch deutlicher dadurch, daß dieser Bestimmung der „brüderlichen Liebe“ in der lutherischen Argumentation dieser Zeit oft unmittelbar die Forderung des Gehorsams gegenüber der weltlichen Obrigkeit nachfolgt. Da die „weltliche“, d.h. die bestehende politische und soziale Ordnung eine zwar äußerliche, aber eine von Gott gewollte Ordnung darstellt, besteht die „brüderliche Liebe“ gerade auch im „selbstlosen“ Gehorsam gegenüber der „Obrigkeit“ und in der Anerkennung des alleinigen Rechts der Obrigkeit, die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse zu regieren und zu gestalten.

Diese theologischen Deutungen seitens der lutherischen Theologen stellten in Nürnberg eine Stützung des patrizischen Stadtrats und eine Abwehr der politischen und sozialen Proteste der Bauern und Handwerker dar. Auch der Stadtrat selbst, zweifellos abgestimmt mit seinen lutherischen Theologen, brachte diese für ihn politisch so wertvollen theologischen Argumente in seinen Proklamationen und Schriftstücken vor.⁵⁴² Das Luthertum erwies sich im Bauernkrieg in Nürnberg wie anderswo als verlässliche Partei der bestehenden politischen Herrschaft.

Um diese lutherische Deutung und theologische Argumentation weiter zu belegen, betrachten wir eine Anordnung der Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach vom 30. August 1525.⁵⁴³ Da die Markgrafschaft vom Bauernkrieg direkt betroffen war, gibt uns dieses lutherische Dokument zusätzlichen Aufschluß über den Stellenwert des Begriffs der christlichen „Freiheit im Glauben“ und der „brüderlichen Liebe“ zur Zeit des Bauernkriegs. Auch in dieser Anordnung der Markgrafschaft bildet die Auslegung der christlichen „Freiheit im Glauben“ und der „brüderlichen Liebe“ (der Nächstenliebe) auf den Gehorsam zur Obrigkeit das Hauptthema.

In der markgräflichen Anordnung unmittelbar nach dem Bauernkrieg heißt es: Es ist den Predigern befohlen, daß „sie, wenn sie hinfort von christlicher

541 aus einer März/April 1525 gehaltenen und Anfang April 1525 gedruckten und verbreiteten Predigt Andreas Osianders, zitiert nach: Schmidt, Heinrich Richard: Reichsstädte, Reich und Reformation, 1986, S. 172: „Das ist unser rechte freyhait, dieweyl wir durch Christum erledigt sein und aller ding macht haben, das wir nun das thuon, was den nechsten bessert und nit ergert; dann die lieb sucht nit das ir.“ (eigene Übersetzung)

542 vgl. hierzu vor allem: Schmidt, Heinrich Richard: Reichsstädte, Reich und Reformation, 1986, S. 171 ff.

543 „Der Markgrafen Anzeigen 1525“ wird von Emil Sehling als Dokument der lutherischen Kirchenordnungen gewertet. Die Inhalte dieser markgräflichen Anzeige, die Art und Weise, wie darin über die Rechtfertigungslehre gesprochen wird, bestätigen diese Einordnung als lutherisches Kirchendokument. „Der Markgrafen Anzeigen 1525“, abgedruckt in: Sehling, Emil (Hg.): Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Bd. 11. Bayern. Teil 1: Franken, 1961, S. 84 ff.

Freiheit predigen, dem Volk jedesmal erklären und zeigen, was rechte, wahre christliche Freiheit ist [...] und daß also *christliche Freiheit im Geist und nicht im Fleisch*, im Gewissen innerlich und nicht äußerlich steht, auch eine Freiheit ist, Gutes und nicht Böses zu tun. [...] Ihr lieben Brüder, ihr seid zur Freiheit berufen; allein seht zu, daß ihr die Freiheit nicht zu einem Spielplatz des Fleisches werden lasset, *sondern daß durch die Liebe einer dem anderen diene*; denn alle Gesetze werden in einem Wort erfüllt, nämlich in dem: *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!* Und der heilige Petrus [...]: Seid Freie, aber nicht, als hättet ihr die Freiheit als Deckel [Bedeckung, Mantel, Bemäntelung] der Bosheit, sondern als Knechte Gottes.⁵⁴⁴

Hierauf folgt nun *unmittelbar* die Hervorkehrung des Gehorsams gegenüber der Obrigkeit als göttliches Gebot, wodurch der *Obrigkeitsgehorsam als der wesentliche Sinn der Nächstenliebe* („brüderlichen Liebe“) und damit der „Freiheit im Glauben“ sich darstellt. „Darum werden alle Untertanen durch Gott den Allmächtigen, seinen Sohn, unsern Herrn Jesus Christus, und seine heiligen Apostel an vielen Stellen [der Bibel] ermahnt und verpflichtet, der Obrigkeit Gehorsam zu sein. [...] Auch hat Christus [...] nicht nur befohlen, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist, sondern auch diese seine Lehre selbst [...] durch Taten gezeigt und bewiesen. Ebenso spricht der heilige Paulus in Römer 13. [...]: Jeder sei der Obrigkeit und Herrschergewalt untertänig; denn es gibt keine Herrschergewalt ohne Gottes Willen. Die Herrschergewalt [...] ist von Gott eingesetzt, also daß, wer der Herrschaft sich widersetzt, Gottes Ordnung widerstrebt.“⁵⁴⁵

Auf den Bauernkrieg wird in der markgräflichen Anordnung ausdrücklich Bezug genommen. Beispielsweise heißt es zum Schluß: „Aus solchen klaren, machtvollen Aussprüchen der heiligen, göttlichen Schrift wird deutlich, daß die *christliche Freiheit* nicht in der Abschaffung von Renten, Zinsen, Abgaben, Zehnten, Steuern, (Fron)Diensten und dergleichen anderen äußerlichen Bürden und Lasten (wie dies die Untertanen bezeichnen) besteht, sondern allein, wie zuvor gezeigt, eine innerliche, geistliche (geistige) Sache ist und daß alle Untertanen aller Obrigkeit in solchen rein zeitlichen (irdischen) Geschäften, Sachen und Geboten Gehorsam schuldig sind. Das sollen auch alle Prediger, wann immer sie von *christlicher Freiheit* predigen oder reden, dem Volk wahrheitsgetreu zeigen und erklären, damit sie nicht von rechter, wahrer, christlicher Freiheit des Geistes zu einer teuflischen, unchristlichen Freiheit des

544 Sehling, Emil, Evangel. Kirchenordnungen. Bd. 11, T. 1: Franken, S. 85 f.: Es ist den Predigern befohlen, daß „wenn sie hinfüro von christlicher freiheit predigen, das sie dem volk jedesmals [...] erkleren und anzeigen, was rechte, ware christliche freiheit ist [...] und das also christliche freiheit im geist und nit im fleisch, im gewissen innerlich und nit eußerlich stee, auch ein freiheit guts und nit böses zu tun sei. [...] Ir lieben brüder, ir seit zu der freiheit beruft; allein sehet zu, das ir die freiheit nit laßt ein raum werden dem fleisch, sunder durch die lieb diene einer dem andern; dann alle gesetzt werden in einem wort erfüllet, nemlich in dem: Hab deinen nechsten lieb als dich selbs! Und Sant Peter 1. Petri 2(16): Seit als die freien und nit, als hettet ir die freiheit zum deckel der boshait, sunder als die knecht Gottes.“ (Hervorheb. von mir; eigene Übersetzung)

545 Sehling, Emil, Evangel. Kirchenordnungen. Bd. 11, T. 1: Franken, S.86: „Darzu so werden alle undertanen durch Got den almechtigen, seinen einigen Sun, unsern Herrn Jesum Christum, und seine heilige apostel an vil orten so ernstlich ermant und verpflichtet, der oberkait gehorsam zu sein. [...] Auch [...] da Christus [...] nit allein bevolhen, dem kaiser zu geben, was des kaisers ist, und Got, was Gottes ist, sunder auch solche seine leer selbst [...] mit der tat erzeigt und bewiesen hat. So spricht Sant Pauls zun Römern am 13.(1-10): Jedermann sei undertening der obrigkait und gewalt; dann es ist kain gewalt on von Got. Die gewalt aber [...] ist von Got verordent, also das, wer sich wider die gewalt setzt, der widerstrebt Gottes ordnung.“ (eigene Übersetzung)

Fleischs verführt und dadurch um Seele, Leib, Leben, Ehre und Güter gebracht werden, wie dies leider in diesem Aufruhr vielfach geschehen ist.“⁵⁴⁶

Und eingangs der markgräflichen Anordnung heißt es vom Bauernkrieg: „Lieben getreuen, nachdem die *gewesen aufrurn* nit wenig aus ungeschickten, gotlosen predigen entstanden sind [...].“ Sowie an späterer Stelle: „Nachdem die *vergangen empörung und aufrurn* den merern tail durch ungelert und ungeschickte predig entstanden sind [...].“⁵⁴⁷

Die Anordnung, von Markgraf Kasimir und Markgraf Georg gemeinsam unterzeichnet, ist ein „Unterricht“, der festlegt, in welchem Sinn über die „Freiheit im Glauben“ und die „brüderliche Liebe“ fortan zu predigen war. Ausdrücklich wird jede evangelische Predigt, die von dieser Auslegung abweicht, als „aufrührerisch“ unter Strafe gestellt. Es „ist [...] der Herren Kasimir und Georg [...] Befehl und Meinung, daß [...] alle solche ungelehrte, „ungeschickte“ [unbefugte, nicht autorisierte, s. Fußnote zuvor], aufrührerische Prediger von Stund an beseitigt und in keinem Fall geduldet werden, sondern, wo man dieser einen oder mehrere (die öffentlich oder nachweislich wider das heilige Evangelium und die lauterer, klaren Worte Gottes aufrührerisch predigen) findet, daß sie von Stund an allerorts ins Gefängnis gebracht und nach ihrem Verschulden an Leib, Leben und Gütern oder mit Landesverweisung nach Entscheidung ihrer Fürstlichen Hoheit oder deren Hofmeister, Statthalter und Räte mit aller Strenge und ohne Nachsicht gestraft werden.“⁵⁴⁸

Im übrigen aber lehrt uns die markgräfliche Anordnung vom August 1525 auch noch, daß die Forderung nach den „*Früchten des Glaubens*“, d.h. nach der Notwendigkeit einer ethischen und tätigen Auswirkung des Glaubens, *keine* (wie oft in der Forschung zu Sebastian Franck behauptet wird) signifikante Formel der Vertreter der *radikalen Reformation* in ihrer Kritik des Luthertums und der lutherischen Rechtfertigungslehre war, sondern genauso oder vielmehr, gerade umgekehrt, *eine Formel des Luthertums zur Abwehr der radikalen Reformation* darstellte: Es soll „allen Predigern mit allem Ernst befohlen

⁵⁴⁶ Sehling, Emil, *Evangel. Kirchenordnungen*. Bd. 11, T. 1: Franken, S. 87: „Aus solchen klaren, gewaltigen sprüchen der heiligen götlichen schrift je lauter gnug angezeigt würd, das die *christlich freiheit nit in erledigung rent, zins, gült, zehent, steuer, dienst* oder andern der gleichen eußerlichen bürden und beschwerden (wie es die untertanen nennen) steet, sunder allein, wie vorgemelt, ein innerlich, geistlich ding ist und das alle untertan aller obrigkait in solchen zeitlichen gescheften, sachen und gepoten zu gehorsamen schuldig sein. Das sollen auch alle prediger, so oft sie von christenlicher freiheit predigen oder reden, dem volk getreulich anzeigen und erkleren, damit sie nit von rechter, warer, christlicher freiheit des geists in eine teuflische, unchristliche freiheit des fleischs verfürd und dadurch umb seel, leib, leben, er und gut bracht werden, als laider in *diser aufrur* vielfeltig geschehen ist.“ (Hervorheb. von mir; eigene Übersetzung)

⁵⁴⁷ Sehling, Emil, *Evangel. Kirchenordnungen*. Bd. 11, T. 1: Franken, S. 84 (Hervorheb. von mir) – Ich übersetze: „Liebe Getreuen, nachdem der vergangene Aufruhr nicht wenig aus ungeschicktem [durchaus in der heutigen Bedeutung von „ungeschickt“, wenig geübt, wenig bedacht, mißverständlich, unvorsichtig, aber auch in dem weiteren Sinne von: ungebührlich, unrichtig, unstatthaft, nicht ermächtigt bzw. autorisiert, unbefugt, ohne göttlichen, kirchlichen oder herrschaftlichen Auftrag bzw. Sendung], gottlosem Predigen entstanden ist, [...]“ – „Nachdem die vergangene Empörung und Aufruhr zum größten Teil durch ungelehrte, „ungeschickte“ Predigt entstanden ist [...].“

⁵⁴⁸ Sehling, Emil, *Evangel. Kirchenordnungen*. Bd. 11, T. 1: Franken, S. 85: Es „ist [...] herren Casimirn und herren Georgen [...] bevhl und mainung, das [...] alle solche ungelerte, ungeschickte, aufrürische prediger von stund an abgeschaft und kainswegs geduldet, sunder, wo man der einen oder mer (die öffentlich oder beweislich wider das heilig evangelion und lauter, klar wort Gottes aufrürisch predigten) betreten möge, das dieselben von stund an an einem jeden ort gefenklich angenummen und nach irem verschulden an leib, leben und gut oder mit verweisung des lands nach erkantnus irer Fürstlichen Gnaden oder derselben hofmaister, stathalter und rete ernstlich und unnachleßlich gestraft werden.“ (eigene Übersetzung)

werden und hiermit befohlen sein, daß sie, wenn sie predigen, der Glaube allein sei zur Seligkeit genug, stets erklären, daß *aus dem Glauben jederzeit rechte (von Gott gebotene), gute Werke gegen Gott und den Nächsten notwendig folgen müssen; denn wo diese guten Werke nicht folgen, da ist auch kein wahrer [...] Glaube.* Also, daß die rechten (von Gott gebotenen), guten Werke allzeit Früchte und Zeugnisse eines rechten, wahren, lebendigen, unverfälschten, liebevollen, wohltätigen Glaubens sind und keins ohne das andere bestehen kann.“⁵⁴⁹ Diese Forderung nach den „Früchten des Glaubens“ enthalten überdies auch die lutherischen Kirchendokumente nach 1526, bei der „Predigt des Gesetzes“, wie wir sehen werden.

4.1.6 Die Anfänge der radikalen Reformation: Andreas Karlstadt und Thomas Müntzer

Der Begriff der „*radikalen Reformation*“ wurde von Georg H. Williams in die wissenschaftliche Diskussion eingebracht⁵⁵⁰, um die reformatorischen Strömungen und Lehren zu typologisieren, die in Abgrenzung und Gegensatz zu Luther und Zwingli, obschon von diesen mannigfaltig beeinflusst, eine theologisch, kirchlich, sozial und politisch radikalere Form und Durchführung der Reformation erstrebten.

Der Terminus „*radikale Reformation*“ hat sich weitgehend durchgesetzt (nicht z.B. in Frankreich, wo der Begriff „*nonconformistes*“ eingebürgert ist), hingegen blieb die Unterscheidung und Typologisierung der *einzelnen* radikalen Strömungen der Reformation kontrovers. Z.B. hatte Heinold Fast, der wie Roland Bainton⁵⁵¹ alternativ den Sammelbegriff „*linker Flügel der Reformation*“ für die Strömungen der radikalen Reformation vorschlug, vier Gruppen unterschieden: Täufer, Spiritualisten, Schwärmer, Antitrinitarier.⁵⁵² Fritz Blanke hingegen z.B.: Täufer, Spiritualisten und Antitrinitarier, mit der weiteren Unterscheidung von *gemäßigten* (Andreas Karlstadt, Caspar von Schwenckfeld) und *radikaleren* Spiritualisten (Thomas Müntzer, Sebastian Franck).⁵⁵³ Jedoch blieben alle derartigen Versuche einer Gesamtdarstellung und Typologisierung der radikalen Reformation bisher ungenügend, da die

549 Sehling, Emil, *Evangel. Kirchenordnungen*. Bd. 11, T. 1: Franken, S. 85: Es soll „allen predigern [...] ernstlich bevolhen werden und hiemit bevolhen sein, wann sie predigen, das der glaub allain zur seligkait genug sei, das sie allwegen erklaren, das [...] daraus allzeit rechte (von Got gebotene) gute werk gegen Got und dem nechsten von not wegen folgen müssen; dann wo dieselben guten werk nit volgen, da sei auch kein warer [...] glaub. Also, das die rechten (von Got gebotnen), guten werk allzeit frucht und gezeugen eines rechten, waren, lebendigen, ungefalschten, liebevollen, woltetigen glaubens sein und kains on das ander sein kön.“ (eigene Übersetzung; Hervorheb. von mir)

550 Williams, George H.: *The Radical Reformation*, 1962

551 Bainton, Roland: *The Left Wing of the Reformation*. In: *The Journal of Religion* 21, 1941, S. 124 ff.

552 Fast, Heinold (Hg.): *Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier*. Bremen, 1962

553 Blanke, Fritz: *Täuferium und Reformation*. In: Hubatsch, Walther: *Wirkungen der Deutschen Reformation bis 1555*. 1967, S. 174-187

zuzurechnenden Theologien und Gruppierungen *konkret* äußerst vielfältig sind und zahlreichen Veränderungen unterlagen.⁵⁵⁴

Für unsre Zwecke genügt es hier zunächst, als allgemeines Charakteristikum der radikalen Reformation die Ablehnung der lutherischen und zwinglischen Reformation festzuhalten, um eine Reformation durchzusetzen, die in theologischer, kirchlicher, sozialer und politischer Hinsicht radikaler, konsequenter, einheitlicher, kompromißloser oder offener und toleranter sein sollte. Festzuhalten ist auch, daß Luther zeitgenössisch die radikalen Reformatoren abwertend und ohne Differenzierung als „Schwärmer“ und „Schwarmgeister“ bezeichnete⁵⁵⁵, was die protestantische Kirchenhistorik jahrhundertlang kritiklos und vorurteilshaft beibehielt.⁵⁵⁶ Im jetzigen Abschnitt, dann im folgenden Abschnitt über das Täuferum und dann in den Kapiteln über den Spiritualismus Sebastian Francks werden wir für unsre Zwecke hinreichend klären, welche besonderen Inhalte die radikale Reformation artikulierte und aus welchen Gründen sie in eine entschiedene Opposition zur gemäßigten Reformation trat.

Die bekanntesten und in gewissem Sinne bedeutendsten Vordenker und Wortführer einer *radikalen Reformation* waren *vor dem Bauernkrieg* des Jahres 1525 *Andreas Karlstadt* (von Bodenstein) und *Thomas Müntzer*. Beide waren in den frühesten Jahren der Reformation Mitstreiter Martin Luthers gewesen.

Andreas Karlstadt hatte Martin Luther im Jahr 1512 an der Universität Wittenberg promoviert und gemeinsam mit Luther die für die Anfänge der Reformation bedeutende Leipziger Disputation im Jahr 1519 gegen den katholischen Theologen Johann Eck gehalten. In den Jahren 1518 bis 1521 publizierte Karlstadt eine „Flut reformatorischer Traktate“. Als Luther nach dem Wormser Reichstag auf der Wartburg sich aufhielt, kam es Ende 1521 in Wittenberg trotz kurfürstlichen Verbots unter Führung von Karlstadt zur öffentlichen Einführung eines evangelischen Gottesdienstes.⁵⁵⁷ Die evangelische Reformbewegung in Wittenberg unter Führung Karlstadts und des Augustinermönchs Zwilling radikalisierte sich in den Folgemonaten, es kam zu „Bilderstürmereien“ in Kirchen und zu sozialen und politischen Unruhen, nicht nur die „Messe“, sondern jegliche Form einer Amtskirche (priesterlicher Vermittlung) sollte abgeschafft und die evangelische Reform sollte ausgedehnt werden auf eine *soziale Reform der Gesellschaft*.⁵⁵⁸ Auch mit Thomas Müntzer in Allstedt wurde Verbindung aufgenommen. Nach der Intervention des kursächsischen Landesfürsten und Luthers, der die kirchlichen

554 zur Problematik des Begriffs der „radikalen Reformation“ sehr differenziert: Goertz, Hans-Jürgen: Einleitung. In: Goertz, Hans-Jürgen (Hg.): Radikale Reformatoren. 21 biografische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus. München, 1978, S. 7-20, insb. S. 14 ff.; - vgl. ferner z.B.: Lohse, Bernhard: Die Stellung der „Schwärmer“ und Täufer in der Reformationsgeschichte. In: ARG, Jg. 60, 1969, S. 6 f. u. 20 ff.

555 zum lutherischen Begriff „Schwärmer“ vgl. z.B.: Lohse, Bernhard: Die Stellung der „Schwärmer“ und Täufer in der Reformationsgeschichte. In: Archiv für Reformationsgeschichte (ARG), Jg. 60, 1969, S. 5 ff.; - sowie: Holl, Karl: Luther und die Schwärmer. In: Holl, Karl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte 1: Luther. 1932, S. 420-467

556 Vgl u.a. auch: Zeeden, Ernst Walter: Deutschland von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zum Westfälischen Frieden. In: Handbuch der Europäischen Geschichte, Bd. 3. hg. v. J. Engel, Stuttgart, 1971, S. 520

557 vgl. Wappler, Paul: Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526-1584, 1913, S. 11 ff.

558 vgl. Schilling, Heinz: Aufbruch und Krise. Deutschland 1517-1618, 1994, S. 106

Reformmaßnahmen als zu weit gehend und verfrüht verurteilte, wurden die Wittenberger Reformen wieder zurückgenommen.

Diese „Wittenberger Unruhen“ führten zum Bruch zwischen Luther und Karlstadt. 1523 wandte sich Karlstadt ganz von Luther und vom universitären Leben ab. Er legte den Dokortitel ab, verwarf das akademische Leben, begriff nunmehr das schlichte, ärmliche und ungebildete bäuerliche Leben als die dem Evangelium, seinem Sinn und Verständnis angemessene soziale Lebensform⁵⁵⁹ und zog sich als Pfarrer nach Orlamünde zurück, wo er seine Theologie fortentwickelte und Kirchenreformen nach seinen eigenen Vorstellungen verwirklichte. Er verzichtete auch im Gottesdienst auf geistliche Kleidung, ließ Orgel und alle Bilder in seiner Kirche entfernen. Bereits jetzt verwarf er die Kindertaufe und bestritt er die leibliche Realpräsenz Christi im Abendmahl.⁵⁶⁰

Mit der Veröffentlichung seiner „Sieben Abendmahlstraktate“, in denen Karlstadt (wie dann auch Zwingli, der Basler Oekolampad, der Straßburger Bucer und die Täufer) eine symbolische oder nur geistige Präsenz Christi im Abendmahl erkannte, wurde schon 1524 der langjährige „Abendmahlsstreit“ gegen Luther und die Lutheraner, die auf einer auch leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahl beharrten, eingeleitet.⁵⁶¹ Karlstadt wurde von Luther – erstmals in der Schrift „Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakramenten“ (Dez. 1524 / Jan. 1525) – als „Schwärmer“, „Schwarmgeist“ und „Radikaler“ diffamiert, dessen Theologie, wie die Thomas Müntzers, das Evangelium und die Reformation zerstört und *politischen Aufruhr* bezweckt. Auf Betreiben Luthers und des Rektors der Universität Wittenberg wurde Karlstadt aus diesem Grund im September 1524 aus dem lutherischen Kursachsen vertrieben.⁵⁶²

Der ursprüngliche Grundsatz der Reformation und Luthers, daß ein Irrtum im Glauben nur argumentativ, ohne Zwang und Gewalt, nur durch Widerlegung aus der heiligen Schrift überwunden werden darf, wurde damit, mit der Vertreibung Karlstadts, bereits vor dem Bauernkrieg von den Lutheranern mißachtet. Auch dies war eine bedeutende Quelle der Entstehung der radikalen Reformation, daß das sich etablierende Luthertum, und zwar noch vor dem Bauernkrieg, sich autoritär und zur Intoleranz gegenüber jedem abweichenden Glauben zu entwickeln begann, im Widerspruch zu den Anfängen der Reformation und zum ursprünglich lutherischen, emphatischen Grundsatz der Unabdingbarkeit einer *Freiheit des Glaubens von allem Zwang*.

Wie Andreas Karlstadt hatte sich auch *Thomas Müntzer* im Evangelium ein grundlegender *sozialer Gehalt* erschlossen, der unmittelbar auf die Gegenwart

559 vgl. Wohlfeil, Rainer: Einführung in die Geschichte der deutschen Reformation, 1982, S. 110 – Darüber hinaus läßt sich aus Karlstadts „Schriften schon vor den ‚Wittenberger Unruhen‘ steigende Beachtung der sozialen Implikationen entnehmen, die sich für den Gemeinen Mann aus den reformatorischen Lehren ableiten ließen.“ (ebda.)

560 vgl. Leu, Urs: Art. Karlstadt, Andreas von Bodenstein. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL), Bd. III (1992), Sp. 1167-1171

561 vgl. Sider, Ronald J.: Andreas Bodenstein von Karlstadt. Zwischen Liberalität und Radikalität. In: Goertz, Hans-Jürgen (Hg.): Radikale Reformatoren, 1978, S. 22

562 vgl. u.a.: Wappler, Paul: Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526-1584, 1913, S. 12

und die sozialen Verhältnisse der Zeit zu beziehen war: Die Menschen, die in Armut und ohne (große) Bildung leben, stehen dem Sinn und Verständnis des Evangeliums, der Leidensgeschichte Christi näher als die Gebildeten, Reichen und Herrschenden. Der Reformator Thomas Müntzer „suchte seine reale Erfahrung von Armut, Not und Unterdrückung der Bauern und Bergknappen in seine Theologie einzubringen“⁵⁶³. Wie Karlstadt war auch Müntzer stark von der Theologie der mittelalterlichen Mystik geprägt. Anders als Karlstadt wendete Müntzer, aufgrund seiner Beeinflussung durch die hussitischen Taboriten des 15. Jahrhunderts, seine reformatorische Theologie bald in einen *eschatologischen Chiliasmus*, der die Wiederkehr Christi auf Erden in einem göttlichen Weltgericht als kurz bevorstehend erwartet, in dem die von Gott aufgrund ihres Glaubens „Auserwählten“ mit dem „Schwert“, d.h. mit Waffengewalt, am Strafgericht gegen die „Gottlosen“ (nämlich die Theologen, Kirchenggeistlichen, Fürsten, Adeligen, Mächtigen und Reichen, das heißt die von der Gotteserfahrung ablenkenden „Schriftgelehrten“ und die eigennützig herrschenden und wirtschaftlich ausbeutenden sozialen Oberschichten, die „Schinder und Schaber“) aktiv teilnehmen. Müntzers reformatorische Theologie war in ihrer Konsequenz zweifellos *sozialrevolutionär*. Im Bauernkrieg als gewaltsamem Aufstand der unteren Gesellschaftsschichten gegen altkirchlichen Klerus, Adel und Fürsten hatte Müntzer schließlich die Ankunft des göttlichen Weltgerichts gesehen und sich daher in Thüringen an die Spitze des Bauernheeres gestellt. Nach der Niederlage vor Frankenhausen wurde Müntzer am 27. Mai 1525 als Bauernführer wegen *politischen Aufruhrs* enthauptet und aufgespießt.

Wie Karlstadt war Müntzer zum Anfang der Reformation ein Mitstreiter Martin Luthers gewesen. Müntzer ging schon 1517/18 nach Wittenberg, um die Lehre Luthers zu unterstützen. 1518/1519 wirkte Müntzer in Jüterbog als „Lutheraner“. 1519 besuchte er die Leipziger Disputation, in der Karlstadt und Luther die neue Lehre vertraten. Auf Empfehlung Luthers erhielt Müntzer 1520 eine Pfarrstelle in Zwickau (mit rd. 7 000 Einwohnern damals eine größere Stadt, mit bedeutender Tuchproduktion und einer breiten Schicht an armen Handwerkern und Tagelöhnern), wo er mit der stark hussitisch-taboritisch beeinflussten, aus den ärmeren Handwerkerschichten kommenden religiösen Laienbewegung der „Zwickauer Propheten“ in Kontakt kam, die das Evangelium chiliastisch-apokalyptisch und im sozialen Interesse der unteren Gesellschaftsschichten auslegten. Müntzer geriet daher bald in Konflikt mit dem an Luther orientierten Stadtrat von Zwickau und mußte im April 1521 aus der Stadt fliehen. Zwischen Luther und Müntzer kam es zum Bruch.

Im Juni 1521 reiste Müntzer nach Prag, wo er in Anknüpfung an das Hussitentum für die reformatorischen Lehren zu werben suchte. Im November 1521 wurde er aus Prag ausgewiesen. Im „Prager Manifest“ aus dieser Zeit gab Müntzer seiner eignen reformatorischen Theologie erste Umriss. In Allstedt, in Kursachsen gelegen, erhielt Müntzer wenige Monate später eine neue Pfarrstelle, wo er die erste evangelische, deutschsprachige Liturgie schuf und

⁵⁶³ Blickle, Peter: Die Reformation im Reich, 2000, S. 79

einen entsprechenden Gottesdienst mit großer Popularität einführte. In den Konflikten mit dem Grafen von Mansfeld, der den evangelischen Gottesdienst verbieten wollte, entwickelte Müntzer ein theologisch begründetes, politisches Widerstandsrecht, das jedem Untertanen, gleich welchen Standes, die Durchsetzung des Evangeliums mit Waffengewalt gegen die Obrigkeit erlaubte. Da der Glaube, so jetzt Müntzers weitere Theologie, nur in eigener, persönlicher Erfahrung und ausschließlich innerlich als „Geist“, als „sanctus spiritus“ zu erlangen ist (indem der Mensch die Passion Christi selbst nachvollzieht, sich also, theologisch gesagt, mit Christus kreuzigen läßt und dabei sich seiner Kreatürlichkeit entäußert, seinem Anhaften am Eignen und Eigentum, und in dieser „Gelassenheit“ die Geburt Gottes in sich selbst erfährt), lehnte er alle kirchlich-sakramentale Heilsvermittlung und auch ausdrücklich die Kindertaufe als „viehisches Affenspiel“ ab.

Im Juni 1524 gründete Müntzer in Allstedt ein „christliches Verbündnis“ zum Schutz der Allstedter Reformation und zum weiteren Kampf gegen die sozialen und kirchlichen Verhältnisse. Dieses „Christliche Verbündnis“ übernahm als religiös-politische Bürgerkommune die Organisation der Stadt Allstedt. Im Juli 1524 wurde Müntzer vom kursächsischen Thronfolger vorgeladen und zur Rechtfertigung angehört, wobei Müntzer in seiner als „Fürstenpredigt“ bekannten Rede die Ansicht vertrat, die evangelischen Fürsten seien zur sofortigen Durchsetzung der Reformation, nötigenfalls mit Gewalt, verpflichtet, andernfalls würden sie ihre Legitimation als Obrigkeit verlieren und auf die Seite der „Gottlosen“ fallen, denen der Untergang im göttlichen Weltgericht unmittelbar bevorsteht. Müntzer verwarf die Lehren Luthers, den er als „Bruder Mastschwein und Bruder Sanftleben“ in Wittenberg abtat, als einen der vielen „Schriftgelehrten“, die aus gesicherten Lebensverhältnissen heraus mit ihrer Gelehrsamkeit nur einen „toten Gott“ hervorbringen. Müntzers Bruch mit Wittenberg war nun in seiner ganzen Tragweite offenbar geworden. Luther antwortete noch im Juli 1524 mit dem „Sendbrief an die Fürsten zu Sachsen wider den aufrührerischen Geist zu Allstedt“, worin Müntzer wegen seiner spiritualistischen Theologie des „Geistes“ als „Schwärmer“ und in seinen Absichten als mordlustiger „politischer Aufrührer“ und „Rottengeist“ und insgesamt als äußerste Gefahr für die Reformation und als Verkörperung des „Antichristen“ (des Teufels) verdammt wurde.⁵⁶⁴ Der sächsische Kurfürst und Landesherr intervenierte nun massiv gegen Müntzer in Allstedt, woraufhin sich Müntzer zur Flucht aus Allstedt gezwungen sah.

Müntzer fand Zuflucht in der thüringischen Stadt Mühlhausen, wo der frühere Zisterziensermönch Heinrich Pfeiffer gleichgesinnt für eine radikale Gemeindereformation wirkte. Aber schon nach sieben Wochen wurden Müntzer und nun auch Pfeiffer aus Mühlhausen vertrieben. Wenige Monate später sollte ihnen der Bauernkrieg die Rückkehr und Fortführung ihres radikalen Reformprogramms ermöglichen. In Mühlhausen verfaßte Müntzer

⁵⁶⁴ vgl. u.a.: Schilling, Heinz: Aufbruch und Krise. Deutschland 1517-1618, 1994, S. 106: Für Luther „waren das alles ‚Schwarmeister‘, vom Herrscher der Finsternis geschickt, um die neu gefundene evangelische Wahrheit im Chaos untergehen zu lassen.“

seine bekannteste Streitschrift gegen Luther und die lutherische Richtung der Reformation. Diese Streitschrift, die „Hochverursachte Schutzrede und Antwort wider das geistlose, sanftlebende Fleisch zu Wittenberg“, verfaßt im Aug./Sep. 1524, „stellt eine bittere Abrechnung mit Luther dar, den er im grobianistischen Stil seiner Zeit abwechselnd als ‚Wittenbergischen Papst‘, ‚Erzkanzler‘ des Teufels, ‚Vater Leisetritt‘ oder ‚Doktor Lügner‘ bezeichnete.“⁵⁶⁵ Für Müntzer war Luther ein „Fürstenknecht“, der den göttlichen Willen des Evangeliums verfälschte und die Reformation den Herrschaftsinteressen der Fürsten und Stadtherrn preisgab. Was für Luther galt, galt Müntzer freilich gleichermaßen für jeden „Lutheraner“. Nach der Flucht aus Mühlhausen wandten sich zum Herbstanfang 1524, also ungefähr zu der Zeit als Sebastian Franck seine Nürnberger Tätigkeit als lutherischer Prädikant im Dorf Büchenbach begann, Müntzer und Pfeiffer nach der reichsstädtischen Metropole Nürnberg.

4.1.7 Die Unterdrückung der radikalen Reformation und des Zwinglianismus im lutherischen Nürnberg

Mitte Oktober 1524 war es dem Stadtrat Nürnbergs bekannt geworden, daß Anhänger Thomas Müntzers in die Stadt gekommen waren. Die umgehenden richterlichen Nachforschungen führten zu Heinrich Pfeiffer, der in Veranstaltungen und Disputationen für die antilutherischen, radikalen reformatorischen Ideen Müntzers in Nürnberg warb. Pfeiffer wurde von den Stadtrichtern „heimlich beschickt“, um Aufsehen zu vermeiden. Zwei Bücher, die bei Pfeiffer gefunden wurden (darunter eines über die jüngsten Reformationsereignisse in Mühlhausen), wurden am 22. Oktober dem führenden lutherischen Reformator Nürnbergs, Andreas Osiander, zur Begutachtung übergeben. Schon wenige Tage später wurde aufgrund des Gutachtens von Osiander die sofortige Ausweisung Heinrich Pfeiffers aus Nürnberg vom Stadtrat angeordnet. Der Nürnberger Stadtrat und seine lutherischen Geistlichen, die die Kontroverse Luthers gegen Müntzer selbstverständlich kannten, hatten sich dem Urteil Luthers angeschlossen. Das Aufkommen der Lehren Müntzers galt auch ihnen als politisch höchst gefährlich und wurde jetzt und später ohne Toleranz unterdrückt.

Am 31. Oktober wurden vier Gehilfen des Buchdruckers Johann Hergot inhaftiert, verhört und später bestraft, da sie heimlich, ohne Wissen Hergots und ohne die stets erforderliche Druckgenehmigung des Stadtrats, eine Schrift Thomas Müntzers (die antilutherische „Ausgedrückte Entblößung des falschen Glaubens“, verfaßt im Juli/Aug. 1524) in Druck gebracht hatten. Das Manuskript und 400 Exemplare wurden konfisziert. Ein Buchhändler, der das Manuskript an Hergots Gehilfen gebracht haben soll, wurde ausgespürt und umgehend aus Nürnberg ausgewiesen (vielleicht war dies Hans Hut). Die Maßnahmen wurden von den lutherischen „gelerten der getlichen schrift“

⁵⁶⁵ Heinz, Daniel: Thomas Müntzer (Münzer). In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL), Bd. VI, 1993, Sp. 329-345

gerechtfertigt. Dominicus Schleupner, der Prediger von St. Sebald, wurde mit einem Gutachten zum beschlagnahmten Buch beauftragt und kam am 2. November 1524 zu dem Ergebnis, daß Müntzers Lehre „irrig und unchristlich sei, ‚die mer zu aufrur, dann cristenlicher und bruderlich lieb diene‘“, weshalb sie vom Nürnberger Stadtrat unterdrückt werden dürfe und müsse.⁵⁶⁶

Anfang November 1524 eröffnete der Stadtrat Nürnbergs einen Prozeß gegen den Maler Hans Greiffenberger, einen prominenten Stadtbürger, der mit einem Spottgemälde gegen den Papst Anstoß und Aufsehen erregt hatte. Der Hauptgrund der Anklage aber war, daß Greiffenberger Anschauungen „sonderlicher secten“, d.h. Andreas Karlstadts vertreten hatte, insbesondere dessen symbolische, rein geistige Deutung des Abendmahls, die den Lehren Luthers widersprach. Greiffenberger hatte seine Auffassungen schriftlich darzulegen und diese „Verantwortung“ Osiander zur Begutachtung vorzulegen. Greiffenberger konnte sich der drohenden Verurteilung und Bestrafung mit Landesverweisung schließlich nur dadurch entziehen, daß er einen Widerruf seiner „Verantwortung“ verfaßte, was ausführlich in einem Schreiben an den Sekretär des Stadtrats, Lazarus Spengler, geschah. Als Ergebnis seiner Verhöre des Malers Greiffenberger legte Andreas Osiander noch im November 1524 dem Stadtrat eine Schrift über die Argumente der „Schwärmer“ gegen die lutherische Abendmahlslehre (die leibliche Realpräsenz) und ihre Widerlegung im lutherischen Sinne dar. (Wie in diesem Fall, so informierten die lutherischen Geistlichen laufend den Stadtrat mit ihren theologischen Argumenten.) Der Titel dieser Schrift Osianders läßt die Vermutung zu, daß die antilutherische Abendmahlslehre, wie sie zuerst Karlstadt und dann auch Zwingli vertraten, eine gewisse Popularität in der Nürnberger Bevölkerung gewonnen hatte: „Ein kurzer Begriff der Ursachen, so den gemeinen Mann das heilige Sacrament des Altars allein für Wein und Brot und nicht Fleisch und Blut Christi zu halten bewegen möchten“.⁵⁶⁷ Daß damals in Nürnberg „besonders Handwerker und niedere Schichten zur schwärmerischen Abendmahlslehre neigten“, ist die Ansicht von H. R. Schmidt.⁵⁶⁸ Nach dem Fall des Malers Greiffenberger werden ein Wirt und einige seiner Gäste wegen „ungeschickter“ Reden über das Abendmahl vom Nürnberger Stadtrat verhört.

Mitte Dezember 1524 wurde dem Stadtrat erneut zugetragen, daß Bücher Karlstadts und Müntzers in der Stadt verkauft werden. Am 16. Dezember gab der Stadtrat die Anweisung zur Fahndung nach diesen Büchern, um sie zu konfiszieren und um Händler und Drucker, sofern sie in Nürnberg waren, aufzuspüren. Einen Tag später war der Nürnberger Buchdrucker und Verleger Jeronimus Höltzel als Hersteller der Bücher Karlstadts und Müntzers ermittelt. Von Müntzer hatte Höltzel die „Hochverursachte Schutzrede und Antwort wider das geistlose, sanftlebende Fleisch zu Wittenberg“ gedruckt, die Luther als „Doktor Lügner“ und „Wittenberger Papst“ kennzeichnete. Manuskripte und alle vorfindlichen Druckexemplare der Bücher Karlstadts und Müntzers

⁵⁶⁶ Bauer, Günther: Anfänge täuferischer Gemeindebildungen in Franken, 1966, S. 119

⁵⁶⁷ vgl. Seebass, Gottfried: Das reformatorische Werk des Andreas Osiander, 1967, S. 112

⁵⁶⁸ Schmidt, Heinrich Richard: Reichsstädte, Reich und Reformation, 1986, S. 177

wurden vom Stadtrat beschlagnahmt. Hölzel, der auch schon Bücher Osianders gedruckt hatte, sollte von den lutherischen Geistlichen keine weiteren Aufträge mehr erhalten.

Der Stadtrat entschied ebenfalls am 17. Dezember, nun auch den Buchhandel in Nürnberg scharf zu kontrollieren. Bisher waren nur Buchdruck und Verlag der Zensur des Stadtrats unterworfen, derart, daß die Genehmigung des Stadtrats für jeden Druck und Verlag erforderlich war. Die Zensurbewertung oblag dem Sekretär des Stadtrats (dem lutherisch gesinnten „Stadtschreiber“ Lazarus Spengler), der die Manuskripte vor Druck zu begutachten hatte. Die Einbeziehung des Buchhandels in die Kontrollen erschwerte das Erscheinen unerwünschter Bücher, die auswärtig oder illegal, ohne Ratsgenehmigung in Nürnberg gedruckt worden waren. Der Stadtrat ordnete an, daß alle Buchhändler Verzeichnisse der von ihnen angebotenen Bücher anzufertigen haben und Neuerscheinungen nur nach Genehmigung des Stadtrats gehandelt werden dürfen.

Gleichfalls am Tag der Aufdeckung des Druckers Hölzel wurde der frühere Reformator von Jena, Dr. Martin Reinhart, der als bedeutender Anhänger der Lehren Karlstadts aus Kursachsen ausgewiesen worden war, in Nürnberg gefaßt und mit seiner Familie aus dem Nürnberger Territorium ausgewiesen. Am 28. Dezember ließ der Stadtrat den Schreiber Erasmus Wirsberger ins Lochgefängnis werfen, da er öffentlich auf einem Marktplatz Bücher von Andreas Karlstadt verlesen hatte. Wirsberger wurde verhört, seine Aussagen wurden von den lutherischen Theologen wiederum begutachtet.

Am 10. Januar 1525 erfolgte die Verhaftung von drei jungen Malern, die Schüler des in Nürnberg lebenden Albrecht Dürer waren, von Georg Pentz, Barthel und Sebald Behaim. Es ist wahrscheinlich (was wir an anderer Stelle dieser Arbeit nochmals ansprechen werden), daß die beiden Behaims Brüder von Otilie Behaim waren, die drei Jahre später, im Frühjahr 1528 sich mit Sebastian Franck verheiratete. Der Prozeß gegen die „gottlosen Maler“ erregte großes öffentliches Aufsehen in Nürnberg. Die Verhöre durch Stadtrat und lutherische Geistliche bestätigten, daß die jungen Maler „schwärmerischen“ Lehren anhängen, nämlich Auffassungen Karlstadts und Müntzers, die sie polemisch beinahe atheistisch pointierten. Große Aufmerksamkeit galt in den Verhören ihren Auffassungen über Obrigkeit und Eigentum. Der Stadtrat folgte am 26. Januar 1525 der Empfehlung der lutherischen Prediger und ließ die jungen Maler aus Nürnberg ausweisen. Ihre Rückkehr wurde im November 1525 nach Begnadigung wieder erlaubt.

Die Verhöre der Maler hatten ergeben, daß sie Kontakt zu Heinrich Pfeiffer, dem Mitstreiter Müntzers, in Nürnberg gehabt hatten, vor allem aber, daß ihre religiösen Ansichten vom Schulmeister der Nürnberger St.-Sebaldus-Schule, Hans Denck, beeinflußt waren, mit dem sie in freundschaftlichem Umgang standen. Daraufhin wurde umgehend noch während des Prozesses gegen die jungen Maler ein Prozeß gegen Hans Denck eröffnet und schon nach wenigen Tagen, am 21. Januar 1525, nach einem Gutachten Osianders über Dencks Auffassungen des Glaubens, mit einer Verurteilung Dencks durch den Stadtrat abgeschlossen.

Denck wurde aus dem Amt des Schulleiters entlassen und mit sofortiger Wirkung auf Lebenszeit aus der Stadt Nürnberg ausgewiesen, da er, wie der Stadtrat begründete, „etlich uncristenlich irtum belangend den glauben eingefurt, dieselben ausgeprait und understanden zuverfechten [...], welchs bei aim rat fur ergerlich, verfurisch und uncristenlich gegen dem nechsten angesehen“⁵⁶⁹. Hans Denck, der 1523 noch von Osiander selbst (nach Empfehlung des Basler Reformators Johannes Oekolampad und des Nürnberger Humanisten Willibald Pirckheimer) als Schulmeister nach Nürnberg geholt worden war, wurde nach dem Bauernkrieg tatsächlich zu einem führenden Theologen des neu entstehenden Täuferturns. Seine Verurteilung im lutherischen Nürnberg hatte zur Folge, daß er fortan auch in vielen reformatorischen Städten nicht mehr geduldet wurde (in katholischen Territorien als Anhänger der Reformation ohnedies nicht). Nur heimliche Aufenthalte waren für ihn, wie für viele derart Verurteilte, noch möglich. Ständig auf der Flucht starb Denck 1527 in Basel an der Pest. Für Sebastian Franck, der zur Zeit des Prozesses gegen Denck gerade den Dienst als lutherischer Prädikant Nürnbergs aufgenommen hatte, sollten Denck und dessen pazifistische, stark spiritualistische, Toleranz und Individualität des Glaubens betonende Theologie einige Jahre später, mit also zeitversetzter Nachwirkung, noch eine äußerst bedeutende Rolle spielen. Anzumerken ist ferner, daß nach der Verurteilung Dencks als „Schwärmer“, wie in allen solchen Fällen, Handel, Druck und sogar der Besitz von Büchern Dencks in Nürnberg verboten blieben.

Müntzers Reformationstheologie war sozialrevolutionär, keineswegs aber die Lehren Karlstadts. Trotz dieses wesentlichen Unterschieds beider Lehren und trotz ausdrücklicher Distanzierung Karlstadts von Müntzer war Luther fortgefahren, Karlstadt mit Müntzer gleichzusetzen, die Unterschiede zu verwischen und beiden als „Schwärmern“ ohne Unterschied die Absicht „politischen Aufruhrs“ zu unterstellen. Am Prozeß gegen Hans Denck, bei dem *rein theologische* Differenzen (*ohne* Wendung in politische oder kirchenpolitische Aktion) zum Ausdruck kamen, wird bereits deutlich, daß es den Lutheranern keineswegs nur um eine Abwehr „politischen Aufruhrs“ ging, sondern überhaupt um eine *autoritäre Monopolisierung der Reformation*. „Um die Monopolisierung des Luthertums [...] zu erreichen, mußten alle Heterodoxien ausgeschaltet werden. Man faßte dabei alle ‚Abweichler‘ [...] unter dem simplifizierenden Etikett ‚schwurmer‘ (Schwärmer) zusammen.“⁵⁷⁰ Nicht nur die soziale und politische Stellung des Luthertums, sondern auch seine wachsend autoritäre und intolerante Haltung in Glaubensfragen wurde zu einer wichtigen Quelle der Opposition gegen das Luthertum. Aus solchen Gründen hieß man das Luthertum das neue „Wittenberger Papsttum“.

Als der Nürnberger Stadtrat Ende April 1525 (zur Zeit des Bauernkriegs) ein weiteres Mal Nachricht vom Verkauf von Büchern Karlstadts erhielt, erließ er ein Verbot des freien Hausierens mit Büchern. Auch die *fliegenden Händler*

⁵⁶⁹ zitiert nach: Bauer, G.: Anfänge täuferischer Gemeindebildungen in Franken, 1966, S. 121

⁵⁷⁰ Schmidt, Heinrich Richard: Reichsstädte, Reich und Reformation, 1986, S. 177

benötigten ab jetzt eine Genehmigung ihres zu deklarierenden Bücherangebots, das sie nun außerdem beim Verkauf offen aufzulegen hatten. Einen reisenden Händler, der nahe dem Rathaus ein antilutherisches Buch unerlaubt zum Verkauf angeboten hatte, bestrafte der Stadtrat mit dreijährigem Aufenthaltsverbot für Nürnberg. „Schwärmerische“ Bücher wurden aber auch von verschiedensten Nürnberger Bürgern selbst verbreitet. Im Mai 1525 ermittelte der Stadtrat deswegen u.a. gegen einen Nürnberger Knappen, einen Formenschneider, einen Buchdrucker und dessen Ehefrau. Und selbst das Druckverbot wurde weiterhin mißachtet. Es waren nun Buchbinder, Buchsetzer und Buchdrucker, die illegal Schriften Karlstadts und anderer „Schwärmer“ in Nürnberg herstellten. Mehrfach ließ der Stadtrat seine Anordnung des Druckverbots öffentlich wiederholen. Schließlich ließ der Stadtrat auch noch die Buchsetzer auf die Anordnung der städtischen Genehmigungspflicht für den Buchdruck schwören.

Währenddessen wurden unter den Nürnberger Bürgern immer neue Sympathisanten Karlstadts, Müntzers und bald auch Zwinglis ausgemacht, von denen einige zur Abschreckung inhaftiert und in der Haft den Belehrungen (dem „Unterricht“) der lutherischen Prediger unterzogen wurden. Im Mai 1525 wurde ein Kaplan an der Stadtkirche St. Sebald ermahnt, sich „ungeschickter“ Reden über das Abendmahl zu enthalten. Am 10. August 1525 hielten drei Bürger (zwei Knappen und ein Hüter) in der Stadtkirche St. Lorenz während der Predigt eine Vorlesung aus karlstädtischen Büchern und veranstalteten danach darüber eine Disputation. Die drei wurden inhaftiert und mehrfach verhört. Der dabei erneut belastete Schreiber Erasmus Wirsberger wurde ebenfalls inhaftiert, verhört und dann zur Strafe aus Nürnberg ausgewiesen (bis Januar 1526). Eine weitere Ausweisung traf Simon Schrautenbach, der im Bauernkrieg auf der Seite Müntzers im thüringischen Mühlhausen gewesen war. Über diese Ereignisse hatte er ein Buch verfaßt und in Nürnberg vorgehabt, wie es der Stadtrat ausdrückte, dies „giftig buchlein trucken zu lassen“, ein „ungeschickt exemplar, der fursten uberfall zu Frankenhausen und Mühlhausen antreffend“. Der Rat begründete die Ausweisung Schrautenbachs damit, daß „er den schwirmgeistern und aufrurn zu Mulhausen verwandt gewest und davon entwichen“⁵⁷¹.

Im Jahr 1525 stellten sich nun auch die Schweizer Reformatoren (führend Zwingli und Oekolampad) in der Abendmahlsfrage öffentlich gegen Luther, wobei sie die Lehre Karlstadts von der rein geistigen Anwesenheit Christi im Abendmahl anerkannten und wie Karlstadt die Lehre Luthers von der leiblichen Realpräsenz Christi im Abendmahl verwarfen. Damit hatte der Abendmahlsstreit, der das reformatorische Lager spalten sollte, begonnen. Es war kein bloß literarischer Streit. In den lutherischen Territorien reagierte man sehr rasch mit der Ausgrenzung, Unterdrückung und Vertreibung der Anhänger der zwinglischen Lehre. Dabei wurden nun auch die Zwinglianer von den Lutheranern mit den „Schwärmern“ und „politischen Aufrührern“ gleichgesetzt

⁵⁷¹ Zitat aus den Nürnberger Ratsverlässen, zitiert nach: Bauer, G.: Anfänge täuferischer Gemeindebildungen in Franken, 1966, S. 124

und als „unchristlich“ diffamiert und kriminalisiert.⁵⁷² Ein wesentlicher Anlaß hierfür war, was den Hintergrund des Abendmahlsstreits genauer bezeichnet, daß Zwinglis Theologie eine (im Vergleich zu Luther) offenere Haltung zur aktiven Gestaltung politischer Verhältnisse nach Maßgabe des Evangeliums hatte, die nicht an Monarchie und Aristokratie orientiert war, sondern am genossenschaftlichen Verband der städtischen Kommunen und der Schweizer Eidgenossenschaft⁵⁷³, – und daß daher die Theologie Zwinglis *im Bauernkrieg Resonanz gefunden* hatte und bei der religiösen und politischen Legitimierung der aufständischen Bauern und Städter wichtig geworden war.⁵⁷⁴

Da in der Literatur meist der Hinweis darauf fehlt, ist noch einzuschreiben, daß Andreas Karlstadt wenige Monate nach Ende des Bauernkriegs seine Abendmahlslehre öffentlich widerrief. Luther hatte diesen Widerruf zur Bedingung gemacht, um Karlstadt, der seit Ende des Bauernkriegs auf ständiger Flucht war, Hilfe zu gewähren und in Kursachsen politisches Asyl zu verschaffen.⁵⁷⁵ Damit verlor Andreas Karlstadt an Bedeutung für die radikalreformatorische Bewegung. Erst 1529 entzog er sich wieder der lutherischen Kuratel durch Flucht aus Kursachsen, um wieder offen die eigene Theologie vertreten zu können. Darum trat ab Ende 1525 die Theologie Karlstadts in den Hintergrund. Die symbolische, rein spirituelle Abendmahlslehre erschien nun mehr als Lehre Zwinglis und Oekolampads. Darüber hinaus wurde diese rein spirituelle, geistige Auffassung des christlichen Abendmahls in der gerade jetzt entstehenden Täuferbewegung aufgegriffen.

Bereits im Jahr 1525, als der Abendmahlsstreit angefangen hatte, begann in Nürnberg und in den anderen Territorien lutherischer Reformation die Unterdrückung des Zwinglianismus. Noch 1524 hatte sich Osiander der Schriften Zwinglis (neben denen Luthers) bedient, um die Einführung der evangelischen Gottesdienstreform an den Stadtkirchen Nürnbergs zu rechtfertigen.⁵⁷⁶ 1525 schlug dies sehr schnell ins Gegenteil um. In der evangelischen Geistlichkeit in Nürnberg hatte der Zwinglianismus aber fast keinen Einfluß. Sie war sehr geschlossen lutherisch. Unter ihnen vertrat im Jahr 1525 nur Franz Kolb, ein ehemaliger Karthäusermönch, Zwinglis Abendmahlslehre. Im Dezember 1525 entschied daher der Stadtrat, beraten von den lutherischen Predigern und nach einem Glaubensverhör, die Entlassung Kolbs aus dem Kirchenamt, ohne ihn jedoch aus der Stadt auszuweisen. Kolb war es, der Zwingli über die Entwicklungen in Nürnberg laufend informierte.

Der angesehene Nürnberger Humanist Willibald Pirckheimer, der mit dem Basler Reformator Oekolampad in Briefkontakt stand, äußerte sich jetzt lobend

⁵⁷² vgl. u.a.: Schmidt, Heinrich Richard: Die Häretisierung des Zwinglianismus im Reich seit 1525. In: Blickle, Peter (Hg.): Zugänge zur bäuerlichen Reformation. 1987, S. 219-236, insb. S. 223 ff.

⁵⁷³ vgl. das Kapitel 3.4 Die reformatorische Lehre Zwinglis und der „Abendmahlsstreit“, S. 123 ff., in der vorliegenden Arbeit

⁵⁷⁴ Vgl u.a.: Blickle, Peter: Die Reformation im Reich, 2000, S. 66 ff.

⁵⁷⁵ vgl. Leu, Urs: Karlstadt, Andreas von Bodenstein. In: BBKL, Bd. III (1992), Sp. 1167-1171

⁵⁷⁶ vgl. Pfeiffer, Gerhard: Entscheidung zur Reformation. In: Nürnberg. Geschichte einer europäischen Stadt. hg. v. Gerhard Pfeiffer, 1971, S. 151

über eine neue Schrift Oekolampads („De genuina verborum Domini etc.“), weshalb er, da Oekolampad eine Abendmahlslehre wie Zwingli vertrat, nun unter scharfe Kritik der Nürnberger Prediger kam und als „Ketzer und gottloser Mensch“ beschimpft wurde.⁵⁷⁷ (Hierfür war allerdings einer von weiteren Gründen, daß Willibald Pirckheimer seine altgläubige Schwester, Caritas Pirckheimer, Äbtissin des Clara-Klosters, gegen die Zwangsevangelisierung der Nürnberger Klöster unterstützte.) Ferner wurde gegen ein Mitglied der Patrizierfamilie Imhof der Vorwurf zwinglischer Gläubigkeit erhoben, jedoch vom Stadtrat das Verfahren niedergeschlagen.

Ende Mai 1526 lud der Stadtrat Nürnbergs den Pfarrer von Altdorf, Philipp Münch, zum Glaubensverhör durch die lutherischen Geistlichen aufs Rathaus vor, da er angezeigt worden war, „von dem sacrament des altars des leibs und bluts Christi nit christenlich und dem wort gottes gemess“⁵⁷⁸, d.h. nach den Lehren Zwinglis vom Abendmahl gepredigt zu haben. Der Stadtrat begnügte sich mit einer Entschuldigung Münchs für sein „ungeschickts predigen“, stellte ihn aber unter verschärfte Beobachtung durch die Kirchenpfleger. Der Maler Hans Greiffenberger wurde erneut wegen „ungeschickter“, d.h. zwinglischer Äußerungen über das Abendmahl vom Stadtrat angeklagt, nachdem er, unter Berufung auf die luthersche Lehre vom allgemeinen Priestertum, seiner kranken Frau das Abendmahl, ohne Priester zu sein, selbst gereicht hatte. Greiffenberger wurde diesmal für einige Wochen aus der Stadt ausgewiesen. Auch der Kantor der Stadtkirche St. Sebald, Endres Leone, wurde wegen zwinglischer Gläubigkeit angeklagt und nach einem Glaubensverhör ausgewiesen. Mit Leone und Greiffenberger kam damals übrigens auch Hans Sachs, der große Nürnberger Meistersänger, in den Verdacht der „Schwärmerei“. Im August 1526 folgte die Ausweisung eines Priesters aus Landsberg, weil „er der schwirmerei, Zwinglischen und Carolstädtischen opinion anhengig sei“⁵⁷⁹. Die Stadt Windsheim, wohin der Landsberger Priester eine Berufung hatte, wurde vom Stadtrat Nürnbergs brieflich vor dem Zwinglianer gewarnt.

Noch im Jahr 1525 oder Anfang 1526 erließ der Stadtrat ein Verbot der Bücher Zwinglis und Oekolampads. Zwingli schrieb vergeblich an den Nürnberger Rat, das Verbot aufzuheben. Auch die Mißbilligung des Verbots durch den Straßburger Reformator Martin Bucer änderte nichts in Nürnberg. Vielmehr ergriff der Stadtrat Nürnbergs im Juli 1526 weitere Maßnahmen gegen die zwinglische Lehre. Das Druck- und Handelsverbot wurde am 14. Juli 1526 erneuert, „die Karolstädtischen, Ecolampadischen, Zwinglischen und irer anhenger büchlin vom sacrament, dieweil darin nichts dan *teufels werk* und verführung erfunden wurdet [...] weder zutrucken oder fail zuhaben“⁵⁸⁰. Wie an

⁵⁷⁷ vgl. Seebass, Gottfried: Das reformatorische Werk des Andreas Osiander, 1967, S. 115

⁵⁷⁸ aus dem Schreiben des Nürnberger Rates vom 26. Mai 1526 an Philipp Münch, zit. nach: Bauer, Günther: Anfänge täuferischer Gemeindebildungen in Franken, 1966, S. 125

⁵⁷⁹ zit. nach: Bauer, Günther: Anfänge täuferischer Gemeindebildungen in Franken, 1966, S. 127

⁵⁸⁰ zit. nach: Bauer, G.: Anfänge täuferischer Gemeindebildungen in Franken, 1966, S. 126 (Hervorh. v. mir) – Ich übersetze: „die karlstädtischen, oekolampadischen, zwinglischen und ihrer Anhänger Bücher vom Sakrament, da darin nichts als des Teufels Werk und Verführung erfunden wurde, weder zu drucken noch zu verkaufen“

dem Zitat ersichtlich wird, wurden die reformatorischen Lehren Karlstadts und der Schweizer von den lutherischen Nürnbergern „verteufelt“, d.h. als Ausfluß des „Antichristen“ begriffen und dargestellt. In diesem Sinne hatte bereits der Sekretär des Nürnberger Stadtrats, Lazarus Spengler, im Herbst 1525 Straßburg und andre oberdeutsche Städte gewarnt, „daß *der teufel* under dem rainen waitzen gotliches worts auch sein unkraut mit dem abendmal Christi, so gantz offentlich understeet einzusehen“.⁵⁸¹

Der Stadtrat Nürnbergs beriet sich mit seinen lutherischen Theologen und den juristischen Beratern, „wie die schwermerei vom sacrament abzustellen und auszureutten [auszurotten] sei“.⁵⁸² Es wurde der Beschluß gefaßt, alle Geistlichen Nürnbergs zur kirchlichen Predigt gegen die zwinglische und karlstädtische Abendmahlslehre anzuweisen, „wider die Schwurmerei [...] damit solch irrung mocht außgereut werden“.⁵⁸³ Wahrscheinlich wird daraufhin damals auch Sebastian Franck, im Juli 1526 kirchentreuer lutherischer Prädikant Nürnbergs im Dorf Büchenbach, seine Predigten gegen Zwingli und Karlstadt gerichtet haben, zumindest aber wird er mit der Anforderung auf irgendeine Weise konfrontiert gewesen sein.

Es folgte am 16. Juli 1526 ein Erlaß des Stadtrats, der allen Bürgern Nürnbergs die Teilnahme an Versammlungen und Diskussionen über das Abendmahl verbot. Ausdrücklich wurden auch derartige Diskussionen für die Wirtshäuser untersagt. Ferner wurde die Verbreitung der zwinglischen Lehre vom Abendmahl sowie die Abhaltung von Versammlungen und die Bildung von Konventikeln unter Verbot gestellt, „seinen irrsal bei andern auszuguessen und auszupreiten, auch conventickel oder samlung zumachen und dadurch zwitracht und ergernus zu erwecken“.⁵⁸⁴ Die Bürger wurden ermahnt, ihre Zweifel in Glaubensfragen nicht selbst zu diskutieren, sondern sich dazu allein an die kirchlichen, an die zum Kirchenamt „verordneten“ Geistlichen zu wenden. Zugleich betonte der Erlaß des Stadtrats, daß die Verkündigung von Gottes Wort allein den zum Kirchenamt verordneten Geistlichen zusteht.

Die Glaubensdiskussion im reformatorischen Lager, die in Nürnberg (wie anderswo) seit 1521 bewußt offen gehalten worden war, gemäß den ursprünglichen reformatorischen Lehren von der persönlichen Freiheit des Glaubens und vom allgemeinen Priestertum, – wurde jetzt mit aller Kraft mit Verboten und Sanktionen unterbunden.⁵⁸⁵ Das galt nicht nur für Nürnberg, sondern ebenso für das lutherische Kursachsen und die Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach. Das galt zu dieser Zeit aber auch schon, wie wir an der Geschichte der Täuferverfolgung sehen werden, für die zwinglische Stadt Zürich.

581 vgl. Schmidt, Heinrich Richard: Reichsstädte, Reich und Reformation, 1986, S. 179 f. (Hervorh. v. mir) – Ich übersetze: „daß der Teufel unter den reinen Weizen göttlichen Worts auch sein Unkraut mit dem Abendmahl Christi so ganz öffentlich (offen) einsät.“

582 Bauer, Günther: Anfänge täuferischer Gemeindebildungen in Franken, 1966, S. 126

583 Schmidt, Heinrich Richard: Die Häretisierung des Zwinglianismus im Reich seit 1525. In: Blickle, Peter (Hg.): Zugänge zur bäuerlichen Reformation. 1987, S. 226

584 Bauer, Günther: Anfänge täuferischer Gemeindebildungen in Franken, 1966, S. 126

585 vgl. Schmidt, Heinrich Richard: Die Häretisierung des Zwinglianismus im Reich seit 1525. In: Blickle, Peter (Hg.): Zugänge zur bäuerlichen Reformation. 1987, S. 227

Die Verbotsmaßnahmen „hatten den einen Zweck, die öffentliche Meinung von Einflüssen aller obrigkeitkritischen Richtungen freizuhalten und den Predigern Raum zu geben, damit sie das Luthertum immer tiefer in das Bewußtsein der Bürger einsenken konnten“⁵⁸⁶. In diesen Maßnahmen traten die Hauptmomente der weiteren Entwicklung der Reformation bereits hervor. Die Monopolisierung und, damit verschränkt, Institutionalisierung der lutherischen Kirche schritten entscheidend voran. Die Berechtigung zu Vortrag, Diskussion und Lehre des christlichen Glaubens wurde nun (im Widerspruch zu den anfänglichen Lehren der Reformation) strikt auf das *Kirchenamt* eingeschränkt.

Genauer gesagt, wurde das Recht zu Diskussion und Lehre *ausschließlich* auf die Führungsämter der kirchlichen Hierarchie beschränkt. Der großen Mehrzahl der lutherischen Geistlichen blieb nur das subalterne Recht zum Vortrag der von den führenden Reformatoren vorgefertigten Lehre (mit dem *schulhaften, kleinen Recht* auf Ausschmückung und Veranschaulichung, auf vorgeregelt, nebensächliche Kritik und Selbstkritik, auf Demonstration und Plausibilisierung). Um die Konformität dieses (subalternen) Vortrags des Glaubens durch die in der Hierarchie niederen Geistlichen zu gewährleisten, wurde der Vortrag des Glaubens institutionell gebunden, nämlich an das Kirchenamt. Dieses entscheidende Strukturmoment der lutherischen Kirchenbildung war, wie der Nürnberger Erlaß vom August 1526 belegt, schon faktisch in Geltung, noch bevor es in eigenen Kirchenordnungen (im Jahr 1528) formell fixiert wurde.

Allgemeines Priestertum und persönliche Freiheit des Glaubens, Lehrsätze, die den Anfang der Reformation und das Vertrauen in den reformatorischen Aufbruch entscheidend motivierten, wurden durch diese Formen der Kirchenbildung ausgeschlossen und vernichtet. Allerdings wurde seitens der lutherischen Kirche der Eindruck erweckt, in der neuen kirchlichen Struktur blieben jene ursprünglichen reformatorischen Ideale authentisch oder „realistisch“, den veränderten Umständen angepaßt, erhalten. Auf diese Institutionalisierung der lutherischen Kirche reagierte andererseits die unterdrückte, aus der Öffentlichkeit verdrängte und kriminalisierte radikalreformatorische Bewegung mit der Bildung einer heimlichen Gegenkirche, einer Kirche im Verborgenen, einer kirchlichen Organisation im Untergrund der Gesellschaft. Das war die jetzt entstehende und sich ausbreitende *Täuferbewegung*.

Nur rund neun Monate nach den Maßnahmen gegen den Zwinglianismus wurde am 7. März 1527 der erste Täuferführer in Nürnberg inhaftiert. Am 26. März 1527 wurde dieser, der Landpfarrer von Eltersdorf, Wolfgang Vogel, öffentlich hingerichtet. Zum ersten Mal in einem Territorium der lutherischen Reformation wurde damit ein Todesurteil vollstreckt, um eine vom Luthertum abweichende reformatorische Glaubenslehre zu vernichten. Die frühreformatorische, prinzipielle Ablehnung von Ketzerprozessen durch Luther und seine Anhänger hatte *faktisch* keine Bedeutung mehr. Dabei wurden die Täuferlehren als direkte Abkömmlinge der Lehren Karlstadts, Müntzers und

⁵⁸⁶ Schmidt, Heinrich Richard: Reichsstädte, Reich und Reformation, 1986, S. 178

Zwingli dargestellt. Und wie diese wurden die Täufer als „unchristliche, aufrührerische Schwarm- und Rottengeister“ kriminalisiert. Im „Verzeichnus der geenderten misspreuch und ceremonien“ des Stadtrats von Nürnberg ist dies prägnant ausgesprochen: „[...] denn aus demselben anfänglichen Schwärmen und Irrtum des Abendmahls [Karlstadts, Zwingli] ist der andre Irrtum des Wiedertaufens, aus demselben aber noch schrecklichere, unchristliche Irrung entstanden, nämlich, daß Christus nur ein Mensch und kein Gott, daß er in Sünden empfangen, [...] daß keine Obrigkeit jemals christlich sein kann, daß Gott wieder leiblich auf die Erde kommt und ein irdisches Gericht halten werde, das alle Obrigkeiten vertilgen und nicht mehr dulden wird, und daß alle Dinge gemein sein [allen gehören] sollen [...]. Das sind die Früchte, die aus solchen Irrsalen folgen [...], um alle Unordnung und Unschicklichkeiten unter den Menschen zu erwecken.“⁵⁸⁷.

4.1.8 Das radikalreformatorische Täufertum

Die radikalreformatorische Täuferbewegung hatte mehrere Ursprünge. Sie ist, wie die jüngere Forschung betont, *poly- und nicht monogenetisch* zu erklären.⁵⁸⁸ Das allgemeinste Charakteristikum des Täuferturns war die *Ablehnung der Kindstaufe*, da nur ein Erwachsener ein vollbewußtes, persönliches Bekenntnis zum religiösen Leben ablegen kann und somit nur Erwachsene die Taufe als Zeichen einer bewußt gewählten Gemeinschaft mit Christus annehmen können. Diese Auffassung wurde durch die Lehre ergänzt, daß Kinder in einem Zustand der Sündlosigkeit sind, vor dem Sündenfall, vor Erkenntnis des Guten und Bösen, so daß sie noch nicht der Erlösung durch Christus bedürfen.

Die Ablehnung der Kindstaufe war ein Ergebnis der reformatorischen Kritik der katholischen Sakramentslehre. Luther hatte nur noch Abendmahl und Taufe als Sakramente anerkannt, da sie biblisch genannt waren. Karlstadt, Zwingli und Oekolampad hatten, was im Abendmahlsstreit mit den Lutheranern kulminierte, die Sakramentskritik noch weiter geführt, nämlich die *rein geistige, immaterielle Natur* des Glaubens dahingehend betont, daß eine objektive Vergegenwärtigung Gottes, die ein Sakrament bedeutet, allein *geistig im persönlichen Glauben* zustande kommen kann. Demnach konnte ein Sakrament Objektivität ohne einen bewußten Gläubigen nicht erhalten. *Bei den Täufem* wurde diese symbolische, rein spirituelle, das Persönlich-Subjektive oder Voluntative hervorstreichende Auffassung, wie sie Karlstadt, Zwingli und

⁵⁸⁷ Kolde, Theodor: Über das Kirchenwesen in Nürnberg im Jahre 1525. In: Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte (BbKG), Bd. XIV, 1912, S. 67 f.: „[...] dann aus demselben anfenglichen schwürmen und irrsal des nachtmals ist der ander irrsal des widertaufens, aus demselben, aber noch vil erschrecklicher uncristenlicher irrungen, das Cristus nur ein mensch und nit got, das er in sunden empfangen, das er fur die sunden der menschen nit genug getan hab, das kain oberkeit cristen sein könn, das got wider leiblich auf erden kumen und ein leiblich reich aufrichten werd, das alle oberkeiten vertilgt und nit gelitten werden, auch alle dinge gemein sein sollen, und was der ellenden irrungen mer sein und je tiefer und grosser werden. und das sind die frucht, die aus solchen irrsalen ervolgen, von einer plindhait in die andern zu fallen, auch alle unordnungen und unschicklichkaiten unter den menschen zu erwecken.“ (eigene Übersetzung)

⁵⁸⁸ vgl. u.a.: Goertz, Hans-Jürgen: Die Täufer. Geschichte und Deutung. 2. Aufl., 1988, S. 13

Oeklampad zum Sakrament des Abendmahls lehrten, *auch auf das Sakrament der Taufe* (und im übrigen auf den Kirchenbegriff) angewandt.

Zugleich entzog sich das Täuferium mit seiner spezifischen Tauflehre der Gemeinschaft mit den etablierten reformatorischen Kirchen, und damit auch den Ansprüchen der herrschaftlichen Obrigkeit, Gesellschaft durch Kirche zu kontrollieren. Die allein von den Täufern praktizierte Erwachsenentaufe wurde zum *Symbol* des radikalreformatorischen Widerstands gegen die bestehende politische und soziale Herrschaft und die ihr konformen katholischen, lutherischen und zwinglischen Kirchen, wie denn auch auf vielfältige Weise das Entstehen der Täuferbewegung mit dem Bauernkrieg eng verbunden war. Das frühe Täuferium war eine religiös-soziale Bewegung, deren Theologie radikale Änderungen im Bereich der Politik implizierte. Insofern war das Täuferium zugleich auch eine ausgesprochen politische Bewegung.⁵⁸⁹

Das sich nach dem Bauernkrieg von 1525 rasch verbreitende Täuferium war allerdings sehr vielfältig. So war auch die Bedeutung der Erwachsenentaufe innerhalb des frühen Täuferiums verschiedenartig, keineswegs stand sie stets im Vordergrund der Täuferlehren, bei einigen Täufern fehlte sie ganz oder wurde sie, wie bei Hans Denck, wieder aufgegeben. Bei der folgenden Darstellung der Hauptrichtungen des frühen Täuferiums handelt es sich daher um eine äußerst schematische Vereinfachung. Dieser Überblick ist nötig, um den späteren radikalreformatorischen Spiritualismus Sebastian Francks, der dem Täuferium nahestand, verstehen zu können. Die Täufer wurden allgemein (nicht nur von ihren Verfolgern) zur Reformationszeit und lange Zeit in der Forschung als „Wiedertäufer“ bezeichnet, auch im Anschluß an die antike Kirchengeschichte und die dortigen römisch-kaiserlichen Ketzergesetze gegen die „anabaptista“. Sie selbst nannten sich „Brüder in Christo“.

Es ist hier nicht der Platz, um auf die wichtigen Einflüsse Karlstadts, Müntzers und Zwinglis auf die Täufer angemessen einzugehen. In einem bekannten Brief der ersten Täufer in Zürich vom September 1524 wurden *Müntzer* und *Karlstadt* um eine gemeinsame Erklärung zur Kindstaufe gebeten und beide als „die reinsten Verkündiger und Prediger des reinsten göttlichen Worts“ bezeichnet.⁵⁹⁰ Die Anfänge der Täuferbewegung lagen *in Zürich*, wo Zwingli als führender Reformator und Theologe hervorgetreten war und wo nach einem öffentlichen Religionsgespräch (Disputation) im Januar 1523 vom Stadtrat die allgemeine Einführung der evangelischen Predigt beschlossen worden war. Die späteren Täuferführer Zürichs waren zu dieser Zeit enge, aktive Anhänger *Zwinglis*, die durch Agitation und provokante öffentliche Aktionen den Einfluß *Zwinglis* und der Reformation in Zürich stärkten. Dies waren Konrad Grebel, humanistisch gebildet und einer Patrizierfamilie entstammend, Felix Mantz, der vermutlich in Paris studiert und als Kenner der drei alten Sprachen mit *Zwingli* Bibelstudien im Urtext betrieben hatte, sowie

⁵⁸⁹ vgl. u.a.: Dülmen, Richard van: Das Täuferium als sozialreligiöse Bewegung. Ein Versuch. In: Zeitschrift für historische Forschung (ZHF), Bd. 6, 1979, S. 185 u. 188 ff.

⁵⁹⁰ vgl. Lohse, Bernhard: Die Stellung der „Schwärmer“ und Täufer in der Reformationsgeschichte. In: ARG, Jg. 60, 1969, S. 15

der Buchhändler Andreas Castelberger und die Landpfarrer Simon Stumpf, Wilhelm Reublin und Johannes Brötli.

Die Stellung zur Züricher Stadtobrigkeit wurde zu einem wesentlichen Grund für die Trennung von Zwingli. In einigen Landgemeinden Zürichs hatten Simon Stumpf und Wilhelm Reublin mit Erfolg für die Verweigerung des Zehnten gepredigt, den diese an Klöster und ans Grossmünster abzuführen hatten. Die Stadt Zürich nutzte diese Vorfälle im eignen Interesse zur Einschränkung der kirchlichen Gerichtsbarkeit, billigte jedoch nicht die Zehentverweigerung. Zwingli rechtfertigte die Haltung des Züricher Stadtrats, der erst kurz zuvor das Religionsgespräch im Januar 1523 zugunsten der Reformation entschieden hatte, indem er dem Stadtrat die grundsätzliche Kompetenz zur Regelung der Kirchenordnung im Sinne der Reformation zusprach.⁵⁹¹

Im Gegensatz zu Zwingli betonten Stumpf, Reublin, Grebel usw., daß die evangelische Lehre das Recht aller Gemeinden zur Selbstbestimmung in allen Belangen der Lehre und Kirchenordnung erfordert (das kirchliche Pfründen- und Abgabewesen, mithin den Zehnten umfassend). In den bäuerlichen Landgemeinden fand diese Auffassung Zuspruch. Nicht nur bedeutete die geforderte kirchliche Gemeindeautonomie größere politische und wirtschaftliche Autonomie der Landgemeinden gegenüber der Stadt Zürich und ihrem Stadtrat. Außerdem erschien dies den Radikalen und in den Landgemeinden als tatsächliche Einlösung der reformatorischen Lehren und als *authentische* Verwirklichung des Evangeliums, Gottes Worts, wie dies die reformatorischen Lehren in allen Dingen als unbedingten Maßstab forderten.

Die bäuerlichen Landgemeinden blieben für die weitere Entwicklung zum Täuferturn in Zürich entscheidend. Das Gemeindechristentum, das zu dieser Zeit in der Reformation allgemein (auch von Luther) gefordert wurde, hatte hier den ganzen Umfang seiner sozialen Bedeutung angenommen, indem es, wie gezeigt, die Bestrebungen um politische Autonomie und wirtschaftliche Verbesserung unmittelbar förderte. Anders war es in der Stadt Zürich selbst. Hier wurde der Einfluß der Radikalen – d.h. der Vertreter einer schnelleren und konsequenteren Durchsetzung der Reformation – vom Stadtrat und von Zwingli selbst wirksam zurückgedrängt.

Bislang war in Zürich nur die evangelische Predigt (in allen Kirchen) durchgesetzt. Die Radikalen forderten immer vehementer jetzt auch die Abschaffung der Messe (der katholischen Liturgie) und die Umgestaltung der Kirchen nach evangelischer Lehre. Es kam zu „Bilderstürmereien“, das heißt, Kirchen wurden gestürmt und Bilder und Altäre wurden zerstört. Der Stadtrat griff polizeilich ein und setzte im Oktober 1523 ein weiteres Religionsgespräch an, das ergab, daß Messe und Bilderverehrung nicht schriftgemäß, also nicht von den Evangelien geboten sind. Zwingli aber erklärte wiederum, daß allein der Stadtrat die legitime Kompetenz habe, das Ergebnis des Religionsgesprächs in Kirchenreformen umzusetzen. Hingegen beharrten die radikalen Anhänger

⁵⁹¹ Goertz, Hans-Jürgen: Die Täufer. Geschichte und Deutung., 2. Aufl., 1988, S. 16

der Reformation auf der Zuständigkeit der Kirchengemeinden bei der Entscheidung über Kirchenreformen.⁵⁹²

Die Säuglingstaufe war 1523/24 nicht nur Karlstadt und Müntzer, sondern war selbst auch Luther, Zwingli oder etwa Martin Bucer und Wolfgang Capito, den führenden Reformatoren Straßburgs, problematisch. Dies ergab sich zwangsläufig aus dem reformatorischen Grundgedanken des „sola fide“, wonach der *Glaube* an Gott (anstatt kirchlicher Tradition, Zeremonien oder guten Werken) von allein entscheidender Bedeutung für das religiöse Verhältnis des Menschen zu Gott ist. Der Glaube wurde dabei – nach seiner menschlichen Seite – als *persönlicher* Glaube aufgefaßt, der mit Bewußtsein erfahren und angenommen wird. Aus diesem Grund mußten die Säuglings- und die Kindestaufe als problematisch erscheinen, da sie der Vorstellung vom persönlichen Bewußtsein des Glaubens nicht entsprechen konnten. Sie standen im Widerspruch zum „sola fide“. Illustrativ eine Äußerung Luthers aus dem Jahr 1523: „Da habe ich gesagt, es wäre besser, gar überall kein Kind zu taufen, als ohne Glauben zu taufen, da dabei das Sakrament und Gottes heiliger Name vergebens gebraucht werden [...]. Denn die Sakramente sollen und können ohne Glauben nicht empfangen werden oder werden ansonst zu mehr Schaden empfangen.“⁵⁹³

Bei dieser Betonung der Bewußtheit des persönlichen Glaubens handelt es sich noch nicht um einen „Subjektivismus“. So bilden bei Luther das „sola fide“ und das „sola gratia“ (und das „sola scriptura“) eine unauflösliche Einheit, die bedeutet, daß der persönliche Glaube von Gott allein gewirkt und insofern nicht subjektiv (bzw. nicht menschlich subjektiv) ist. In allen reformatorischen Lehren findet sich diese grundlegende Auffassung, selbst wenn die Prädestinationslehre durch eine Lehre vom freien Willen und von der vorhergehenden Gnade ersetzt ist: Wo immer persönlicher, bewußter und wahrer Glaube ist, *wirkt die Objektivität Gottes*, ist der Glaube von Gott gewirkt oder ist der Glaube Gott oder Christus selbst. Die Beachtung dieser fundamentalen Einheit von menschlicher „Subjektivität“ und göttlicher „Objektivität“ in den Theologien der Reformation ist wichtig, um gerade Täufertum und Spiritualismus nicht vordergründig als „Subjektivismus“ mißzuverstehen.

Seit dem Winter 1523/24 wurde die Tauffrage in den radikaleren Kreisen der Züricher Reformation diskutiert. Im Frühjahr 1524 wurden erste Fälle bekannt, wonach in einigen Landgemeinden Zürichs Eltern die Taufe von Neugeborenen verweigerten. Der Züricher Stadtrat ließ die Angezeigten verhören, die sich damit rechtfertigten, daß nur ein Mensch, der seinen Glauben selbst kennt, die Taufe erhalten dürfe. Der Züricher Stadtrat ließ nun

⁵⁹² vgl. Goertz, Hans-Jürgen: Pfaffenhaß und groß Geschrei. Die reformatorische Bewegung in Deutschland 1517-1529. 1987, S. 201

⁵⁹³ eigene Übersetzung; „Da hab ich gesagt, Es were besser, gar überall keyn kind teuffen denn on glawben teuffen, Syntemal daselbs das sacrament und gottis heylicher name vergebens wirt gebracht, wilchs myr eyn grosses ist. Denn die sacrament sollen und kunden on glawben nicht empfangen werden odder werden tzu grosserm schaden empfangen.“ – zitiert nach: Lohse, Bernhard: Die Stellung der „Schwärmer“ und Täufer in der Reformationsgeschichte. In: ARG, Jg. 60, 1969, S. 14, FN 28; – zur angesprochenen Problematik der Tauffrage bei Luther und Zwingli ebenda S. 13 f., bei Bucer und Capito S. 23

die Taufpflicht für alle Neugeborenen ausdrücklich befehlen, was Zwingli rechtfertigte. Die Tauffrage wurde sodann in Zürich zum Mittelpunkt der Kontroverse zwischen Zwingli und den Züricher Radikalen, die die Kindstaufe durch die Evangelien nicht bestätigt sahen.

Von Bedeutung war zu gleicher Zeit der Kontakt der Züricher Radikalen zu *Balthasar Hubmaier*, der 1521 als Anhänger und Freund Zwinglis nach Waldshut gekommen war und in Waldshut Anfang 1524 die Einführung der Reformation durch die Gemeinde erreichte. Dabei verwirklichte die Waldshuter Reformation, in der sich Hubmaier auf die Gemeinde stützte, die radikaleren reformatorischen Forderungen (Bilderverbot, Abschaffung der Altäre, evangelischer Gottesdienst), die die zweite Züricher Disputation vom Herbst 1523 zwar für evangelisch (schriftgemäß) erklärt hatte, deren Umsetzung aber vom Züricher Stadtrat und von Zwingli bislang verweigert wurde.

Im Herbst 1524 organisierten die Züricher Radikalen Freiwilligengruppen, die zur Sicherung der Reformation nach Waldshut gingen. Der habsburgische Landesfürst (Waldshut gehörte damals zum habsburgischen Vorderösterreich) hatte die Auslieferung Hubmaiers als „Ketzer“ verlangt. Da Waldshut diesen Befehl des Landesherrn verweigerte, wurde eine militärische Niederschlagung der Waldshuter Reformation befürchtet. Hubmaier war zu seiner Sicherheit für zwei Monate nach Schaffhausen gegangen, wo er u.a. die Schrift „Von Ketzern und ihren Verbrennern“ verfaßte. „Er spricht darin der Obrigkeit das Recht ab, über den Glauben zu richten, und fordert völlige Duldung im religiösen Denken und Handeln. Man soll die ‚Ketzer‘ belehren, nicht verbrennen: ‚Selbst der Blinde muß es erkennen, daß das Verbrennen der Ketzer vom Teufel erdacht ist.‘“⁵⁹⁴

Die Ablehnung der Kindstaufe bei den Züricher Täufern war Ausdruck einer starken Betonung der bewußten Entscheidung zum Glauben, eines persönlichen Bekenntnisses zur Nachfolge Christi. Dabei wurde schon 1524 von den ersten Züricher Täufern die Tauffrage mit der Lehre verbunden, daß die Kirche wiederherzustellen ist im Sinne der Apostelgeschichte. Die Kirche sollte demnach eine Gemeinschaft und Gemeinde derjenigen sein, die sich zu Christus aus freier Entscheidung persönlich bekennen; weiter eine Gemeinschaft ohne Klerus, wo aus grundsätzlicher Gleichheit als Christ jeder „Priester“ sein kann und die aus ihrer Mitte selbst ihre „Priester“ wählt oder abwählt. Auch die Forderung war bereits enthalten, daß Eigentum „gemein“ sein soll, d.h. mit den bedürftigen Glaubensbrüdern geteilt werden müsse.⁵⁹⁵

Die neue Täuferlehre fand nicht nur in Zürich, in der Stadt und insbesondere in den Landgemeinden, sondern bald auch außerhalb Zürichs Anklang. Seit dem Juni 1524 formierten sich am Hochrhein zwischen Basel und Konstanz die ersten Bauernaufstände, was Ende 1524 nach Oberschwaben übergriff und im April 1525 zum Bauernkrieg in ganz Ober- und Mitteldeutschland sich

⁵⁹⁴ Bautz, Friedrich Wilhelm: Balthasar Hubmaier. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL), Bd. II, 1990, Sp. 1109-1114

⁵⁹⁵ vgl. Stayer, James M.: Täufer / Täuferische Gemeinschaften (I). In: TRE, Bd. 32, 2001, S. 599

ausweitete. Die Täuferlehre entsprach in starkem Maße den kirchlichen, sozialen und wirtschaftlichen Forderungen der Bauern: dem Recht der kirchlichen Gemeinde auf Selbstbestimmung und Selbstverwaltung, der Ablehnung kirchlicher Hierarchie und der Abschaffung des Klerus, in der Betonung der Einheit kirchlicher, sozialer und politischer Gemeinschaft, der Anzweiflung und Einschränkung der Rechtmäßigkeit von Eigentum, der Abschaffung des Zehnten, der Forderung nach wirtschaftlicher und sozialer Gerechtigkeit und Gleichheit, die als Gebot und Lehre des Evangeliums und des apostolischen Christentums sich darstellten.⁵⁹⁶

In Zürich spitzte sich der Konflikt mit den Radikalen der Reformation auf die Tauffrage zu, die zunehmend für Unruhe sorgte. Der Züricher Stadtrat ließ daher am 15. Januar 1525 eine öffentliche Disputation über die Kindstaufe abhalten, die der Stadtrat zugunsten Zwinglis entschied. Predigt und Agitation gegen die Kindstaufe wurden nun in Zürich verboten, zwei der radikalen Landpfarrer (Reublin und Brötli) wurden (sie hatten kein Züricher Bürgerrecht) aus dem Züricher Territorium ausgewiesen.

Wenige Tage später, am 21. Januar 1525, vollzogen Konrad Grebel, Felix Mantz und andre in einem Privathaus, aus einem Wasserkübel, die gegenseitige Erwachsenentaufe. Zwingli erklärte daraufhin öffentlich den Ausschluß der Täufer aus der Züricher Kirche und Reformation. Noch im Januar 1525 erklärte der Waldshuter Reformator Balthasar Hubmaier, daß er öffentlich gegen die Kindertaufe lehren und predigen wird. Zu Ostern 1525 ließ sich Hubmaier von dem aus Zürich vertriebenen Wilhelm Reublin taufen. Auf Zwinglis Schrift gegen die Täufer vom Mai 1525 verfaßte Hubmaier im Juli 1525 seine wichtige Darstellung und Rechtfertigung der Täuferlehre „Von dem christlichen Tauf der Gläubigen“. Hubmaier erläuterte darin nicht nur die Auffassung, daß Taufe Ausdruck persönlichen Glaubens sein müsse und daß darum in den Evangelien kein Beleg für die Kindstaufe zu finden ist. Er wies außerdem mit Nachdruck „die Anklage von sich und den Seinen ab, als wollten sie Rotten und Sekten bilden; sie möchten nur nach dem Wort Gottes handeln und wollten keineswegs die Obrigkeiten abschaffen.“⁵⁹⁷

Ähnlich äußerte sich Hubmaier erneut in einer Schrift im Jahr 1526: „Daß ich so wie ein Aufwiegler hingestellt werde, darin geht es mir wie Christus. Auch er mußte ein Aufrührer sein, und doch bezeuge ich mit Gott [...], daß kein Prädikant [...] mehr Mühe und Arbeit durch Schreiben und Predigen gehabt hat als ich, damit man der Obrigkeit gehorsam wäre; denn sie ist von Gott. Was Zins und Zehnt betrifft, habe ich gesagt: Christus gab auch den dritten oder den fünften Teil. Aber wahr ist es: sie haben uns von dem Worte Gottes mit Gewalt und wider alles Recht abbringen wollen. Das ist unsere einzige Klage gewesen.“⁵⁹⁸

596 vgl. Dülmen, Richard van: Das Täuferium als sozialreligiöse Bewegung. In: Zeitschrift für historische Forschung (ZHF), Bd. 6, 1979, S. 190

597 Bautz, Friedrich Wilhelm: Balthasar Hubmaier. In: BBKL, Bd. II, 1990, Sp. 1109-1114

598 Bautz, Friedrich Wilhelm: Balthasar Hubmaier. In: BBKL, Bd. II, 1990, Sp. 1109-1114

Die Erwachsenentaufe wurde in der Waldshuter Gemeinde zur Zeit des Bauernkriegs von Hubmaier und Reublin eingeführt. Die Waldshuter Täufer schlossen zur Zeit des Bauernkriegs ein Bündnis mit den Schwarzwälder Bauernhaufen. Bis Dezember 1525 setzten sie sich mit militärischen Mitteln an der Seite aufständischer Bauern gegen ihre Niederschlagung zur Wehr. Auch andernorts, etwa auf Züricher Gebiet, beteiligten sich Täufer aktiv am Bauernaufstand. Erst Anfang Dezember 1525 gelang es habsburgischen Truppen, Waldshut zu erobern. Hubmaier floh nach Zürich, wo er nach wenigen Tagen verhaftet wurde. Am 21. Dezember kam es zu einer Disputation mit Zwingli. Durch scharfen Arrest, Folter und Androhung seiner Auslieferung an Österreich, die seine Hinrichtung als Ketzer bedeutet hätte, erzwangen Züricher Stadtrat und Zwingli schließlich von Hubmaier einen öffentlichen Widerruf seiner Täuferlehre (am 6. April 1526).⁵⁹⁹

Einen Monat zuvor, am 7. März 1526, hatte Zürich ein Täufermandat erlassen, das nicht nur die Wiedertaufe, sondern schon die täuferische Predigt unter Todesstrafe stellte.⁶⁰⁰ Zur selben Zeit wurden in Zürich schwere Gefängnisstrafen gegen einige Männer und Frauen verhängt, weil sie ihren täuferischen Glauben nicht widerrufen wollten. Zehn Monate später, am 5. Januar 1527, wurde in Zürich das erste Todesurteil im deutschen Reich gegen einen Täufer vollstreckt. Felix Mantz, der frühere Freund und Mitstreiter Zwinglis, wurde in der Limmat ertränkt. Mantz war bereits aus Zürich ausgewiesen worden, jedoch unerlaubt zurückgekehrt. Das Todesurteil gegen Mantz erging, wie der Stadtrat begründete, wegen Verführung von Christen zur „Sekte“ der Täufer und Verfälschung von Gottes Wort und da aus dem Täufertum politischer Aufruhr gegen die christliche Obrigkeit folge.⁶⁰¹

Wie die Lutheraner in Nürnberg und Kursachsen den Vorwurf „politischen Aufruhrs“ als Vorwand benutzt hatten, um die Lehren Karlstadts, Müntzers und Zwinglis zu unterdrücken, so taten dies nun auf gleiche Weise die Zwinglianer in Zürich, um die radikalreformatorische Bewegung der Täufer zu vernichten. Mit dem Vorwurf „politischen Aufruhrs“ wurde der Vorwurf der „Ketzerie“ umgangen.⁶⁰² „Offensichtlich konnte die junge Reformation Zürichs [...] es sich nicht leisten, mit dem Ketzervorwurf und dem Ketzerrecht gegen die Täufer vorzugehen. Sie hätte möglicherweise den Stab über sich selbst gebrochen. Der Rat zog es vor, rigorose Urteile mit dem Verstoß gegen bürgerliche Gesetze begründen zu lassen.“⁶⁰³ Der Sache nach waren diese Verfahren *Ketzerprozesse*, da das religiöse Bekenntnis des Täufertums, ihre Tauf- und Gemeindelehre, der tatsächliche Grund der Anklagen waren. Gerade die Schweizer Täufer hatten früh und eindeutig sich zum Pazifismus bekannt und damit Gewaltanwendung und politischen Umsturz grundsätzlich ausgeschlossen. Insgesamt ist zu vergegenwärtigen, daß auch Zwingli (wie

599 vgl. Stayer, James M.: Täufer / Täuferische Gemeinschaften (I). In: TRE, Bd. 32, 2001, S. 600

600 vgl. Goertz, Hans-Jürgen: Die Täufer. Geschichte und Deutung. , 2. Aufl., 1988, S. 129

601 vgl. Schraepler, Horst: Die rechtliche Behandlung der Täufer in der deutschen Schweiz, Südwestdeutschland und Hessen, 1525-1618, 1957, S. 35 f.

602 vgl. u.a.: Stayer, James M.: Täufer / Täuferische Gemeinschaften (I). In: TRE, Bd. 32, 2001, S. 603

603 Goertz, Hans-Jürgen: Die Täufer, 1988, S. 130

Luther) in den Anfangsjahren der Reformation jede Form der Ketzerverfolgung als unchristlich verurteilt hatte, als unvereinbar mit der evangelischen Freiheit im Glauben. Zwingli und seine Lehren verloren daher wegen der Züricher Täuferverfolgungen sehr rasch ihre Autorität und Bedeutung im radikalreformatorischen Lager. – Wir kommen später auf die Täuferverfolgungen zurück.

Die täuferischen Lehren verbreiteten sich nach dem Bauernkrieg schnell in ganz Oberdeutschland.⁶⁰⁴ Die Täufer, die aus Zürich ausgewiesen wurden, brachten sie insbesondere nach Augsburg, Straßburg und Esslingen.⁶⁰⁵ Hubmaier zog nach seiner Freilassung aus Zürich über Konstanz, Augsburg, Ingolstadt, Regensburg und Steyr (Oberösterreich) nach Mähren, wo er im Juli 1526 eintraf und in Nikolsburg eine täuferische Gemeinde gründete. Diese gewann bald starke Ausstrahlung auf ganz Oberdeutschland (besonders aber auf Tirol, Salzburg, Nieder- und Oberösterreich).

Weitgehend unabhängig von den Züricher Täufnern entwickelte sich nach dem Bauernkrieg in Oberdeutschland ein Täufertum, das von *Hans Hut* geprägt wurde. Hans Hut hatte bereits vor dem Bauernkrieg Bücher Karlstadts und Müntzers als fliegender Buchhändler in Ober- und Mitteldeutschland vertrieben. 1524 war ihm (wie etwa gleichzeitig den Zürichern) die Kindstaufe fragwürdig geworden, weswegen er mit seiner Familie aus Bibra (bei Meinigen) ausgewiesen wurde. Im Bauernkrieg nahm er im Mai 1525 auf bäuerlicher Seite an der Schlacht bei Frankenhausen teil, in der Müntzer die thüringischen Bauertruppen führte. Im Mai 1526 war Hut in Augsburg, wo er von Hans Denck, den er wahrscheinlich 1524 bereits in Nürnberg kennengelernt hatte, getauft wurde. (Denck war durch Balthasar Hubmaier zum Täufertum gewonnen worden.) Hut entfaltete wandernd eine breite Missionstätigkeit in Franken, Bayern, Schwaben, Österreich und Mähren, weshalb seine Täuferlehre zunächst eine große Verbreitung und Bedeutung gewann.

Hans Huts täuferische Lehre war stark von der Theologie Thomas Müntzers beeinflusst. Sie war, wie die Müntzers, chiliastisch-apokalyptisch. Hut lehrte das unmittelbare Bevorstehen des Weltgerichts Christi, in dem die „Gottlosen“ bestraft und vernichtet werden und das tausendjährige Reich Christi in Frieden und Gerechtigkeit beginnt. Er prophezeite den Einbruch des Gottesreichs, des Eschatons (das „Weltende“) für Pfingsten 1528. Die Erwachsenentaufe hatte einen andren Stellenwert als bei den Zürichern. Sie war die „Versiegelung“ der Frommen für das göttliche Endgericht, in dem allein die Frommen verschont würden und die wahre Taufe durch Christus erfolgt. Hut verstand sich als Bote Gottes, auserwählt zur Vorbereitung. Die Vorbereitung sah er im Glauben und in der Buße, die zur innerlichen Abkehr und Absonderung von der Welt führt, zur „Gelassenheit“, in der das Anhängen am Eigenen und am Eigentum aufgegeben und das „Evangelium aller Kreaturen“ erfahren und lebbar wird.

⁶⁰⁴ vgl. u.a. auch: Wohlfeil, Rainer: Einführung in die Geschichte der deutschen Reformation, 1982, S. 28

⁶⁰⁵ Vgl. u.a. auch: Zeeden, Ernst Walter: Deutschland von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zum Westfälischen Frieden. In: Handbuch der Europäischen Geschichte, Bd. 3. hg. v. J. Engel, Stuttgart, 1971, S. 521

Hut hat, anders als die meisten Täuferrichtungen, die Bedeutung der religiösen Gemeinschaft nicht betont. Die Absonderung von der Welt hatte bei Hut die Bedeutung der individuellen und innerlichen Loslösung von dieser, von der Geltung des Ich und den Geltungen der Gesellschaft, in deren Herrschaft über den Menschen die „Sünde“ und der Grund der Gottlosigkeit lag. Den wahrhaft Frommen, 144.000 Auserwählten, sollte es am Tag des Weltgerichts aber zukommen, das Strafgericht zu vollziehen und mit Waffengewalt die gottlosen Mächtigen der Welt vom Stuhl zu stoßen.⁶⁰⁶

Im August 1527 nahm Hans Hut an der „Täufersynode“ in Augsburg teil, wo er am 9. September aufgedeckt und verhaftet wurde. Hut wurde mehrfach verhört, auch mehrfach unter der Folter. Den Prozeß gegen Hut führte der angesehene Rechtsgelehrte und Humanist Konrad Peutinger. Die Verhörprotokolle wurden den Behörden anderer Städte und Fürstentümer von der Reichsstadt Augsburg zur Verfügung gestellt, um neue Ermittlungen gegen Täufer, die aufgrund der Verfolgungen als Geheimgesellschaften sich organisierten, zu ermöglichen. Hut starb Ende 1527 im Augsburger Gefängnis unter fragwürdigen Umständen, möglicherweise bei einem Fluchtversuch.⁶⁰⁷ Das Ausbleiben der Prophezeiung Huts vom Weltende zu Pfingsten 1528 und die rigorose Verfolgung der Täufer, insbesondere der Anhänger Huts, in ganz Oberdeutschland führte dazu, daß um 1530 die hutsche Täuferbewegung erlosch.⁶⁰⁸

Hans Hut hatte im Jahr 1527 Nikolsburg in Mähren besucht, wo Balthasar Hubmaier, der frühere Waldshuter Reformator, eine große Täufergemeinde gegründet hatte. Das Täufertum stand hier unter dem Schutz des Grafen Leonhart von Liechtenstein, so daß das Täufertum, wie in der Waldshuter Reformation, öffentlich und volkskirchlich organisiert wurde. Die Gemeinde bestand aus Einheimischen und zuziehenden Täufern aus Oberdeutschland. Hans Hut übte in Nikolsburg massive Kritik an Hubmaiers Ausformung des Täufertums, an den Massentaufen ohne Zeichen einer Wiedergeburt, an der Zusammenarbeit Hubmaiers mit weltlicher Obrigkeit, am Fehlen der Gütergemeinschaft nach apostolischem Vorbild. Seinerseits verwarf Hubmaier die Lehren Huts, vor allem dessen apokalyptische Eschatologie. Der Graf von Liechtenstein entschied nach zwei theologischen Disputationen der beiden zugunsten Hubmaiers. Hut wurde verhaftet, konnte aber fliehen. Hubmaier verdamnte die Hutsche Lehre als eine Lehre „Belials“, d.h. des Antichristen, des Teufels. „Darum ist die Taufe, die ich gelehrt, und die Taufe, die Hut vorgegeben hat, so fern voneinander wie Himmel und Erde, Orient und Okzident, Christus und Belial.“⁶⁰⁹

606 vgl. u.a.: Blicke, Peter: Die Reformation im Reich, 2000, S. 161

607 vgl. u.a.: Bautz, Friedrich Wilhelm: Hans Hut. In: BBKL, Bd. II, 1990, Sp. 1213-1217

608 vgl. Goertz, Hans-Jürgen: Die Täufer, 1988, S. 26 - Ähnliche Auffassungen wie Hans Hut vertraten in den Jahren nach dem Bauernkrieg die Täuferführer Melchior Rinck und Hans Römer. Wie Hut waren sie von der Theologie Müntzers und den Erfahrungen des Bauernkriegs geprägt. Hans Römer plante mit seinen Anhängern für den Neujahrstag 1528 die gewaltsame, putschhafte Übernahme der Stadt Erfurt. Vor Ausführung wurde das Vorhaben aufgedeckt.

609 zit. nach: Goertz, Hans-Jürgen: Die Täufer, 1988, S. 13

Der Konflikt zwischen Hut und Hubmaier blieb kein Einzelfall im Täuferium. Die unterschiedlichen Täuferrichtungen waren einander oft feindselig. Und in den Täufergemeinden kam es häufig zu Konflikten und Spaltungen. Der Gemeindebann wurde rigoros angewandt. Kämpfe um die Gemeindeführung oder Führungsnachfolge, persönliche und lehrmäßige Rivalitäten, Abspaltung von Gemeinden, Ausschluß einer Gemeindefraktion und die gegenseitige, religiös begründete Anathematisierung waren häufig und charakteristisch für das damalige Täuferium, obwohl es selbst der schärfsten Verfolgung durch katholische und protestantische Obrigkeiten ausgesetzt war. Vielfach warfen „sich die Täufer gegenseitig vor, eine ‚verführerische und aufrührerische Lehre‘ zu vertreten“ oder den „Antichristen“ (Satan, Teufel) zu verkörpern, genauso wie dies Lutheraner, Zwinglianer und Katholiken gegenüber den Täufern taten, um die Täuferverfolgung zu rechtfertigen.⁶¹⁰

Diese Rigorosität und Intoleranz innerhalb des Täuferiums waren für manche ein wichtiger Grund, dem Täuferium nicht beizutreten oder sich von ihm wieder abzuwenden. So auch für Sebastian Franck. Er sollte seinen Spiritualismus wesentlich aus diesem Grund als Alternative zum Täuferium entwerfen. Noch wichtiger in Hinsicht auf Sebastian Franck aber ist, daß die Tatsache allgemeiner Intoleranz in den reformatorischen Kirchen (bei Lutheranern, Zwinglianern und Täufern) Franck veranlaßte, nach ihren tieferen sozialen Gründen zu fragen. In der Theologie des Spiritualismus Francks, erstmals 1530 ausformuliert, wird daher die kritische Reflexion der sozialen Gründe der reformatorischen und religiösen Intoleranz einen wesentlichen, grundlegenden Bestandteil bilden. Zugleich wird Franck, sozusagen spiegelbildlich, eine Theologie entwerfen, die den Ausweg der Theologie und Religion aus ihrer erschreckenden Paradoxie findet, nämlich der Paradoxie der lieblosen, haßerfüllten Predigt der göttlichen Liebe. Der Verkündigung der „göttlichen Liebe“ als Grund der Verfolgung und Vernichtung von Menschen.

Monate nach der Flucht Hans Huts aus dem mährischen Nikolsburg war es in der dortigen Täufergemeinde Hubmaiers zu einer Gemeindepaltung gekommen. Die schismatische Gruppe wurde im März 1528 vom Grafen Liechtenstein aus Nikolsburg ausgewiesen, woraufhin diese im nahen Austerlitz eine neue Gemeinde gründete. Die Spaltung war aufgrund von Auseinandersetzungen über die täuferische Lehre entstanden, über die Frage der Gütergemeinschaft und der Wehrbereitschaft. Hubmaier und der Graf von Liechtenstein hatten sich dafür ausgesprochen, daß Täufer sich mit Waffengewalt verteidigen dürfen und daß eine täuferische Obrigkeit Täufer zum Wehrdienst verpflichten darf. Diese Auffassung der sog. „Schwertler“ wurde von den dann aus Nikolsburg ausgewiesenen „Stäblern“ abgelehnt, die den kategorischen Verzicht auf Waffengewalt von Täufern forderten. Selbst zur Verteidigung sollte der Waffengebrauch nicht erlaubt sein.

Außer diesem konsequent evangelischen Pazifismus wollten die „Stäbler“ die Gütergemeinschaft nach apostolischem Vorbild verwirklichen, die nach der Lehre Hans Huts als „Kennzeichen der Überwindung der Ursünde des

⁶¹⁰ Goertz, Hans-Jürgen: Die Täufer, 1988, S. 13

Begehrens“ und als Zeichen eschatologischer Hoffnung galten.⁶¹¹ Das Leitbild der Gütergemeinschaft (nach der „Apostelgeschichte“ im NT) besaß im frühen Täufertum großes Gewicht, so daß die schismatische Täufergemeinde in Austerlitz wegen der von ihr verwirklichten Gütergemeinschaft bald ein größeres Ansehen gewann als die ältere Nikolsburger Gemeinde. Für diese Entwicklung aber war außerdem mitentscheidend, daß Balthasar Hubmaier, das Haupt der Nikolsburger, im Juli 1527 in Gefangenschaft geriet, nach Wien ausgeliefert und dort im März 1528 wegen Täufertums, wegen der Reformation Waldshuts und wegen Beteiligung am Bauernkrieg hingerichtet wurde.

Mehr als die Nikolsburger gewann nun die Austerlitzer Täufergemeinde Anhänger, die in ihrem Namen in den deutschen Territorien taufte und neue Täufer nach Mähren führten. So etwa Pilgram Marbeck, Leopold Scharnslager (Straßburg, Speyer), Philipp Plener (Rheinland), Gabriel Ascherham (Schlesien), Jakob Huter (Tirol). Das mährische Täufertum wurde jedoch von Richtungskämpfen weiter zerrissen. 1533 übernahm der Tiroler Täuferführer Jakob Huter die Leitung der Austerlitzer Gemeinde, wobei die Anhänger Gabriel Ascherhams („Gabrieliten“) und Philipp Pleners („Philipper“) aus der Gemeinde verbannt wurden. Die nach dem Fall des Münster Täuferreichs im Jahr 1535 erneut einsetzende Verschärfung der Täuferverfolgung zerstörte schließlich die Austerlitzer Gemeinde und führte zur Vertreibung vieler Täufer aus Mähren. Jakob Huter wurde 1536 in Tirol verhaftet und als Täuferführer und Ketzer auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Vor allem aber die Täufergemeinden nach den Lehren Jakob Huters konnten sich in Mähren behaupten.

Die Täufergemeinden nach den Lehren Jakob Huters, die „Huterer“, verwirklichten die urchristliche Gütergemeinschaft in kommunistischen, straff organisierten „Bruderhöfen“. Solche Bruderhöfe umfaßten später ungefähr je 200 bis 400 Angehörige. Landwirtschaftliche und gewerbliche Produktion und die Verteilung der Verbrauchsgüter (Konsumption) wurden kollektiv, allerdings hierarchisiert und zentral von den Vorstehern eines Bruderhofs gelenkt. „Es wurde gemeinsam in Refektorien gegessen, streng nach Geschlecht getrennt, für die Kleidung wurde in Schneiderstuben und Wäschereien gesorgt, und die Kinder wurden in Kindergärten und Schulen, vorbildhaft in einer weitgehend analphabetischen Umgebung, für das Leben in der Gemeinschaft erzogen. So konnten die meisten Eltern voll als Arbeitskräfte im Produktionsprozeß eingesetzt werden.“⁶¹²

Durch diese kollektivistische Organisation, in der es kein Privateigentum an den Produktionsmitteln gab, wo soziale Sicherheit und soziale, autoritär-egalitäre Konformität den produktiven Arbeitskräfteeinsatz erhöhten, wo Bildung und Ausbildung allgemein organisiert wurden und in der die Arbeitsmotivation religiös bewertet und gedeutet und damit zusätzlich gesteigert wurde, entwickelten die huterischen Bruderhöfe eine ganz außergewöhnliche wirtschaftliche Produktivität. Ganz besonders galt dies für

611 Stayer, James M.: Täufer / Täuferische Gemeinschaften (I). In: TRE, Bd. 32, 2001, S. 604

612 Goertz, Hans-Jürgen: Die Täufer, 1988, S. 29

die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts, als die Täuferverfolgungen in Mähren, vor allem unter dem konfessionstoleranten Habsburger Kaiser Maximilian II., weitgehend ausblieben. In dieser Zeit gab es rund 120 Bruderhöfe der huterischen Täufer in Mähren. Die Bruderhöfe kooperierten auch untereinander. In der Hauptsiedlung Neumühl bestand eine zentrale Leitung, in die die Vorstände der einzelnen Bruderhöfe ihre Vertreter wählten. Die Arbeitsteilung wurde zwischen den Höfen ausgebaut, wirtschaftliche Überschüsse wurden zwischen den Höfen verteilt oder gemeinsam investiert, so daß ein umfangreiches gewerbliches und landwirtschaftliches Produktions- und Vertriebsystem der Huterer in Mähren entstand.

Bei alledem waren die Huterer überzeugt, als einzige die wahre Kirche des Christentums darzustellen.⁶¹³ Selbst andren Täufern wurde die Anerkennung als Christen versagt. Die Huterer lebten in den Bruderhöfen in strikter sozialer und kultureller Abgeschlossenheit. Die nichthuterische Umwelt wurde möglichst gemieden und galt als unchristlich, als „Reich der Finsternis“, der Sünde und des „Antichristen“. Allerdings standen huterische Ärzte und Facharbeiter, die wegen ihrer Qualifikation und Berufsmotivation hoch angesehen waren, gelegentlich im Dienste adeliger Grundherren, die die Ansiedelung eines Bruderhofs unter ihren Schutz gestellt hatten.

Der Schutz durch den mährischen Adel hatte entscheidende Bedeutung für die Existenz der Bruderhöfe. Mit der politischen Entrechtung und teilweisen Vernichtung des protestantischen mährischen Adels im Dreißigjährigen Krieg (1618-1648), der 1619 entgegen der habsburgischen Thronsuccession die Wahl des calvinistischen Kurfürsten Friedrich V. von der Pfalz, des „Winterkönigs“, zum böhmischen (und damit mährischen) König unterstützt hatte, verloren die Huterer, die in der Tradition der einstigen Austerlitzer Gemeinde „Stäbler“ und damit streng pazifistisch waren, diesen für sie entscheidenden Schutz. Die mährischen Bruderhöfe wurden daher jetzt im Zuge der Gegenreformation zerstört, die Huterer getötet oder vertrieben oder ihre Gemeinden lösten sich auf. Einige huterische Gemeinden flohen in die Ukraine, Walachai oder nach Ungarn. Ende des 19. Jahrhunderts wanderten die Reste dieser Huterer nach Nordamerika aus.

Wir kehren zurück zum frühesten Täufertum in Oberdeutschland in den Jahren nach dem Bauernkrieg. Neben dem apokalyptisch-eschatologischen Täufertum Hans Huts gewann seit dem Jahr 1527 das Täufertum nach dem Bekenntnis der „*Schleitheimer Artikel*“ eine sehr große Bedeutung in Oberdeutschland. Diese Artikel hatte eine Täufersynode unter Leitung von Michael Sattler im Februar 1527 in Schleitheim bei Schaffhausen abgefaßt. Sattler war 1525 in Zürich gewesen, wo er die Erwachsenentaufe erhalten und Umgang mit den Züricher Täuferführern Felix Mantz, Konrad Grebel und Jürgen Blaurock gehabt hatte. Nach der dritten Disputation der Täufer mit Zwingli im November 1525 war Sattler aus Zürich ausgewiesen und waren

⁶¹³ vgl. Goertz, Hans-Jürgen: Die Täufer, 1988, S. 29

Mantz, Grebel und Blaurock in Zürich inhaftiert worden.⁶¹⁴ Sattler ging Ende 1526 nach Straßburg, wo er mit den führenden Straßburger Reformatoren, Martin Bucer und Wolfgang Capito, und vermutlich auch mit dem Täuferführer Hans Denck diskutierte. Schon nach wenigen Wochen wurde Sattler aus Straßburg ausgewiesen, da seine ablehnende Haltung zur Obrigkeit und seine pazifistische Ablehnung des Kriegsdienstes dem Straßburger Stadtrat mißfielen. Kurze Zeit nach der Synode in Schleithem wurde Michael Sattler bei der Betreuung einer geheimen Täufergemeinde von württembergischen (damals habsburgischen) Behörden gefaßt und Mitte Mai 1527 nach einem zweitägigen Prozeß in Rottenburg am Neckar als Täuferführer zum Tode verurteilt und auf grausame Weise hingerichtet. Mit Sattler wurden fünf weitere Täufer durch Enthauptung hingerichtet, und Sattlers Frau wurde wegen täuferischen Glaubens im Neckar ertränkt.⁶¹⁵ Prozeß und Hinrichtung Michael Sattlers bewirkten großes öffentliches Aufsehen in Oberdeutschland.

Die „Schleitheimer Artikel“ formulierten einen Zusammenhang täuferischer Grundsätze, der für die späteren Richtungen des Täufertums allgemein charakteristisch wurde. Nicht alle, aber viele dieser Grundsätze waren freilich auch bereits typisch für das ganze frühe Täufertum. In den „Schleitheimer Artikeln“ wurde deutlich eine Abkehr von den sozialrevolutionären Perspektiven vollzogen, die der Bauernkrieg eröffnet hatte. Erst jetzt, mit den „Schleitheimer Artikeln“ vollzog das Täufertum ausdrücklich den Schritt zur *Freikirche*, nämlich (1.) zur prinzipiellen Absonderung in eignen Gemeinden und Kirchen und (2.) zur strikten Absage an alle Verpflichtungen gegenüber der Obrigkeit, soweit sie dem Evangelium widersprechen. An die Stelle der aktiven Umgestaltung sozialer und politischer Verhältnisse trat die Haltung des passiven Ungehorsams gegenüber der politischen Herrschaft, des „Auszugs aus der Gesellschaft“ (wie das modehaft und oft wenig nachdenklich, unkritisch genannt wird).

Die „Schleitheimer Artikel“ nennen als Kennzeichen des Täufertums: Erwachsenentaufe, Verweigerung des Eides, Ablehnung der Übernahme obrigkeitlicher Ämter, Ablehnung des Kriegsdienstes und Waffengebrauchs, freie Wahl des Pfarrers („Hirten“) durch die Gemeinde, das Abendmahl nicht als Sakrament, sondern als Zeichen christlicher Gemeinschaft untereinander, die Gemeinde als reine Gemeinde der persönlich bekennenden, wahrhaft Glaubenden in der Nachfolge Christi und nach dem Vorbild der apostolischen, frühchristlichen Zeit, Anwendung des Gemeindebanns zur Bewahrung des Glaubens und der Gemeindegerechtigkeit sowie die Pflicht zur strikten Absonderung von der Welt. Eine Gemeindeordnung, die vermutlich gemeinsam mit den Artikeln verbreitet wurde, enthielt weitere Bestimmungen für die tägliche Lebensführung.⁶¹⁶

⁶¹⁴ vgl. Heinz, Daniel: Michael Sattler. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL), Bd. VIII, 1994, Sp. 1403-1408

⁶¹⁵ vgl. Clasen, Claus-Peter: Anabaptism. A Social History, 1525-1618- Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany. 1972, S. 375

⁶¹⁶ vgl. Stayer, James M.: Täufer / Täufertische Gemeinschaften (I). In: TRE, Bd. 32, 2001, S. 601

Aus heutiger Sicht erscheint die grundsätzliche Kriegsdienstverweigerung (immer noch) sehr beachtenswert. In damaliger Sicht war insbesondere die Verweigerung des Eides ein äußerstes Politikum, da die Eidesleistung der politischen und rechtlichen Legitimation von Herrschaft und Gefolgschaft diene. Durch Eidesleistung wurden nicht nur die Bürger der Städte, sondern in vielen Fällen auch die grundherrlichen Untertanen des Adels und der Fürsten zur Gefolgschaft verpflichtet. Der Eid war also von zentraler Bedeutung für die Anerkennung der Herrschaftsausübung durch Fürsten, Adel und Stadträte. Die Begründung für die Eidesverweigerung zogen die Täufer aus den Evangelien. Sie bedeutete, daß ein Christ unbedingten Gehorsam nur gegenüber Gott zu erfüllen habe.

Der Ablehnung der Übernahme obrigkeitlicher Ämter lag andererseits die Auffassung zugrunde, daß weltliche, politische Herrschaft in jeder Form (genauso wie Kirche, die politische Herrschaft – wie die katholische – ausübt oder sich politischer Herrschaft – wie lutherische und zwinglische – unterstellt) dem Sinn des Christentums widerspricht und daher niemals anders als unchristlich sein kann. Danach verläßt jeder, der ein gesellschaftliches Amt im Dienst politischer Herrschaft ausübt, ungeachtet seiner persönlichen Qualitäten die Nachfolge Christi, denn Christus ließ sich nicht zum König krönen und Gottes Reich ist nicht von dieser Welt.⁶¹⁷

Die christliche Gemeinde kann in der Welt nur eine kleine Minderheit sein, die sich zum Glauben von der Gesellschaft abkehrt und darum wie Christus für diese Abkehr im Glauben Leid und Verfolgung erfahren wird. Der übergreifende, zentrale Gesichtspunkt der „Schleitheimer Artikel“ ist der Artikel über die Absonderung von der Welt. „Nun ist je nie anderes in der Welt und aller Kreatur als entweder Gutes und Böses, Glaube und Unglaube, Finsternis und Licht, Welt und die, die aus der Welt sind, Gottes Tempel und Götzen, Christus und Belial, und nichts davon kann je Anteil am andren haben.“⁶¹⁸

Die Welt, alles in ihr, ist in zwei Reiche geschieden: nur Reich Gottes oder Reich des Antichristen (Belial). Die Welt des Religiösen ist total, als nichts außerhalb des ganzen Gegensatzes liegt. Mit diesem absoluten Dualismus, der kein Drittes kennt, keine Abstufungen, Übergänge, Ausnahmen und Adiaphora, begründen die „Schleitheimer Artikel“ die Notwendigkeit der rigiden sozialen Absonderung der Täufer. Darum sind „alle bapstlich und widerbapstisch werck und gottesdienst, versammlung, kilchgang, winhuser, burgschaften und verpflichten des ungloubens“ satanische Greuel, die zu meiden sind.⁶¹⁹

Teilhabe an der sozialen Welt der Nicht-Täufer war *als solche* Indiz der Teilnahme am Weltsystem des Antichristen (Belial), abstraktes Indiz des Einverständnisses damit, ganz ungeachtet der konkreten, sozialen Umstände

⁶¹⁷ vgl. Blickle, Peter: Die Reformation im Reich, 2000, S. 160

⁶¹⁸ zit. nach: Blickle, Peter: Die Reformation im Reich, 2000, S. 160: „Nun ist ye nutt anders in der welt und aller creatur dann gütz und böß, glöblig und unglöblig, finsternus und liecht, welt und die uss der welt sind, tempel gottes und die götzen, Christus und Belial, und keins mag mitt dem andren kein theil haben.“ (eigene Übersetzung)

⁶¹⁹ zit. nach: Stayer, James M.: Täufer / Täuferische Gemeinschaften (I). In: TRE, Bd. 32, 2001, S. 601

und der persönlichen Qualitäten, der konkreten Individualität. Das frühe Täuferium war also selbst keineswegs tolerant. Die Auffassung der nicht-täuferischen Gesellschaft als „satanisch“ (Belial) war, im religiösen Zusammenhang, eine äußerste Abwertung. Über die zum Teil grotesken Auswüchse der sozialen Abgrenzung der Täufer wird auch Sebastian Franck in seiner „Geschichtsbibel“ von 1531 berichten, wie wir sehen werden. Um 1530, nach dem Ende des chiliastischen Täuferiums Hans Huts, folgte jedenfalls eine Mehrheit der Täufer in Oberdeutschland und in der Schweiz den „Schleitheimer Artikeln“.

Wir fassen zusammen: Das Täuferium, das sich zur Zeit des Bauernkriegs aus der reformatorischen Bewegung herausbildete, begriff sich selbst als die *authentische Verwirklichung* des evangelischen Christentums und der Reformation, und zwar im Gegensatz und in Ablehnung der lutherischen und zwinglischen Form der Reformation. Sebastian Franck sollte das Täuferium daher als die „*dritte Kirche*“ der Reformation bezeichnen, als dritte nach der lutherischen und zwinglischen.

Das frühe Täuferium war zunächst eine Sammelbewegung heterogener Richtungen einer „radikalen Reformation“. Ein wesentlicher Gegensatz zwischen Täufnern einerseits und Luthertum und Zwinglianismus andererseits war die Frage des *Verhältnisses zur* etablierten *politischen Herrschaft* der Fürsten und (patrizischen) Stadträte. Luthertum und Zwinglianismus (wenn auch mit Unterschieden⁶²⁰) suchten bei der Durchsetzung der Reformation die Kooperation mit der bestehenden politischen Herrschaft, sofern sie sich in ihrem Sinn reformatorisch bekannte. Die bestehende politische Herrschaft wurde von ihnen grundsätzlich anerkannt, sofern sie *weltliche* Herrschaft eines Fürsten oder Stadtrats war.

Dagegen betonte das Täuferium die starken *sozialkritischen* Dimensionen und Motive, die sich aus der Reformation ergaben, nämlich aus der frühreformatorischen Theologie und der Berufung auf die Autorität des Evangeliums sowie andererseits aus dem politischen und sozialen Verlauf der Kirchenreform in den ersten Jahren der Reformation, der die Befangenheit der Obrigkeiten in ihren sozialen Eigeninteressen auch angesichts des Evangeliums offenbarte. Es war wesentlich das *sozialkritische Grundmotiv*, das die Täufer und die radikale Reformation zur religiös, evangelisch fundierten *Ablehnung der politischen Herrschaft* der Fürsten und Patriziate (Stadträte) brachte. Denn die politische Herrschaft stellte sich schützend vor die bestehenden sozialen Verhältnisse und verfestigte damit die bestehende soziale Ungleichheit in der Gesellschaft, anstatt den sozial Benachteiligten zu gleichem Recht zu verhelfen, wie das in Christus als göttliches Recht offenbart worden war. Ja, gar noch mehr, die Leidensgeschichte Christi war wie ein Spiegel der eigenen

⁶²⁰ Wie schon früher dargelegt, gab es bedeutende politische Unterschiede zwischen Luthertum und Zwinglianismus, insofern der Zwinglianismus im Gegensatz zum Luthertum die politischen Verhältnisse der autonomen, genossenschaftlichen Stadt- und Bauernrepubliken, wie sie beide in der Schweiz bestanden, höher wertete als Monarchie und Aristokratie und diese politische Bewertung auch seine reformatorische Theologie und theologischen Argumente beeinflusste. vgl. das Kapitel 3.4 Die reformatorische Lehre Zwinglis und der „Abendmahlsstreit“, S. 123 ff., in der vorliegenden Arbeit

Gesellschaftsverhältnisse und der absoluten Unvereinbarkeit von Christentum und weltlicher, politischer Herrschaft.

Gegen diese Deutung des Täuferturns ist der Einwand anzumerken, daß das Täuferturn Balthasar Hubmaiers volkskirchlich konzipiert war und daß er als „Schwertler“ die Nikolsburger Gemeinde in Zusammenarbeit mit dem dortigen, landsässigen Adel errichtete. Zu bedenken ist aber, daß auch in Mähren sehr bald die „Stäbler“ (mit Pazifismus, Gütergemeinschaft und Ablehnung politischer Herrschaft) und nicht die „Schwertler“ Hubmaiers die große Mehrheit der Täufer bildeten.

Das Täuferturn betonte und beharrte auf dem Selbstbestimmungsrecht der Gemeinden, weil dies den apostolischen, frühchristlichen Gemeinden in biblischer Überlieferung, der Maßgeblichkeit der Evangelien gegenüber der kirchlichen Tradition und der reformatorischen Lehre vom kirchlichen Selbstbestimmungsrecht der Gemeinde (Lehr- und Pfarrerwahl) entsprach. Sie betonte dieses Selbstbestimmungsrecht der Gemeinde aber wesentlich auch deswegen, weil es eine soziale, sozialetische Gemeinschaftsbildung im Rahmen einer Gemeinde ermöglichte oder zu ermöglichen schien. Mit der Erwachsenentaufe als einer Bekenntnistaufe wurde außerdem die Selbstbestimmung auch auf das Individuum übertragen, ihm in gewisser Weise zurückgegeben, was in den Evangelien und in der reformatorischen Lehre von der *Freiheit und Persönlichkeit des Glaubens* seine ideelle Grundlage hatte.

Beide Momente der Selbstbestimmung, die der Gemeinde und die des Individuums, bedeuteten die Ablehnung grundlegender Machtansprüche der bestehenden politischen Herrschaft. In der Einheit (Homogenität) der Kirche und in der gleichzeitigen Einheit von politischer Herrschaft und Kirche sahen politische Herrschaft und katholische Kirche traditionell, aber seit dem Bauernkrieg immer offener nun auch lutherische und zwinglische Kirche die entscheidende Gewähr zur Sicherung des eigenen Fortbestands. Die täuferische Selbstbestimmung drohte das „corpus christianum“, wie dies Ernst Troeltsch ausdrückte, zu zerreißen, also die Einheit von „Staat“ und Kirche, die traditionell der sozialen und politischen Herrschaftssicherung diente, mittels der durch eine einheitliche Kirche und einheitlichen Glauben zu erreichende Homogenisierung der gesellschaftlichen Wahrnehmung und Selbstwahrnehmung.

Das Täuferturn wurde zeitgenössisch und wird heute wissenschaftlich als reformatorische Bewegung des „*Gemeinen Mannes*“ wahrgenommen.⁶²¹ Zur Bestätigung wird in der Wissenschaft auf die soziale Zusammensetzung der Täufer verwiesen, wonach (ohnehin aufgrund der Quellenlage nur grob geschätzt) fast alle Täufer der Bauernschaft oder Handwerkerschaft (98 %) entstammten und Adelige und Intellektuelle kaum vertreten waren (2 %).⁶²² Dieses Argument ist allerdings nicht sehr treffig (oder zu undifferenziert). Denn die zum Beleg genannte Sozialstruktur des Täuferturns entspricht

⁶²¹ vgl. z.B. Blickle, Peter: Die Reformation im Reich, 2000, S. 163

⁶²² vgl. z.B. Stayer, James M.: Täufer / Täuferische Gemeinschaften (I). In: TRE, Bd. 32, 2001, S. 613

weitgehend der *allgemeinen Sozialstruktur* in der Reformationszeit und trifft daher gleichermaßen für katholische, lutherische und zwinglische Kirchen zu. Ich verweise dazu auf meine Darstellung der Sozialstruktur Sachsens und der Alphabetisierungsquote zur Reformationszeit in früheren Kapiteln dieser Arbeit.⁶²³

Einen andren Rang hat die Feststellung, daß schätzungsweise 30 bis 40 % des Täufern in größeren Städten lebten. Danach war das Täufern, im Verhältnis zur durchschnittlichen Bevölkerungsverteilung zwischen Stadt und Land, überproportional in den Städten und größeren Städten vertreten. Dennoch lebte demnach die Mehrheit der Täufer (60-70 %) auf dem Land und in den kleinen Städten. Im Jahr 1525 dürfte es rd. 40 Täufergemeinden gegeben haben, für das Jahr 1529 sind täuferische Gemeinden in rd. 500 Städten und Dörfern nachweisbar.⁶²⁴ Zu beachten ist, daß aufgrund der Täuferverfolgung die Täufergemeinden nicht öffentlich, sondern nur im Geheimen gebildet wurden. Eine Quantifizierung der Täufer ist aus diesem Grund ohnehin nur schwer möglich.⁶²⁵

Verlässliche Zahlen über den Anteil an Frauen in der Täuferbewegung gibt es nicht. Im Unterschied zu den andren Kirchen der Reformationszeit gab es im frühen Täufern Frauen, die Predigerinnen waren. Im frühen Täufern gab es zudem einzelne Frauen, die als visionäre Prophetinnen bedeutenden Einfluß auf die Täuferbewegung nahmen. In der Regel aber hatten Frauen im Täufern eine gegenüber Männern untergeordnete Stellung. So gibt es keinen Beleg dafür, daß Frauen bei den Täufern die Erwachsenentaufe erteilt oder das Abendmahl ausgeteilt hätten. Das *frühe* Täufern zeigt aber noch weitere, erstaunliche Indizien, die Züge einer sozialen, intellektuellen und sexuellen Emanzipation von Frauen anzudeuten scheinen, für die sich die bisherige Forschung nur lediglich nicht interessierte.

Daß das *sozialkritische Grundmotiv* für die Herausbildung des Täufern entscheidend war, verdeutlichen einige Charakteristika des Täufern auf besondere Weise. Schon der enge Zusammenhang zwischen Bauernkrieg und Täufern ist nur damit zu erklären, daß *soziale Empathie* mit den sozial benachteiligten Gesellschaftsgruppen ein wesentliches Grundmotiv bildete. Anderenfalls wären die Täufer den lebensbedrohlichen Risiken eines Bürgerkrieg-Engagements auf Bauernseite von vorneherein oder doch bald ausgewichen, wie das sowohl aus religiösen als auch aus politischen Gründen, wie an der Mehrheit der gemäßigten Reformatoren abzulesen ist, unschwer zu rechtfertigen gewesen wäre.

Die sozialkritische Grundmotiv des Täufern (und nicht seine soziale Zusammensetzung, insofern diese, wie gesagt, durchaus proportional zur allgemeinen Bevölkerungsstruktur war) kam auch in seiner *Ablehnung der*

⁶²³ vgl. die Kapitel 1.2 Sozialstruktur am Beispiel Sachsens, S. 18 ff., und 1.8 Bildungswesen und Humanismus, S. 75 ff., in der vorliegenden Arbeit

⁶²⁴ vgl. Blickle, Peter: Die Reformation im Reich, 2000, S. 163

⁶²⁵ Die Quellenlage ist sehr mangelhaft. vgl. z.B.: Bauer, Günther: Anfänge täuferischer Gemeindebildungen in Franken, 1966, S. 29 u. 139

akademischen Theologie und in der *Ablehnung der sozialen und materiellen Privilegierung von Bildung* zum Ausdruck. In engstem Zusammenhang damit stand die betonte Schlichtheit des täuferischen Glaubens, die weitgehende Beschränkung auf einen einfachen Biblizismus und die starke Betonung der Wichtigkeit der Lebensführung gegenüber der Lehre. Damit wurde Religiosität von Bildung und *insofern von sozialer Herkunft*, die über das Ausmaß der Bildung entscheidet, abgekoppelt.

Auch die Tatsache, daß das Täuferium den frühreformatorischen Grundsatz des allgemeinen Priestertums beibehielt und das Predigertum auf Charisma und unmittelbare Zustimmung der Gemeinde stellte, hatte soziale und sozialkritische Bedeutung. Die Prediger blieben dadurch unter der sozialen Kontrolle der Gemeinde. Durch die Minimierung der Institutionalisierung der Predigt wurde die institutionelle Verselbständigung des Predigtamts und des Predigerberufs ausgeschlossen.

Als augenfälligstes Merkmal dafür, daß das Täuferium einer wesentlich sozialkritischen Grundhaltung folgte, ist die Gütergemeinschaft zu nennen, die, wie wir sahen, im Täuferium ein sehr wichtiges Leitbild darstellte. Im mährischen Täuferium der Hutterer wurde sie in der konsequentesten Form, in der Form kommunistischer Bruderhöfe verwirklicht. Resümierend läßt sich also sagen, daß das Täuferium eine *sozialkritische* „Bewegung *abseits von Besitz- und Bildungsprivilegien*“⁶²⁶ war, mit „weitgehend *egalitär*, ‚demokratisch‘ organisierten Gemeinden, in denen die *politisch und sozial bedingten* Standesunterschiede *aufgehoben* waren“⁶²⁷.

Da das Zentrum des Täuferiums zunächst Oberdeutschland war und sich das *niederdeutsche* Täuferium erst nach 1529 bedeutend zu entwickeln begann, können wir das niederdeutsche Täuferium, und damit auch das Täuferreich von Münster in den Jahren 1534/35, vernachlässigen. Das oberdeutsche Täuferium hatte auf die Entstehung des Spiritualismus Sebastian Francks großen Einfluß, das *niederdeutsche Täuferium aber keinen*. Melchior Hoffmann, der mit seiner chiliastisch-apokalyptischen Täuferlehre für die Anfänge des niederdeutschen Täuferiums entscheidend wurde, gründete im Jahr 1530 die erste Gemeinde im ostfriesischen Emden, von wo aus das „melchioritische“ Täuferium sich rasch in den Niederlanden ausbreitete. Auch die Täuferherrschaft in Münster wurde von melchioritischen Täufern errichtet. Im Jahr 1530 aber hatte Sebastian Franck seinen *Wandel* zum radikalreformatorischen Spiritualismus, dessen Analyse den Umfang dieser Arbeit begrenzt, bereits vollzogen. Ansonsten sei noch angedeutet, daß es „moderne“ Aspekte des frühen Täuferiums gibt (z.B. die sog. „Bigamie“ des Täuferiums der sog. „Träumersekte“), die bis heute nicht angemessen und unvoreingenommen analysiert sind. Es ließe sich vielleicht noch eine ganz andre Geschichte des frühen Täuferiums schreiben.

⁶²⁶ Stayer, James M.: Täufer / Täuferische Gemeinschaften (I). In: TRE, Bd. 32, 2001, S. 614

⁶²⁷ Dülmen, Richard van: Das Täuferium als sozialreligiöse Bewegung. In: ZHF, Bd. 6, 1979, S. 190 (Hervorh. v. mir)

4.1.9 Die zwinglische und katholische Täuferverfolgung

Die Täuferverfolgungen setzten fast unmittelbar nach dem Entstehen des Täufertums ein. Nicht nur katholische, sondern auch die protestantischen Territorien wandten gegen die Täufer die Strafen an, die im Mittelalter zur Vernichtung von Ketzern eingesetzt wurden.⁶²⁸ Nicht im Katholizismus, wohl aber im Protestantismus stellte dies einen radikalen Bruch mit der eigenen Lehre dar. Denn im Zusammenhang mit dem reformatorischen Grundsatz der „Freiheit des Glaubens“ hatten gleich zu Anfang der Reformation die Reformatoren das mittelalterliche Ketzerrecht und die Ketzerverfolgung auf das entschiedenste verworfen. Ja, lutherische und zwinglische Reformation hatten sich selbst damit verteidigt und legitimiert, daß in Glaubensfragen Anwendung von Gewalt absolutes Unrecht ist.

Todesstrafe, (lebenslange) Kerkerhaft und Landesverweisung und noch viele andre Mittel wurden zur Unterdrückung des Täufertums seit 1525/26 überall angewandt. Von den protestantischen Territorien vermieden nur das Fürstentum Hessen und einige Reichsstädte wie Straßburg und Ulm die Anwendung der Todesstrafe. Aber auch diese verzichteten nicht auf (lebenslange) Kerkerhaft und Landesverweisung, um das Täufertum auf ihren Gebieten zu vernichten. Von den 845 Hinrichtungen von Täufern, die bislang für den oberdeutschen Raum bis zur letzten Hinrichtung im Jahr 1618 belegt sind, fanden die allermeisten, nämlich 679 oder 80 Prozent in den Jahren 1527 bis 1533 statt. „It was during the years 1527 through 1533 that the bloodshed was greatest. No less than 679 executions, that is 80 percent of all executions, took place during these years.“⁶²⁹ Die häufigsten Todesurteile wurden in den Reformationsjahren 1528 und 1529 vollstreckt. Im Jahr 1528 waren es 200, im Jahr 1529 waren es 152, das sind allein insgesamt 352 oder 41 Prozent aller Todesstrafen gegen Täufer. Die Zahlen, die hier und folgend genannt werden, betreffen nur das damalige oberdeutsche Täufertum, d.h. das Täufertum in der Schweiz, in Süd- und Mitteldeutschland, Österreich, Böhmen und Mähren.⁶³⁰ Da die Quellenlage schwierig und mangelhaft ist, muß von tatsächlich höheren Zahlen ausgegangen werden. Über die Täuferverfolgung in Niederdeutschland liegen keine zusammenfassenden Studien und keine Gesamtzahlen vor.

Die Täuferverfolgung begann im protestantischen Zürich, das durch den dort wirkenden Ulrich Zwingli ein Hauptzentrum der oberdeutschen Reformation war. In Zürich, wo freilich auch das Täufertum am frühesten in Erscheinung trat, wurden die ersten Täufermandate erlassen, die das Täufertum unter Strafe stellten. Peter Blickle spricht zuspitzend die Ansicht aus, daß die späteren Täufermandate der reichsdeutschen Fürsten „lediglich die

⁶²⁸ „Das Inquisitionsverfahren kehrte in veränderter Gestalt wieder; Haft, Kerker, Ausweisung und auch die Todesstrafe kamen gegen Ketzer in den protestantischen Ländern wieder auf.“ s. Völker, Karl: Toleranz und Intoleranz im Zeitalter der Reformation, 1912, S. 82; - eine Skizzierung des mittelalterlichen Ketzerrechts und seiner damit erkennbaren Kontinuitäten in der Täuferverfolgung enthält: Schraepfer, Horst: Die rechtliche Behandlung der Täufer in der deutschen Schweiz, Südwestdeutschland und Hessen. 1525-1618, 1957, S. 16 ff.

⁶²⁹ Clasen, Claus-Peter: Anabaptism. A Social History, 1525-1618- Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany. 1972, S. 371

⁶³⁰ Die wichtigsten Studien mit systematischer Quantifizierung, auf die sich die wissenschaftliche Diskussion zur Zeit beruft, sind die von Claus-Peter Clasen.

eidgenössischen Maßnahmen repetierten“⁶³¹. Schon seit Anfang des Jahres 1525 hatte der Züricher Stadtrat einzelne Täufer aus Zürich ausgewiesen, jedoch fanden noch öffentliche Disputationen über die Tauffrage statt, eine letzte im November, die mit der Verhaftung weiterer Täuferführer endete. Der Züricher Stadtrat und Zwingli gingen 1526 zur rigorosen Täuferverfolgung über. Am 7. März 1526 erließ Zürich ein Ratsmandat, das für 18 Täufer (Männer und Frauen) Gefängnishaft bei Wasser und Brot bis zum Tod oder bis zum Widerruf ihres Täuferglaubens verfügte und für die Zukunft die Erwachsenentaufe (Wiedertaufe) unter Todesstrafe durch Ertränken stellte. Hans-Jürgen Goertz zufolge kommentierte Zwingli das Täufermandat in einem Brief an den Bürgermeister von St. Gallen derart: „Wer sich von jetzt an noch taufen lasse, der werde ganz untergetaucht; das Urteil ist schon gefällt. So hat sich endlich die lang genug auf die Probe gestellte Geduld erschöpft.“⁶³² Im November 1526 wurde das Täufermandat Zürichs verschärft, indem nun nicht nur die Wiedertaufe, sondern auch täuferische Predigt und Lehre unter Todesstrafe gestellt wurden.

Felix Mantz, der frühere Freund Zwinglis, war der erste Täufer, der in Zürich hingerichtet wurde. Am 5. Januar 1527 wurde er in der Limmat ertränkt. Begründet wurde das Urteil mit „Verführung zu einer unchristlichen Sekte“, aus deren Lehre öffentlicher Aufruhr und Zerrüttung brüderlicher Liebe folgt.⁶³³ Sechs weitere Täufer wurden in Zürich in den Folgejahren hingerichtet. In der Rechtspraxis wurde die Todesstrafe nur gegen Täuferführer verhängt, und nur gegen solche, die trotz Landesverweisung oder trotz Widerrufs der Täuferlehre erneut in Zürich als Täufer wirkten. Der Regelfall aber blieben Kerkerhaft bis zum Widerruf des Täuferglaubens oder Landesverweisung. Mitunter wurden gegen Täufer zusätzliche Körperstrafen (gegen den Täuferführer Jörg Blaurock Spießrutenlaufen) und die Beschlagnahmung von Eigentum und Vermögen von ausgewiesenen Täufnern durch die Stadt verhängt. Auch Zürich war bemüht, den Eindruck zu vermeiden, die Täuferprozesse wären Ketzerprozesse. Daher trat auch hier der Strafvorwurf des politischen Aufruhrs und der Verletzung rein bürgerlicher (also nicht religiöser bzw. kirchlicher) Gesetze bei der Täuferverfolgung in den Vordergrund. „Offensichtlich konnte die junge Reformation Zürichs [...] es sich nicht leisten, mit dem Ketzerwurf und dem Ketzerrecht gegen die Täufer vorzugehen. Sie hätte möglicherweise den Stab über sich selbst gebrochen.“⁶³⁴ Diese tatsächliche Verletzung des Grundsatzes der Freiheit des Glaubens, der wesentlich die Reformation legitimiert hatte und ein treibendes Moment des Enthusiasmus der Reformationsbewegung (der Motivation, der Hoffnungen und Erwartungen) gewesen war, durfte nicht offensichtlich werden. Daß diese Problematik, den Anschein der Kontinuität der frühreformatorischen Ideale zu bewahren, bestand und soziale Bedeutung hatte,

631 Blickle, Peter: Die Reformation im Reich, 2000, S. 167

632 zitiert nach Goertz, Hans-Jürgen: Die Täufer. Geschichte und Deutung, 1988, S. 129

633 vgl. Schraepfer, Horst: Die rechtliche Behandlung der Täufer in der deutschen Schweiz, Südwestdeutschland und Hessen, 1525-1618, 1957, S. 35 f.

634 Goertz, Hans-Jürgen: Die Täufer. Geschichte und Deutung, 1988, S. 130

wird uns, wenn auch mehr in Hinsicht aufs Luthertum, am ersten spiritualistischen Hauptwerk Sebastian Francks, an der „Geschichtsbibel“, an der Problematik des religiösen „Scheins“ bei Franck, deutlich werden.

Im August 1527 trafen Zürich, Bern und St. Gallen eine Übereinkunft zur Täuferverfolgung, um das Ausweichen der Täufer in Nachbarregionen zu unterbinden und um durch gemeinschaftliches Handeln das eigne Vorgehen stärker zu legitimieren. Der gemeinsame Abschied der drei zwinglisch-reformatorischen Territorien stellte das Tüfertum unter Todesstrafe, wobei dies vor allem mit dem allgemein „aufrührerischen Wesen“ des Tüfertums („diß unchristlich, boßhafftig, ergerlich und auffrürisch unkraut“) begründet wurde.⁶³⁵ Insbesondere im zwinglischen Kanton Bern wurde häufig die Todesstrafe gegen Täufer verhängt. 40 Täuferhinrichtungen in Bern wurden bislang in historischen Quellen festgestellt, die ersten drei erfolgten im Juli 1529 durch Ertränken, die letzte im Jahr 1571. Die Täuferverfolgung wurde im Kanton Bern außergewöhnlich lange, bis ins 19. Jahrhundert fortgesetzt. Auch in den Städten Basel und Schaffhausen gab es bereits 1526 und 1527 Täufermandate, die die Todesstrafe für täuferischen Glauben androhten. Die erste Hinrichtung in Basel erfolgte am 12. Januar 1530, in Schaffhausen am 13. November 1527. Insgesamt aber war man mit der Anwendung der Todesstrafe gegen Täufer in Basel, St. Gallen und Schaffhausen zurückhaltender als in Zürich und Bern. Auf der Tagsatzung zu Baden im Mai 1532 wurde von den katholischen und zwinglischen Kantonen der Eidgenossenschaft gemeinsam ein Abschied zur Täuferverfolgung und zur Rechtfertigung der Todesstrafe gegen Täufer beschlossen. Insgesamt hat Claus-Peter Clasen für die zwinglische Schweiz 73 Täuferexekutionen ermittelt. Die Täuferverfolgung in den katholischen Kantonen der Schweiz ist bisher hingegen noch kaum erforscht.

Die weitaus größte Zahl der Täuferhinrichtungen wurde in *katholischen* Territorien vollzogen, insgesamt 709 oder 81 Prozent aller Todesstrafen. Für die katholischen *habsburgischen* Territorien, die freilich damals (mit dem heutigen Österreich ohne Land Salzburg, ferner Südtirol, dem Breisgau und südlichen Elsaß und bis 1534 mit Württemberg) in Oberdeutschland und mit Böhmen und Mähren das mit Abstand größte Herrschaftsgebiet bildeten, sind insgesamt 413 Hinrichtungen (49 Prozent von allen) festgestellt. Hiervon am stärksten betroffen war Tirol (mit Südtirol), wo 257 Todesurteile vollstreckt wurden. In Nieder- und Oberösterreich gab es 109 Hinrichtungen. Der erste Täuferprozeß auf damals habsburgischem Gebiet war der gegen den Täuferführer Michael Sattler und fünf weitere Täufer im württembergischen Rottenburg am Neckar (bei Tübingen) im Mai 1527. Alle 6 Täufer wurden hingerichtet. Rechtsgrundlage dieser Todesurteile in Rottenburg war das „Wormser Edikt“ von 1521, das eine Reihe von Lehrartikeln der Reformation, die auch im Tüfertum vertreten wurden, zur Ketzerei erklärt und damit die Todesstrafe gegen Anhänger reformatorischer Lehren verfügt hatte.

⁶³⁵ zitiert nach Goertz, Hans-Jürgen: Die Täufer. Geschichte und Deutung, 1988, S. 130

Auf der Grundlage des Reichsketzerrechts fanden vor weltlichem (nicht geistlichem) Gericht auch die Täuferprozesse in den oberösterreichischen Städten Freistadt und Steyr im November 1527 statt. Da deren Urteile dem österreichischen Erzherzog Ferdinand zu milde erschienen, annullierte er sie und wandelte er sie in Todesstrafen. Um die Täuferverfolgung durch Umgehung der Gerichte von rechtlichen Einschränkungen zu befreien, stellte der österreichische Erzherzog seit Anfang 1528 die Täuferverfolgung unter *Sondergerichtsbarkeit*. Zugleich wurde zur Abkoppelung vom Ketzerrecht der Strafvorwurf inhaltlich verschoben. Neben den Vorwurf der religiösen Ketzerei trat seit Ende 1527 der weitere Strafvorwurf: Das Täufern würde das Kapitalverbrechen politischen Aufruhrs und den Sturz der Obrigkeiten beabsichtigen. Damit benutzte Habsburg nun genau die gleiche Anschuldigung gegen die Täufer wie die Zwinglianer und, wie wir sehen werden, die Lutheraner. Und wie in den protestantischen Ländern wurde auch im Habsburgischen die Erinnerung an den Bauernkrieg benutzt, um durch die Gleichsetzung von Täufern und Bauernkrieg Ängste zu schüren und die Strafverfolgung zu plausibilisieren.

Die Sondergerichtsbarkeit bedeutete, daß die Täuferverfolgung nun nach dem Standrecht durchgeführt wurde. Spezielle Visitationskommissionen wurden seit März 1528 geschaffen, die, mit richterlichen Sonderbefugnissen ausgestattet, systematisch nach Täufersuchen und Standrechtsprozesse mit umgehender Hinrichtung von Täufersuchen vollzogen. Von den Visitatoren wurde besonders Dietrich von Hartitsch wegen seiner Brutalität gefürchtet. Allein im niederösterreichischen Neulengbach (bei Wien) ließ er an einem Tag 18 Personen nach einem Standrechtsverfahren wegen Täufernverdachts hinrichten. Wegen anhaltender Kritik wurden die Visitationskommissionen bald zurückgedrängt und durch Gerichtskommissionen mit Vertretern aus den betroffenen Gemeinden ersetzt. Das Täufermandat des österreichischen Erzherzogs Ferdinand vom April 1528 schränkte die Todesstrafe auf Täuferführer und auf „hartnäckige“ und „rückfällige“ Täufer ein, also auf Täufer, die nicht zum Widerruf der Täuferlehre zu bewegen waren oder die nach einem Widerruf zum Täufern zurückgekehrt waren. Diese Unterscheidung wurde in den meisten Territorien des Reichs, auch in den protestantischen, bald übernommen. Sie bedeutete in den habsburgischen Territorien zunächst aber nur, daß widerrufende Täufer begnadigt werden *konnten*.

Standrechtsverfahren kamen auch im Erzbistum Salzburg, im Herzogtum Bayern und bei der Täuferverfolgung durch die Truppen des Schwäbischen Bunds zur Anwendung. Die Föderalversammlung des Schwäbischen Bunds, im Februar 1528 beschloß, daß Täufersuchen kein reguläres Gerichtsverfahren zusteht und daß der Widerruf des Täufern Glaubens nur die Folge hat, daß die Todesstrafe nicht durch Verbrennen auf dem Scheiterhaufen, sondern durch Enthauptung oder Ertränken vollzogen wird. Dem Schwäbischen Bund gehörte nicht nur Habsburg mit Tirol und mit dem Herzogtum Württemberg an, sondern u.a. auch protestantische Reichsstädte (wie Ulm und Nürnberg).

Für die schwäbischen Gebiete sind 87 Täuferhinrichtungen belegt, für das Erzbistum Salzburg 26 und für das Herzogtum Bayern 77. Auch für Bayern ist der herzogliche Befehl überliefert: „Wer widerruft, wird geköpft, wer nicht widerruft, wird verbrannt.“⁶³⁶ Tatsächlich aber wich die Rechtspraxis in den Reichsterritorien von den Täufermandaten immer wieder ab. Zum Teil war sie willkürlicher, zum Teil aber milder. Beispielsweise wurden in den Jahren 1528, 1531 und 1533 in München, Landsberg, Burghausen und Ingolstadt Täufer hingerichtet, obwohl sie ihren Täuferglauben widerrufen hatten. Andererseits wurden 1527 und 1528 Täufer in München, Aibling und Rosenheim wegen ihres Widerrufs begnadigt. Verschärfte Täufermandate wurden in der Rechtspraxis nicht immer befolgt, nach 1533 immer seltener.⁶³⁷ Allerdings galt dies nur für die Anwendung der Todesstrafe. Die Täuferverfolgung ging weiter. Man beschränkte sich nur sehr viel mehr auf die Bestrafung durch Landesverweisung und Kerkerhaft und auf Geld- und untödliche Leibesstrafen.

Da die Täufer wegen der Verfolgung sich geheim organisierten, wurde es schwierig, sie ausfindig zu machen. Militärtruppen, die z.B. in Tirol oder vom Schwäbischen Bund zur Suche von Täufern anfangs eingesetzt wurden, waren wenig erfolgreich. Vor allem in den katholischen Territorien wurden daher bezahlte Informanten eingesetzt, die verdeckt in die geheimen Täuferkreise eindringen und dabei auch die Wiedertaufe erhielten. Die von den Huterern verfaßte Chronik z.B. „bitterly complains of these spies, who approached believers with some story of not being able to find peace until they joined the brethren“⁶³⁸. Aufgrund solcher Infiltration überraschten die Behörden auch einige große Täufertreffen, so etwa im April 1528 in Augsburg. Von den protestantischen Territorien scheint aber nur Straßburg die Infiltration der Täufergemeinden betrieben zu haben.

In zahlreichen Täufermandaten wurden Untertanen und Bürger zur Denunziation von Täufern verpflichtet. Zugleich wurden für Unterlassung der Denunziation sowie für jedwede Unterstützung von Täufern erhebliche Strafen angedroht. Es kam aber nur relativ selten zur Denunziation aus dem Nachbarschaftsumfeld. Selbst anonyme Denunziationen waren nicht häufig. Verschiedentlich wurden Geldsummen zur Belohnung für die Denunziation von Täufern ausgeschrieben, etwa in Bayern im Jahr 1527, in Tirol im Jahr 1530. Das letzte Täufermandat des österreichischen Regenten Ferdinand I. vom Jahr 1563 setzte gar zur Belohnung für die Mithilfe zur Ergreifung eines Täufers ein Drittel des Eigentums und Vermögens des gefaßten Täufers aus. Überhaupt ging, in katholischen wie protestantischen Gebieten, in aller Regel mit der Landesverweisung eines Täufers die Konfiskation von dessen Eigentum und Vermögen einher.⁶³⁹ Die Täufer starben mit der Ausweisung den

⁶³⁶ Blickle, Peter: Die Reformation im Reich, 2000, S. 167

⁶³⁷ vgl. Clasen, Claus-Peter: Anabaptism. A Social History, 1525-1618- Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany. 1972, S. 378

⁶³⁸ Clasen, Claus-Peter: Anabaptism. A Social History, 1525-1618- Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany. 1972, S. 360 f.

⁶³⁹ vgl. Schraepfer, Horst: Die rechtliche Behandlung der Täufer in der deutschen Schweiz, Südwestdeutschland und Hessen, 1525-1618, 1957, S. 60 ff.; – Clasen, Claus-Peter: Anabaptism. A Social History, 1525-1618. 1972, S. 392 f.

„bürgerlichen Tod“, also auch in dem Sinn des Verlustes alles materiellen Vermögens.

Als die effektivste Methode der Aufspürung von Täufern erwiesen sich die Gemeindevisitationen. In einigen protestantischen Territorien wurden diese regelmäßig einmal oder zweimal im Jahr durchgeführt. „The most effective method of tracing Anabaptists eventually proved to be the visitation.“⁶⁴⁰ Die Visitatoren besuchten die Gemeindemitglieder, um ihre Glaubensansichten zu prüfen und um Hinweise über andre Gemeindemitglieder zu erhalten. In den lutherischen Gebieten wurde die Gemeindevisitation als Teil eines ganzen Systems der Kirchenvisitation durchgeführt. Superintendenten überwachten (seit 1527/28) die lutherischen Pfarrer, die zudem in großen, systematischen Kirchenvisitationen auf ihren Glauben hin überprüft wurden, und waren berechtigt, bei jedem Verdacht Nachforschungen auch über Gemeindemitglieder anzustellen oder direkt zu einem Glaubensgespräch vorzuladen.⁶⁴¹ Zudem wurde das persönliche Glaubensgespräch mit dem Pfarrer zur Voraussetzung für die Zulassung zum Abendmahl.⁶⁴² Wer nicht zum Abendmahl oder zum Gottesdienst kam, wurde aus diesem Grund einer Visitation unterzogen. Außer in einigen protestantischen Gebieten wurden in Tirol regelmäßige Gemeindevisitationen abgehalten, wonach seit 1530 drei Mal im Jahr jeder Haushalt visitiert und nach Glauben, Kirchgang, Kommunion und Taufe der Kinder ausgefragt wurde. Ferner wurden jetzt erstmals kirchliche Taufregister eingeführt, um die Durchführung der Kindstauften kontrollieren zu können. Das erlaubte es, Täufer ausfindig zu machen. Zürich ging, zu diesem Zweck, mit der offiziellen Einführung von Taufregistern im Mai 1526 voran.

Auf die „Belehrung“ inhaftierter Täufer wurde in einigen protestantischen Gebieten großer Wert gelegt, besonders in Reichsstädten und in Hessen. Durch die „Belehrung“ durch Geistliche sollten Täufer argumentativ zur Einsicht in die Irrtümer ihrer Lehre und zum Widerruf des Täuferglaubens gebracht werden. Aber die „Belehrungen“ waren kaum wirksam. In der Tat ließ sich die Mehrzahl der inhaftierten Täufer zum Widerruf bewegen, aber dies geschah, um die drohenden schweren Strafen abzuwenden. Ohne Widerruf erfolgte die Todesstrafe oder blieb zumindest die Kerkerhaft bestehen. Einige Täuferführer in protestantischen Territorien blieben daher, da sie in einen Widerruf verweigerten, bis an ihr Lebensende in Kerkerhaft (so z.B. Melchior Hoffmann in Straßburg, Melchior Rinck in Hessen).

Vor allem in den Reformationsjahren 1526 bis 1530 wurden Täuferführer sowie „hartnäckige“ (nicht zum Widerruf bereite) und „rückfällige“ Täufer der Folter unterworfen. Besonders Täuferführer wurden aufwendig („gütlich“ und

640 Clasen, Claus-Peter: *Anabaptism. A Social History, 1525-1618*. 1972, S. 363

641 Darauf werden wir später näher gehen. Zum Beleg sei hier nur verwiesen auf die kursächsische Visitationsinstruktion vom 16. Juni 1527, abgedruckt in: Sehling, Emil (Hg.): *Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts*. Bd. 1. Hälfte 1. 1902, dort S. 144 über die Visitation der Laien bzw. Gemeindemitglieder und S. 146 f. über die Funktionen des Superintendenten

642 so für Kursachsen im „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn“ von 1528 (Sehling, wie zuvor; der entsprechende Passus auf S. 160); – zur Praxis und Diskussion in Nürnberg vgl. Seebass, Gottfried: *Das reformatorische Werk des Andreas Osiander*, 1967, S. 236 f.

„peinlich“) verhört. Die Behörden (oft in Absprache mit den Behörden anderer Territorien) entwarfen umfassende, systematische Fragelisten zu politischen und theologischen Themenpunkten, die in den Verhören, die Beamte und Theologen führten, durchgegangen wurden. So z.B. gab es für den Täuferführer Hans Hut in der Reichsstadt Augsburg 8 große Verhöre, wobei er 80 vorbereitete Verhörfragen zu beantworten hatte, deren Formulierung Nürnberg beeinflusst hatte. Vorbereitete Verhörfragen dienten außerdem zur Instruktion von Lokalbehörden und wurden in einzelnen Fällen direkt in die Täufermandate aufgenommen. Neben den Verhörfragen wurden die Verhörberichte, wenn sie wichtige Aufschlüsse über Täuferlehren und Täuferströmungen oder Hinweise auf überregionale Kontakte von Täufern gaben, an die Behörden anderer Territorien weitergegeben. Es fanden Beratungen über Täufermandate und über Eignung und Abstimmung der Maßnahmen für die Täuferverfolgung zwischen den Behörden verschiedener Territorien statt. Besonders die Reichsstädte kooperierten eng bei der Täuferverfolgung.

Die Reichsstädte waren gegenüber den Täufern nur insofern toleranter, als sie seltener die Todesstrafe verhängten. In den Reichsstädten Straßburg, Ulm, Schwäbisch Hall, Reutlingen, Heilbrunn, Nördlingen, Donauwörth und Windsheim kam es zu keiner Täuferhinrichtung, in Augsburg, Nürnberg, Regensburg, Schweinfurt und Speyer nur zu je einer. Bemerkenswert ist dies insbesondere für Straßburg und Augsburg, da diese zwei Städte (neben Esslingen) zwischen 1526 und 1530 Zentren des (geheimen) Täuferturns waren. Die meisten Exekutionen gab es in der thüringischen Reichsstadt Mühlhausen (12) sowie im schwäbischen Isny (8), Esslingen (7), Schwäbisch Gmünd (7) und Kaufbeuren (5). Aber „die Abdrängung der Täufer [...] wurde dennoch generell in mehr oder minder allen Reichsstädten praktiziert.“⁶⁴³ Deutlicher gesagt: In allen Reichsstädten stand das Täuferturn unter Strafe. Und auch in den Reichsstädten, auch in allen protestantischen, wurde das Täuferturn schließlich ausgelöscht, vor allem mit den Strafmitteln der Kerkerhaft und der Landesverweisung.

1535 machten die protestantischen Theologen Straßburgs und Hessens den Vorschlag, Täufer zu Zwangsarbeit zu verurteilen. In Österreich, Zürich und Bern wurden Täufer als Galeerensklaven an Venedig oder nach Sizilien verkauft.⁶⁴⁴ Zusätzlich zur Landesverweisung oder nach einer Begnadigung infolge eines Widerrufs wurden manchesmal verstümmelnde Leibesstrafen verhängt: Abhacken des Schwurfingers oder mehrerer Finger, Abschneiden oder Spalten der Zunge, Durchstechen der Wangen oder Einbrennen eines Kreuzes im Gesicht. Auch Prügelstrafen wurden als zusätzliche Strafen angewandt (z.B. das Spießrutenlaufen). Ferner wurden manchesmal empfindliche Geldstrafen auferlegt. An manchen Orten wurden Täufer gezwungen, eine Kennzeichnung (z.B. ein rotes Kreuz) außen auf der Kleidung

⁶⁴³ Blickle, Peter: Die Reformation im Reich, 2000, S. 166

⁶⁴⁴ erstmals in Österreich im Jahr 1540; in Bern bis zum Jahr 1717 – vgl. Schraepfer, Horst: Die rechtliche Behandlung der Täufer in der deutschen Schweiz, Südwestdeutschland und Hessen, 1525-1618. Tübingen, 1957, S. 55

zu tragen. Begnadigte Täufer mußten häufig eine Kirchenbuße ableisten. An mehreren Sonntagen mußten sie dann vor dem Gottesdienst vor der Kirche und während des Gottesdiensts in der Kirche in Büßerkleidung stehen und ein Schuldbekennnis und den Widerruf der Täuferlehre öffentlich vor der Kirchengemeinde ablegen. Täufeln, die begnadigt waren, wurde mancherorts Handwerk und Gewerbe und die Zunftmitgliedschaft oder die Nutzung der Dorfallmende verboten, die Viehherde getötet oder das Gehöft unbrauchbar gemacht.

Die häufigsten Formen der Todesstrafe waren Enthauptung und Ertränken. Die katholischen Territorien vollstreckten in den 1520er und 1530er Jahren aber auch die Verbrennung auf dem Scheiterhaufen nach dem Reichsketzerrecht. Frauen wurden meistens ertränkt, Männer meistens geköpft. Zwei Drittel der Verbrannten und rund neun Zehntel der Enthaupteten waren Männer. Die Landesverweisungen erfolgten auf Lebenszeit oder bis auf Widerruf der Täuferlehre. Eigentum und Vermögen landesverwiesener Täufer wurden in der Regel konfisziert. Die Familie durfte bei der Landesverweisung folgen. Bei den Festnahmen oberdeutscher Täufer hat Clasen ein Verhältnis von 68 Prozent Männer und 32 Prozent Frauen festgestellt. Dies spiegelt, wie Stayer wohl zu Recht anmerkt, nicht die tatsächlichen Geschlechteranteile innerhalb der Täuferbewegung, sondern einerseits eine größere Sanktionierungsbereitschaft gegenüber Männern (dessen Kehrseite war, daß Frauen als unmündiger, weniger zurechnungsfähig und selbstverantwortlich galten) und andererseits die Tatsache, daß Frauen im Täufertum wie in den andren Kirchen der Reformationszeit nur untergeordnete Rollen einnahmen, wodurch sie aber zugleich weniger exponiert und damit öffentlich weniger auffällig waren.⁶⁴⁵

Neben sexueller Libertinage wurde den Täufeln u.a. nachgesagt, sie würden geheimnisvolle, dämonische Rituale besitzen oder in kriminellen Banden sich organisieren, heimtückische Morde begehen, Häuser und ganze Dörfer mutwillig niederbrennen. „The Anabaptists were accused not only of being heretics and rebels, but members of criminal gangs that made signs on crossroads, churches, and wayside shrines, set sheaves on fire, burned down entire villages, and even murdered people. There is no hard evidence that these accusations were justified.“⁶⁴⁶ Psychologisch gesehen wurde demnach das Täufertum zur sozialen Projektionsfläche gesellschaftlich verdrängter Aggressionen und sexueller Wünsche gemacht. Die Vernichtung des Täufertums war, wie sich hier andeutet, kein reines Politikum und kein bloßes Problem theologischer Dogmatik, sondern sie war wesentlich *zugleich* ein *komplexer sozialpsychologischer* Vorgang. Das ist auch darum hervorhebenswert, weil Sebastian Franck die Wirksamkeit psychologischer Momente bei der Täuferverfolgung in seiner späteren, spiritualistischen Kritik

⁶⁴⁵ vgl. Stayer, James M.: Täufer / Täuferische Gemeinschaften (I). In: TRE, Bd. 32, 2001, S. 614 – zur Norm milderer Bestrafung für Frauen vgl. für Nürnberg: Schmid, Hans-Dieter: Täufertum und Obrigkeit in Nürnberg, 1972, S. 158

⁶⁴⁶ Clasen, Claus-Peter: Anabaptism. A Social History, 1525-1618. 1972, S. 377

der Täuferverfolgung anspricht (im Rahmen der gedanklichen Mittel seiner Zeit).

Anfang Januar 1528 publizierte das Reichsregiment zu Speyer das erste *Täufermandat des deutschen Kaisers*. Die Täuferverfolgung war zu diesem Zeitpunkt in vielen katholischen und protestantischen Reichsterritorien bereits in vollem Gange. Das kaiserliche Täufermandat wiederholte, was die Mandate der Fürsten und Städte bereits angeordnet hatten: Täufer sind mit dem Tode zu strafen, wegen der Lehre der Wiedertaufe und wegen ihrer Absicht, die Obrigkeiten und die gesellschaftliche Ordnung stürzen und vernichten zu wollen. Die Täufer hätten „ohne Bestätigung durch die Evangelien eine eigene verdammte Sekte, etliche böse und viele unchristliche, grausame und unerhörte Artikel und Ordnungen erdacht und in Umlauf gebracht“⁶⁴⁷. Das kaiserliche Täufermandat Karls V. berief sich auf römisches kaiserliches Recht, auf ein Edikt des weströmischen, christlichen Kaisers Honorius aus dem Jahr 413 n. Chr., das die Todesstrafe gegen die christlichen „Donatisten“ verfügte, die, wie die reformatorischen Täufer, die Erwachsenentaufe praktizierten.⁶⁴⁸ Stand die Täuferverfolgung bisher im Ermessen der Reichsterritorien, so bedeutete das kaiserliche Täufermandat Karls V., daß die Täuferverfolgung jetzt durch das Reichsrecht legitimiert und für die Reichsstände verpflichtend war. Eine Unterlassung der Täuferverfolgung bedeutete nunmehr eine Verletzung kaiserlichen Rechts.

Auf Reichsebene folgte dem kaiserlichem Täufermandat das *Täufermandat des Reichstags von Speyer im Jahr 1529*. Auf diesem Reichstag von Speyer hatten 19 evangelische Reichsstände eine „protestatio“ eingelegt, um den Beschluß der großen Mehrheit der Reichsstände zur Reaktivierung des „Wormser Edikts“ von 1521 zurückzuweisen.⁶⁴⁹ Mit dem „Wormser Edikt“ war gegen Luther und seine Anhänger die Reichsacht verhängt und waren de jure die Reichsstände zur Vollstreckung des päpstlichen Ketzerurteils gegen Luther und seine Anhänger verpflichtet worden. De facto war das „Wormser Edikt“ vielerorts nicht eingehalten worden. Im Jahr 1529, nach dem Ende des Kriegs Kaiser Karls V. gegen Frankreich, war es den katholischen Reichsständen gelungen, einen Reichstagsbeschluß zur strikten Durchsetzung des „Wormser Edikts“ herbeizuführen. Mit ihrer „protestatio“ vom 19. April 1529 auf dem Speyrer Reichstag, die dem Protestantismus den Namen gab, wiesen 19 evangelische Reichsstände – 5 Fürstentümer, darunter Kursachsen und Hessen, und 14 Reichsstädte, darunter Straßburg, Augsburg, Ulm, Konstanz, Memmingen, St. Gallen, aber aus politischem Kalkül nicht Nürnberg – das „Wormser Edikt“ und jedweden Zwang in religiösen Glaubensfragen zurück.⁶⁵⁰ Die evangelischen Reichsstände erklärten – in bewußtem Gegensatz zu Kaiser, Reichstag und Reichsverfassung – das *Recht auf Freiheit des Glaubens* und religiösen Gewissens *als unverzichtbar*.

⁶⁴⁷ zitiert nach Schraepler, Horst: Die rechtliche Behandlung der Täufer in der deutschen Schweiz, Südwestdeutschland und Hessen, 1525-1618. Tübingen, 1957, S. 41

⁶⁴⁸ vgl. Schmid, Hans-Dieter: Täuferum und Obrigkeit in Nürnberg, 1972, S. 152, Fußnote 53

⁶⁴⁹ vgl. u.a.: Möller, Bernd: Deutschland im Zeitalter der Reformation, 1999, S. 107 f.

⁶⁵⁰ vgl. Schorn-Schütte, Luise: Die Reformation. Vorgeschichte, Verlauf, Wirkung. Beck, München, 1996, S. 80

Ganz anders, nämlich entgegengesetzt war die Haltung der protestierenden evangelischen, d.h. der *lutherischen, zwinglischen und zwischen Luthertum und Zwinglianismus* stehenden Reichsstände beim Täufermandat, das der Speyrer Reichstag am 23. April 1529 beschloß. *Mit den Stimmen der protestantischen Reichsstände* wurde ein Täufermandat zum Reichsgesetz erhoben, das die Todesstrafe für Täufer vorschrieb. Das Recht auf Freiheit des Glaubens beanspruchten die protestierenden Reichsstände nur für sich selbst. Dem Täufertum wurde es nicht zugestanden. Die „protestatio“ ließ den Speyrer Reichstag des Jahres 1529 zu einem Geschichtssymbol des Protestantismus als „Meilenstein neuzeitlicher Gewissensfreiheit“ werden. Durch das von katholischen und protestantischen Reichsständen gemeinsam beschlossene Täufermandat war dieser Reichstag aber tatsächlich zugleich „eine Wegmarke in der Geschichte der Intoleranz gegenüber Andersgläubigen und Nonkonformisten“⁶⁵¹. Die Vernichtung des Täuferums wurde durch die Stimmen der Katholiken *und der Protestanten* zum Reichsgesetz.

Das „Wiedertäufermandat“ des Speyrer Reichstags von 1529 verfügte, daß jeder Wiedergetaufte und jeder Wiedertaufende ohne geistliches Inquisitionsgericht mit dem Tode gestraft werden muß. „Daß alle und jede Widertaeuffer und Widergetauffte, Mann- und Weibs-Personen, verstaendigs Alters, vom natürlichen Leben zum Tod, mit Feuer, Schwerdt, oder dergleichen, nach Gelegenheit der Personen, ohn vorhergehend der geistlichen Richter Inquisition, gericht und gebracht werden.“⁶⁵² Die Rechtsgrundlage bildete auch hier das Edikt des römischen Kaisers Honorius gegen die „Donatisten“ aus dem Jahr 413 n. Chr., das Bestandteil des Codex Justinianus war. Begründet wurde das Reichstäufermandat weiter damit, „fried und einigkeit im h. reich zu erhalten“. Wer seine Kinder nicht taufen läßt, sollte ohne weiteres als Wiedertäufer gelten. Begnadigung sollte bei Widerruf der Täuferlehre erfolgen, aber grundsätzlich nur für „einfache“ Täufer. Für Täuferführer, nicht widerrufende („hartnäckige“) und „rückfällige“ Täufer wurde eine Begnadigung ausgeschlossen. Dies waren Bestimmungen, die den zwinglischen und habsburgischen territorialen Täufermandaten glichen. Eine Verschärfung stellte das Reichstäufermandat insofern dar, als jedem Reichsstand nun die Konsequenz der Reichsacht angedroht war, sollte die Täuferverfolgung unterlassen oder mildere Rechtspraxis ausgeübt werden.

4.1.10 Die lutherische Täuferverfolgung

Auch in den *lutherischen* Territorien hatte die Täuferverfolgung sehr bald nach der Entstehung des Täuferums eingesetzt. Bereits Anfang des Jahres 1527 wurden in Nürnberg und in Kursachsen die ersten Todesstrafen gegen Täufer vollstreckt. Am 26. März 1527 ließ der Nürnberger Stadtrat Wolfgang Vogel, den Landpfarrer von Eltersdorf, enthaupten, da er die Täuferlehren

651 Goertz, Hans-Jürgen: Die Täufer. Geschichte und Deutung. , 2. Aufl., 1988, S. 127

652 zit. nach Blickle, Peter: Die Reformation im Reich, 2000, S. 167

Hans Huts vertreten und in Nürnberg eine Täufergemeinde errichtet hatte. Zuvor war es im Januar 1527 im fränkischen Königsberg, das als Enklave zum Reichsterritorium Kursachsens gehörte, zu umfangreichen Verhaftungen von Täufern gekommen. Die Informationen, die durch Folter in Königsberg erpreßt wurden, brachten die Hinweise, die in Nürnberg zur Aufdeckung und Hinrichtung Wolfgang Vogels als Täufer führten. Vier der Königsberger Täufer wurden nach wenigen Wochen hingerichtet, davon, wegen unterschiedlicher Untertanenschaft, zwei auf Befehl des Würzburger Bischofs und zwei auf Befehl des lutherischen Kurfürsten von Sachsen.⁶⁵³

Die lutherische Täuferverfolgung (aufgrund der Forschungslage ziehen wir nur die Gebiete Ober- und Mitteldeutschlands in Betracht) war jedoch gewissen Hemmungen unterworfen, die aus der lutherischen Lehre der „Freiheit des Glaubens“ und der daran geknüpften Ablehnung des Ketzerrechts und der Ketzerverfolgung resultierte. Diese Hemmung war noch dadurch verstärkt, daß Luther und Lutheraner vom Papst im Jahr 1520 und vom Kaiser im „Wormser Edikt“ von 1521 *selbst zu Ketzern* erklärt worden waren, was nach Reichsrecht die Verurteilung zur Todesstrafe bedeutete.⁶⁵⁴ Wesentlich aus diesen Gründen wurde in den lutherischen Gebieten die Täuferverfolgung und wurden die Todesstrafen, die gegen Täufer verhängt wurden, zunächst *nur* mit dem *Strafvorwurf* begründet, daß Täufer „*politischen Aufruhr*“, d.h. den Sturz der Obrigkeiten herbeiführen wollten. Auf diese Weise wurde vermieden, die Täuferverfolgung als „Ketzerverfolgung“ darstellen und benennen zu müssen, die sie faktisch allerdings war. Denn die Vernichtung des Täufertums, die in den lutherischen Gebieten genauso wie in den zwinglischen und katholischen Territorien durchgeführt wurde, war *de facto* Ketzerverfolgung, d.h. die Vernichtung einer in zentralen Glaubenssätzen abweichenden religiösen Glaubenslehre mit den polizeilichen und strafrechtlichen Mitteln weltlicher Territorialherrschaft.

Erst im Jahr 1530 wurde im Luthertum offen und ausdrücklich die Todesstrafe für Täufer *aus religiösen Gründen* gefordert. Dieser Positionswandel im Jahr 1530, der mit dem Täufermandat des Speyrer Reichstags von 1529 in direktem Zusammenhang stand, wurde führend von Luther und Melanchthon selbst vollzogen und schließlich für das ganze Luthertum maßgeblich. *Neben den Strafvorwurf des „politischen Aufruhrs“* trat 1530 im Luthertum der religiöse *Strafvorwurf der „Gotteslästerung“ (Blasphemie)*, der fortan *zusätzlich* der Begründung und Rechtfertigung der Täuferverfolgung und der Todesstrafe gegen Täufer diene. „Damit war eine für die Ketzerverfolgung und für die Verteidigung der eigenen Kirche außerordentlich wirksame, strafrechtliche Waffe gefunden.“⁶⁵⁵

⁶⁵³ vgl. Bauer, Günther: Anfänge täuferischer Gemeindebildungen in Franken, 1966, S. 23 f.

⁶⁵⁴ Nachdem eine päpstliche Kommission die lutherische Lehre als „ketzerisch“ beurteilt hatte, erging im Juni 1520 die päpstliche Bannandrohungsbulle gegen Luther und die Lutheraner. Nach Ablauf der Widerrufsfrist wurde der Kirchenbann am 3. Januar 1521 wirksam. Vgl. das Kapitel 3.1 Luther, seine Theologie, sein Ketzerprozeß und das „Wormser Edikt“, S. 109 ff., in der vorliegenden Arbeit

⁶⁵⁵ Schraepfer, Horst: Die rechtliche Behandlung der Täufer in der deutschen Schweiz, Südwestdeutschland und Hessen, 1525-1618, 1957, S. 25

Allerdings wurde die Todesstrafe in den lutherischen Territorien nur selten tatsächlich verhängt. Einzig in Kursachsen, wo Luther und Melanchthon an der Universität Wittenberg und als Ratgeber des Kurfürsten wirkten, kam es zu einer größeren Zahl an Täuferhinrichtungen, nämlich insgesamt zu 21.⁶⁵⁶ In Nürnberg blieb es bei einer einzigen. In der Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach kam es mindestens zu einer. Die Unterdrückung des Täufern in den lutherischen Territorien wurde dennoch konsequent und entschieden vorgenommen. Sie wurde vor allem mit den Mitteln der Landesverweisung und der (mitunter lebenslangen) Kerkerhaft durchgesetzt.

Auch in den übrigen reformatorischen Territorien Oberdeutschlands, die nicht lutherisch, sondern stärker oder gleichermaßen am Zwinglianismus orientiert oder theologisch eigenständiger waren, kam es zur Verfolgung der Täufer. Von diesen waren nur Straßburg und Hessen anfangs, bis etwa 1530/31, toleranter gegenüber dem Täufern. In Straßburg und Hessen kam es zu keiner Täuferhinrichtung, wohl aber wurden Kerkerhaft und Landesverweisung zur Unterdrückung des Täufern angewandt, und zwar gegen Täuferführer auch schon vor 1530.

Es ist bemerkenswert, daß sich von den vielen gemäßigten evangelischen Reformatoren nur überhaupt *zwei* gegen die Täuferverfolgung öffentlich aussprachen. Vorübergehend, bis etwa 1530, setzten sich der Straßburger Reformator Wolfgang Capito und der spätere Reformator Württembergs, Johannes Brenz, für eine tolerantere Haltung gegenüber den Täufnern ein. Wolfgang Capito argumentierte, daß die Wiedertaufe und die politischen Auffassungen der Täufer keine entscheidenden Fragen des Glaubens darstellen, während hingegen in allen wirklich wichtigen Glaubensfragen des Christentums Übereinstimmung mit den Täufnern besteht.

Johannes Brenz ergriff in seiner Schrift „Ob eine weltliche Obrigkeit mit göttlichem und billigem Recht möge die Wiedertäufer durch Feuer und Schwert vom Leben zum Tode richten lassen“ aus dem Jahr 1529 Partei für das Täufern, indem er die Berechtigung der Todesstrafe gegen Täufer widerlegte. Einerseits wies er die rechtliche Begründung der Todesstrafe durch das Edikt des römischen Kaisers Honorius zurück, andererseits die biblische Begründung durch das Deuteronomium (das 5. Buch Mose)⁶⁵⁷. „Dem [biblischen] locus classicus für die Ketzerhinrichtung aus dem Deuteronomium [Kap. 13] spricht er jegliche Bedeutung für die christliche Kirche ab, denn [...] im Christentum ist alles [in der Bibel] ‚geistlich‘ zu verstehen.“⁶⁵⁸ Diese

⁶⁵⁶ vgl. Clasen, Claus-Peter: Anabaptism. A Social History, 1525-1618- Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany. 1972, S. 373

⁶⁵⁷ Deuteronomium Kap. 13: „Strafe für falsche Propheten und Verführer zum Götzendienst“, Vers 6 ff.: „Der Prophet aber oder der Träumer soll sterben, weil er euch gelehrt hat abzufallen von dem Herrn, eurem Gott, der euch aus Ägyptenland geführt [...], weil er dich von dem Wege abbringen wollte, auf dem du wandeln sollst, wie der Herr, dein Gott, geboten hat –, auf daß du das Böse aus deiner Mitte wegstust. [...] Auch soll dein Auge ihn nicht schonen, und du sollst dich seiner nicht erbarmen und seine Schuld nicht verheimlichen, sondern sollst ihn zum Tode bringen. Deine Hand soll die erste wider ihn sein, ihn zu töten, und danach die Hand des ganzen Volks. Man soll ihn zu Tode steinigen, [...]. Es sind etliche heillose Leute aufgetreten aus deiner Mitte und haben die Bürger ihrer Stadt verführt [...], so sollst du die Bürger dieser Stadt erschlagen mit der Schärfe des Schwerts [...]“ zit. nach: Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers. Bibeltext in der revidierten Fassung von 1984. Hg. v. d. Evangel. Kirche in Deutschland. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1999

⁶⁵⁸ Völker, Karl: Toleranz und Intoleranz im Zeitalter der Reformation, 1912, S. 90

Argumentation von Johannes Brenz war konsequent *frühreformatorisch* und zugleich wesentlich *spiritualistisch*, da die Notwendigkeit eines rein „geistlichen“ und rein „geistigen“ anstatt eines wörtlichen und dinglichen Verständnisses der Bibelnormen kategorisch behauptet wird.

Die Täuferschrift von Brenz hat stark auf Sebastian Franck gewirkt. In der „Geschichtsbibel“, dem ersten Hauptwerk des Spiritualismus von Franck aus dem Jahr 1531, wird die Täuferschrift von Brenz mehrfach zitiert. Als Spiritualist sollte Franck die Täuferverfolgung *strikt ablehnen*. Sie erschien ihm als Ketzerverfolgung. Dagegen entfaltete Franck den Spiritualismus der frühreformatorischen Theologie, um eine Theologie der religiösen Toleranz zu schaffen. Die Täuferverfolgung durch die Lutheraner und die wachsende religiöse Intoleranz im Luthertum waren für Franck entscheidende Gründe, sich 1528/29 vom Luthertum ab- und sich dem Spiritualismus zuzuwenden. Wir werden dies später eingehend analysieren.

Ich beschränke mich im folgenden auf die Darstellung der Täuferverfolgung in Nürnberg, um die lutherische Täuferverfolgung in Einzelheiten zu zeigen und empirisch zu belegen. Die Geschehnisse der Täuferverfolgung in Nürnberg sind verhältnismäßig gut erforscht. Da Sebastian Franck in den Jahren, die wir betrachten, als lutherischer Prediger und danach seit Ende 1528 als freier Schriftsteller in Nürnberg lebte, war er zweifellos mit den Ereignissen der Täuferverfolgung in Nürnberg zum Teil auch persönlich konfrontiert. Da Franck im Frühling 1528 in Nürnberg eine Frau heiratete, die in Beziehung zu täufernahen Kreisen in Nürnberg stand, wird dies noch sicherer gelten.

Günther Bauer unterscheidet Täufer und täufernahe Kreise in Nürnberg. Letzere, vor allem „Künstlerkreise“, waren den Lehren der Täufer aufgeschlossen, aber sie blieben den Täufergemeinden fern.⁶⁵⁹ Dabei identifiziert Bauer das frühe Täufertum Nürnbergs ausschließlich mit dem Täufertum *Hans Huts*. Es gibt aber Gründe für die Annahme, daß auch die Täuferlehre von Hans Denck in Nürnberg Einfluß hatte; möglicherweise bestand dessen Einfluß hauptsächlich in den *täufernahen* Kreisen.

Im Februar 1527 begann die Täuferverfolgung im lutherischen Nürnberg. Kurz zuvor waren in den kursächsischen Enklaven Coburg und Königsberg in Franken erstmals Täufer verhaftet worden, deren Verhöre Hinweise auf Täufer in Nürnberg ergeben hatten. Die kursächsischen Behörden setzten den Nürnberger Stadtrat in Kenntnis, „das etlich hauptsacher und aufrurer, furnehmlich auch schwermer, sich heimlich hie (in Nürnberg) enthalten sollen“ und daß „ir grund und meinung entlich darauf steht, kein obrigkeit und dazu alle güter frei und gemein zu haben“ und „im schein gotlichs worts die leut zu aufrur zu bewegen“.⁶⁶⁰

Nach polizeilichen Nachforschungen wurde daraufhin am 22. Feb. 1527 vom Nürnberger Stadtrat die Verhaftung des Nürnberger Landpfarrers in Eltersdorf, Wolfgang Vogel, und zweier andrer Männer angeordnet. Erst am 7.

⁶⁵⁹ vgl. Bauer, Günther: Anfänge täuferischer Gemeindebildungen in Franken, 1966, S. 128 u. S. 1

⁶⁶⁰ zit. nach: Schmid, Hans-Dieter: Täufertum und Obrigkeit in Nürnberg, 1972, S. 137 f.

März 1527 konnte Vogel gefaßt werden. Sechs Tage lang wurde er, zum Teil unter Einsatz von Folter, verhört. Am 26. März ließ der Stadtrat Wolfgang Vogel öffentlich in Nürnberg enthaupten. Die Begründung des Todesurteils lautete, daß er ein Bündnis zum Sturz der Obrigkeit organisiert und sein Kirchenamt zur Errichtung einer „unchristlichen Sekte“ mißbraucht habe. Vogel wurde als „Hauptsacher“ der Nürnberger Täufer, als Täuferführer angesehen. Tatsächlich hatte Wolfgang Vogel mit Hans Hut in persönlicher Verbindung gestanden. Und als Anhänger der apokalyptisch-chiliastischen Täuferlehre Huts, die stark von Thomas Müntzer beeinflusst war, hatte Vogel seit dem Frühjahr 1526 im Geheimen die erste Täufergemeinde in Nürnberg errichtet.⁶⁶¹

Nach der Hinrichtung Wolfgang Vogels wurde die Landpfarre in Eltersdorf am 8. April 1527 von der Stadt Nürnberg mit dem Lutheraner Andreas Althamer neu besetzt. Althamer verfaßte in Eltersdorf die „Diallage“, eine Streitschrift gegen Hans Denck und den Spiritualismus, die uns im nächsten Kapitel beschäftigen wird, da Sebastian Franck im Jahr 1528, als er noch lutherischer Prediger im Dienste Nürnbergs war, eine deutsche Übersetzung der lateinisch verfaßten „Diallage“ von Althamer veröffentlichte. Andreas Althamer wurde dann 1528 Stadtpfarrer in Ansbach und dadurch einer der führenden Reformatoren in der Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach.

Mit Wolfgang Vogel war Jörg Harscher aus Eltersdorf als Täufer inhaftiert und unter verschiedenen Graden der Folter verhört worden. Der Nürnberger Stadtrat strafte Harscher als „einfeltigen verfurten Menschen“ mit Landesverweisung auf Lebenszeit. In Eltersdorf entzogen sich zwei weitere mutmaßliche Täufer durch Flucht. Im März und April 1527 erfolgten weitere Verhaftungen im Stadtgebiet Nürnberg. Betroffen waren der Weber Ulrich N., der Haus- und Ladenbesitzer Kunz Frei, der Korrektor des Verlages Peipus, Peter Zinck, und dessen Geselle; zwei Gastwirte, zwei Bäckergesellen; sowie der Schreiber Erasmus Wirsberger und der Wollschläger Kunz Knapp, die Ende 1524 als Anhänger Karlstadts aufgefallen waren, und drei weitere Männer. Die erhaltenen Quellen geben nur ungenau Auskunft. Gegen keinen der Verhafteten aber, scheint es, wurde schließlich Anklage wegen Täuferturns erhoben. Der Korrektor Peter Zinck und wahrscheinlich auch Kunz Frei, in dessen Haus eine „Winkeldruckerei“ bestanden hatte, wurden jedoch aus Nürnberg ausgewiesen. Der Wollschläger Kunz Knapp floh aus der Haft. Er sollte wenig später im August 1527 am Augsburgener Täuferkonzil teilnehmen. Die anderen Inhaftierten wurden, soweit wir wissen, vom Stadtrat wieder freigelassen.

Beim Verfahren gegen Wolfgang Vogel geriet außerdem ein prominenter Prediger, Jakob Dolmann, in den Verdacht, ein Täufer und Anhänger Hans Huts zu sein, woraufhin er auf den 23. März 1527 zum Verhör durch den Stadtrat vorgeladen wurde. Dolmann, obwohl er Hans Hut beherbergt hatte, konnte den Vorwurf abweisen, seine Predigten wurden aber unter Aufsicht gestellt. Die erneute Belastung Dolmanns als Täufer im Oktober 1527 durch

⁶⁶¹ zur Täuferlehre Hans Huts vgl. das Kapitel 4.1.8 Das radikalreformatorische Täuferturn, S. 196 ff.

den damals in Augsburg inhaftierten Hans Hut griff der Nürnberger Stadtrat nicht auf.

Am 18. März 1527 versandte der Nürnberger Stadtrat ein Rundschreiben an die Geheimen Räte der Städte Ulm, Augsburg und Regensburg, das Erkenntnisse über die Täufer aus den Verhören Wolfgang Vogels mitteilte, eine Beschreibung der Täuferlehren und steckbriefliche Fahndungshinweise auf Hans Hut und seine Begleiter. Ähnliche Schreiben gingen etwa zeitgleich an die kursächsische Behörde Coburgs und an den kursächsischen Pfleger von Heldburg in Thüringen, da dort ebenfalls Täufer inhaftiert worden sein dürften. In einem Schreiben an den Amtmann von Baiersdorf in der Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach wurden die von Wolfgang Vogel unter Folter erpreßten Namen von Täufnern in der Markgrafschaft mitgeteilt. In allen diesen Schreiben wurden die Täufer als ernste Bedrohung der Obrigkeiten dargestellt, als „verpundnus wider alle oberkaiten“. Und zugleich als „unchristliche Sekte“ und „Instrument des Teufels“, der mit den Täufnern „mort, totsclag und verderbung land und leut anzurichten im sin hat“. Die Täufer, stellte der Stadtrat Nürnbergs weiter fest, sind „eine neue, schädliche und irrige Schwärmerei“, deren Anhänger sich gegen das Wort Gottes und alle Ehrbarkeiten und billige Ordnung richten und lehren.⁶⁶² Der lutherische Nürnberger Stadtrat forderte in allen diesen Schreiben vom März 1527 die konsequente Unterdrückung des Täufertums.

Erst ein halbes Jahr später kam es zu erneuten Verhaftungen von Täufnern. In der Nacht zum 12. Sep. 1527 fahndeten die Nürnberger Stadtknechte im Dorf Großgründlach, da es Hinweise auf eine Täufergemeinde gab. Vier Personen wurden inhaftiert, sodann die inhaftierten Männer unter Folter, die Frauen „gütlich“ verhört. Nur drei der Gefangenen waren Täufer. Sie wurden als „einfache“, weniger bedeutende Täufer eingestuft. Die beiden Männer verurteilte der Stadtrat nach einmonatiger Haft zu Pranger, Rutenstrafe und ewiger Landesverweisung mit ihren Familien. Die Täuferin, da sie versicherte, zur Taufe genötigt worden zu sein, wurde freigelassen. Tatsächlich dürfte die Täufergemeinde in der Umgebung von Großgründlach damals etwa 10 Personen umfaßt haben. Die Mehrzahl der dortigen Täufer hatte sich den Nürnberger Behörden durch Flucht entzogen oder war unerkannt geblieben.

Der Stadtrat Nürnbergs nahm die Täuferverhaftungen in Großgründlach zum Anlaß, ein Täufermandat zu veröffentlichen. Am 14. Sep. 1527 trafen die Juristen des Nürnberger Stadtrats zur Vorbereitung des Täufermandats zusammen. Der Mandatsentwurf der Juristen lautete, alle männlichen Täufer mit dem Tod durch Verbrennen oder Enthauptung und alle Frauen und Kinder mit ewiger Landesverweisung zu bestrafen. Versammlungen, Predigt und Glaubensgespräche außerhalb der kirchlichen Gottesdienste sollten den Bürgern und Untertanen generell verboten werden.⁶⁶³ Der Stadtrat mäßigte in

⁶⁶² vgl. Schmid, Hans-Dieter: Täufertum und Obrigkeit in Nürnberg, 1972, S. 146 f. – dort die angeführten Zitate sowie: Die Täufer sind „ein neue, schedliche und irrige schwermerei, der sich etliche, so im land hin und wider raisen, mit dem widertaufen, auch verfolgung und verderbung der oberkeiten und anderm, wider das wort gottes, alle erberkeit und billiche ordnung zuleren und in das werk zubringen unterstanden [...]“

⁶⁶³ vgl. Schmid, Hans-Dieter: Täufertum und Obrigkeit in Nürnberg, 1972, S. 156

einigen Punkten die Vorschläge der Juristen und ließ das Täufermandat ab dem 23. September in der Stadt Nürnberg und ab dem 30. September in Nürnbergs Landgemeinden durch Anschlag und Verlesung veröffentlichen.

Das proklamierte Täufermandat verbot Wiedertaufe, Teilnahme an täuferischen Versammlungen und Gottesdiensten („Winkelpredigten“) und die Unterstützung von Täufern. Die Todesstrafe wurde nicht ausdrücklich angedroht, stattdessen nur allgemein „ernstliche Strafen an Leib, Leben und Gut“ für Täufer und Unterstützer. Es wurde jedoch darauf hingewiesen, daß das geltende kaiserliche Recht (das Edikt des Honorius aus dem Jahr 413 n. Chr.) die Todesstrafe für Wiedertaufe vorsieht. Das Mandat verpflichtete, mit Strafe bei Unterlassung, alle Nürnberger Bürger und Untertanen zur Denunziation von Täufern beim Stadtrat.

In das Täufermandat wurde eine Beschreibung der Täuferlehre, ihrer Irrtümer und Absichten aufgenommen. Das Mandat bezeichnete die Täufer als „irrig“ und „teuflisch“, als ein Instrument des Teufels (Antichristen), um „eine große Zertrennung“ unter den Christen und den Abfall von Gott zu erreichen. Mit einem falschen „Schein des Guten“, so das Mandat, versuchten die Täufer, „einfältige Menschen“ zu ihrer „unchristlichen Sekte“ zu verführen. Die Täufer schürten sozialen Unfrieden und bereiteten den Sturz der Obrigkeiten vor. Ferner enthielt das Mandat das Argument, daß die Täufer nicht zur Lehre berufen sind, da Befehl und Erlaubnis der Obrigkeit zum Kirchenamt fehlen.

Die Täuferverhaftungen in Großgründlach (12.9.1527) und das Nürnberger Täufermandat von Mitte September 1527 standen wahrscheinlich in einem Zusammenhang mit den damaligen Ereignissen in der Reichsstadt Augsburg und in Erlangen, das der Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach angehörte. In Erlangen war am 9. September 1527 der Täuferführer Ambrosius Spittelmeyer verhaftet worden, der im oberösterreichischen Linz, wo er herkam, Ende Juli 1527 von Hans Hut getauft und von dort als Missionar ausgesandt worden war. Bereits 2 Tage nach der Verhaftung war der Nürnberger Stadtrat davon informiert, der umgehend einen Beamten nach Erlangen sandte. Der markgräfliche Hof in Ansbach, zu dieser Zeit vorübergehend katholisch dominiert, gestattete Nürnberg, auf das Verhör Spittelmeyers Einfluß zu nehmen. Inzwischen war in der Reichsstadt Augsburg am 15. Sep. 1527 – nach dem Augsburger Täuferkonzil im August – der Täuferführer Hans Hut aufgespürt und verhaftet worden. Nürnberg hatte einen Verhörkatalog für Hans Hut vorbereitet, den es nun nach Augsburg als auch nach Ansbach sandte. Tatsächlich wurde das Nürnberger Interrogatorium (Verhörkatalog) in Augsburg bei Hut und in Erlangen bei Spittelmeyer verwendet. Nürnberg wurde über die Ergebnisse der Verhöre informiert. Die Verhöre von Hut und Spittelmeyer, beide wurden gefoltert, erbrachten aber keine aktuellen Hinweise auf Täufer in Nürnberg.

Am Prozeß gegen Hans Hut hatte Nürnberg besonders großes Interesse. Er galt dem Nürnberger Stadtrat als der „principal und furnembste der vergiften, schedlichen sect der widertaufer“. Die Abschriften der Geständnisse Huts (der „Urgichten“), die Augsburg am 11. Oktober 1527 übersandte, beanstandete der Nürnberger Stadtrat als unbefriedigend. Die festgehaltenen Ansichten Huts

schiene zu harmlos, so daß Nürnberg wollte, daß schärfer nachgesetzt wird, da bei Hut „das evangelion allein für ein schein und deckmantel vieler und grosser unschicklichkeit gebraucht würdet“⁶⁶⁴. Der Nürnberger Stadtrat machte überdies deutlich, daß er die Todesstrafe für „Anführer und Lehrmeister“ der Täufer für angemessen hielt, wenn die Absicht zum Aufruhr nachweisbar ist.⁶⁶⁵ Somit war recht klar ausgesprochen, daß Nürnberg die Todesstrafe für Hans Hut wollte.

Hans Hut starb Ende 1527 im Gefängnis in Augsburg unter fragwürdigen Umständen, möglicherweise bei einem Fluchtversuch oder, wie es offiziell hieß, durch Selbstmord.⁶⁶⁶ In der Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach, die nach dem Thronwechsel Ende 1527 entschieden zum Luthertum übergegangen war, wurde Anfang Februar 1528 Ambrosius Spittelmeyer, der hutsche Täufermissionar aus Linz, hingerichtet. Großen Einfluß auf Augsburg und die Markgrafschaft hatte das Nürnberger Täufermandat vom September 1527. Das Augsburger Täufermandat vom 9. Oktober 1527 war stark an jenes der Nürnberger angelehnt, das Täufermandat der jetzt lutherischen Markgrafschaft vom 5. Januar 1528 war fast identisch.

Seit dem Herbst 1527 befürchtete der Nürnberger Stadtrat das Einsickern von flüchtigen oder vertriebenen Täufnern aus Augsburg, Ulm, Regensburg, Passau und anderswoher. Auffällige Fremde in der Stadt wurden bespitzelt. Listen ausgewiesener Täufer wurden zumindest von Augsburg angefordert. Kein einziger Täufer wurde aufgespürt. Die damalige Durchreise einiger wichtiger Täuferführer (Hans Denck, Ludwig Hätzer, Georg Nespitzer, Augustin Bader) in Nürnberg blieb unbemerkt.

Erst im Januar 1528 kam es wieder zu Verhaftungen von Täufnern. Im markgräflichen Dorf Uttenreuth an der Grenze Nürnbergs war eine Täufergemeinde aufgedeckt worden. In Nürnberg selbst wurde am 22. Januar 1528 Hans Öder, Vorsteher der Täufergemeinde von Passau, mit seiner Frau verhaftet. Öder war von Hans Hut im April 1527 in Passau getauft worden. Im Dezember 1527 hatte Hans Öder in Augsburg den Sohn Hans Huts in Obhut genommen, um ihn zu dessen Mutter, die mit dem Täuferführer Georg Nespitzer auf Missionsreise war, zu bringen, weshalb Öder von Augsburg über Bamberg her auf der Durchreise in Nürnberg war.

Schnell wurde Öders Bedeutung als Täufer erfaßt. Bis zum 20. Februar 1528 ließ der Nürnberger Stadtrat Hans Öder neun Mal verhören, meist unter der Folter (mindestens ein Mal unter der Folter höchsten Grades). Der Stadtrat kam zur Auffassung, daß Öder ein Täuferführer ist, aber kein „auführerischer Täufer“, da er die Eschatologie Hans Huts nicht kannte (die Lehre von Christi Strafgericht gegen die Gottlosen am bevorstehenden Weltende, an dem die versiegelten Täufer mit Gottes Auftrag und Hilfe die Mächtigen und

⁶⁶⁴ Schmid, Hans-Dieter: Täuferum und Obrigkeit in Nürnberg, 1972, S. 163

⁶⁶⁵ vgl. Bauer, Günther: Anfänge täuferischer Gemeindebildungen in Franken, 1966, S. 138

⁶⁶⁶ vgl. u.a.: Seebaß, Gottfried: Hans Hut. Der leidende Rächer. In: Goertz, Hans-Jürgen (Hg.): Radikale Reformatoren. 21 biografische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus. München, 1978, S. 44 ff.; – vgl. ferner: Bautz, Friedrich Wilhelm: Hans Hut. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL), Bd. II, 1990, Sp. 1213-1217

Herrschenden dieser Welt erschlagen). Am 29. Feb. 1528 beschloß der Stadtrat, Hans Öder, weil er kein „Auführer“ war, aber „darumb das er die leut widergetaufft, und sich also dieselb verfurlich böß sect zuerweitern unterstanden“⁶⁶⁷, in Turmhaft zu halten, bis er einen Widerruf seines Täuferiums leistet. Auf den Widerruf legte der Nürnberger Stadtrat größten Wert. Im Gefängnis wurde Öder regelmäßig von den lutherischen Stadtpredigern (vor allem von Andreas Osiander) besucht und über die Irrtümer des Täuferiums „belehrt“. Nach 1 Jahr, am 25. Februar 1529 war Hans Öder schließlich zum Widerruf bereit, den er schriftlich zu geben hatte. Daraufhin wurde er mit Kirchenbuße an zwei Sonntagen (vor der Stadtkirche St. Sebald) und mit Landesverweisung bestraft. Öders Frau war 1 Jahr zuvor nach einmonatiger Haft aus Nürnberg ausgewiesen worden.

Die Verhaftung Hans Öders veranlaßte den Nürnberger Stadtrat am 24. Jan. 1528 die Täufermaßnahmen erneut zu verstärken. Eine Anordnung zum Schutz vor „entporung [Empörung], rumor, auflauf oder feuer“ wurde erlassen, die den Eindruck erweckt, „als stehe ein Aufruhr unmittelbar bevor“⁶⁶⁸. Die Befugnis zum Läuten der Sturmglocke wurde stark eingeschränkt. Der Überwachungs- und Polizeiapparat (die Viertelmeister und Gassenhauptleute) wurde mobilisiert, um Fremde in der Stadt zu beobachten, ob sie als Täufer verdächtig erscheinen. Das Täufermandat vom September 1527 wurde erneut angeschlagen und am folgenden Sonntag (26.1.) ließ der Stadtrat ein neues Dekret in den Kirchen verlesen, die „Verrufung, die widertaufer betreffen“.

Die „Verrufung“ befahl, daß „jeder von der teuflischen, verführerischen Sekte und Lehre der Wiedertäufer, auch ihren Lehrmeistern, von jeder Form der Gemeinschaft, Zusammenarbeit und Gefolgschaft, Abstand nehmen und auch allen ihren Unterweisungen und Winkelpredigten, die außerhalb der allgemeinen, verordneten Kirchenpredigt stehen, fern bleiben soll [...] daß ein jeder, welchen Stands er auch ist, [...] diese sträflichen Lehren, Sekten, Zertrennungen und Absonderungen von der wahren christlichen Gemeinschaft zu meiden hat“⁶⁶⁹. Wiederum wurde jede Unterstützung von Täufers (etwa Beherbergung) bei Strafe verboten und allen Untertanen die Denunziation von Verdächtigen vorgeschrieben. Für die Anzeige eines Täufers wurde jetzt eine Geldbelohnung ausgesetzt.

Das kaiserliche Täufermandat Karls V. vom 4. Januar 1528 wurde, nachdem es Anfang Februar offiziell der Stadt Nürnberg zugegangen war, in Nürnberg durch Anschlag veröffentlicht. Am 13. Februar 1528 beschloß der Stadtrat die Drucklegung einer Instruktion für die Pfarrer und Prediger Nürnbergs, die „als Predigthilfe gegen die Täufer dienen und die Gleichheit der Predigt sichern

⁶⁶⁷ zitiert nach Schmid, Hans-Dieter: Täuferium und Obrigkeit in Nürnberg, 1972, S. 43

⁶⁶⁸ Bauer, Günther: Anfänge täuferischer Gemeindebildungen in Franken, 1966, S. 145

⁶⁶⁹ Bauer, Günther: Anfänge täuferischer Gemeindebildungen in Franken, 1966, S. 146, Fußnote 214: „[...] sich der teuflischen, verfurischen sect und lere der widertaufer, auch derselben leermeister, mit aller gemeinschaft, handlung und nachvolg entschlage, auch ire lere und winkelpredig ausserhalb der gemeinen verordneten predig ganzlich fliehen, [...] das eine jeder, was stands oder wesens der sei, [...] dise straflichen lere, secten, zertrennungen und absonderungen von der rechten christlichen gemein mit aller gemeinschaft meiden [...]“ (Hervorh. v. mir; eigene Übersetzung)

sollte“.⁶⁷⁰ Diese Instruktion, die „Grundtliche unterrichtung“ zur Predigt gegen die Täufer, dürfte Andreas Osiander, der führende lutherische Theologe Nürnbergs, verfaßt haben.⁶⁷¹ In gedruckter Form wurde sie nach dem 3. März allen Pfarrern und Predigern auf Nürnberger Gebiet zugestellt. Großen Wert legte der Stadtrat dabei auf die Versorgung der Landgemeinden, wo die „Landpfleger“ (die aus dem Nürnberger Patriziat stammenden Landgemeindevorwarter) für die Verteilung der Instruktion sorgten und deren Anwendung bei den Predigten kontrollierten⁶⁷². Auch Sebastian Franck, damals lutherischer Prediger im Dorf Gustenfelden bei Schwabach, wird die Predigt-Instruktion gegen die Täufer erhalten haben. Die „Grundtliche unterrichtung“ enthält u.a. eine ausführliche Darlegung der lutherischen Tauflehre, auf die eine kurze Zusammenfassung und Widerlegung der Täuferlehren in 12 Punkten folgt. Auf Hans Hut nimmt die Instruktion mehrmals ausdrücklich Bezug. Die Instruktion zog ihre Kenntnis der Täuferlehren aus den Verhören des in Nürnberg hingerichteten Täufers Wolfgang Vogel, des in Ansbach hingerichteten Täufers Ambrosius Spittelmeier, der Königsberger Täufer und des im Januar 1528 in Nürnberg inhaftierten Täufers Hans Öder.

Bemerkenswert ist, daß die Eschatologie der Täuferlehre Hans Huts nur am Rande behandelt wird, während die täuferische Tauflehre im Mittelpunkt der Darlegung steht, gefolgt von den Themen Nachfolge Christi, Abendmahl und Obrigkeit. Die Wiedertaufe wird als eine „grosse, grausame, erschreckliche gotslesterung“ bezeichnet, als ein „lauter gespöt und betrug des Satans“. Wer die Wiedertaufe annimmt, „verlasse den Bund Gottes und trete in des Teufels Bund“. Die Instruktion behauptet mehrmals, daß die Täufer „auführerisch“ sind. Die „Schwärmer“, wie Täufer und Radikalreformatoren von den Lutheranern auch bezeichnet wurden, „verfechten die Ansicht, Christen sollen keine Obrigkeit haben, und predigen doch in allen ihren Winkeln nur die Sprüche aus dem AT und NT, wo von Schwert, Harnisch, Krieg und Totschlag gesprochen wird [...] und deuten alles dahin, daß mörderischer Krieg, Raub, Totschlag und politischer Aufruhr rechtmäßig sind, ja, sie wollen die frömmsten Mörder sein, die die Welt kennt [...] die allerärgste Grundsuppe [Sud; Rückstand], der aus dem vergangenen Aufruhr [Bauernkrieg] übriggeblieben ist.“⁶⁷³

Trotz der Verschärfung der Maßnahmen der Täuferverfolgung in Nürnberg Anfang 1528 wurde man zunächst keiner neuen Täufer habhaft. „Alle diese Maßnahmen waren wohl – trotz der gegenteiligen Begründung des Rates – nicht veranlaßt durch konkrete Hinweise auf Täufer auf dem Nürnberger

⁶⁷⁰ Schmid, Hans-Dieter: Täuferium und Obrigkeit in Nürnberg, 1972, S. 176

⁶⁷¹ vgl. dazu auch: Seebass, Gottfried: Das reformatorische Werk des Andreas Osiander, 1967, S. 124 f.

⁶⁷² vgl. Seebass, Gottfried: Das reformatorische Werk des Andreas Osiander, 1967, S. 124

⁶⁷³ Zitate nach Schmid, Hans-Dieter: Täuferium und Obrigkeit in Nürnberg, 1972, S. 180: „die schwirmer fechten seer, Christen sollen kein Obrigkeit haben oder furn, und predigen doch in allen winckeln nur die sprüch aus altem und neuem Testament, da von schwert, harnisch, kriegem und würgen gesagt wird [...] und ziehens alles auf mörderische krieg, rauben, todtschlagen und auffrur, wöllen ja die frömbsten mörder sein, die alle welt allein besitzen, [...] dann die allerergste grundsupp, die in der vergangen auffrur [Bauernkrieg] ist uberblieben, [...]“ (eigene Übersetzung)

Gebiet.“⁶⁷⁴ Erst Mitte Mai 1528 kam es zu neuen Festnahmen von Täufern, wiederum auf Nürnberger Landgebiet. Im Dorf Tennenlohe wurden 5 Personen inhaftiert und alle schließlich aus Nürnberg ausgewiesen. Aufgrund einer Täuferliste aus Augsburg wurde im Mai 1528 die reiche Augsburger Witwe Honester Krafterin in Nürnberg als Täuferin aufgedeckt. Der Rat befahl ihr die Ausreise, duldet aber, daß sie bis zu ihrer Begnadigung in Augsburg im Juli 1528 in Nürnberg blieb. Der soziale Unterschied, die unterschiedliche Behandlung von Täufern nach ihrem sozialen Stand, spielte bei der Täuferverfolgung eine Rolle, jedoch ist der soziale Gesichtspunkt, wie oft in der Wissenschaft, auch in der Täufer-Forschung nicht wirklich durchgearbeitet.

Der Ringmachergeselle Mang Betz, der aufgrund der gleichen Täuferliste aus Augsburg als Täufer im Mai 1528 ausgemacht wurde wie die reiche Witwe Krafterin, wurde sofort einen Tag nach seiner Verhaftung aus Nürnberg ausgewiesen. Die Magd Elisabeth Leiterin, ebenfalls aufgrund der Augsburger Täuferliste entdeckt, wurde am 25. Mai verhaftet, sogar unter Folter verhört und am 2. Juni aus Nürnberg vertrieben. – Am 17. Juni 1528 wurden, wiederum auf Nürnberger Landgebiet, 8 Täufer im Dorf Kalchreuth verhaftet, wovon 6 Frauen und Mädchen waren. Im Juli 1528 wurden drei Mägen, die zum Widerruf bereit waren, zu Kirchenbuße verurteilt und entlassen. Die andren, die einen Widerruf der Täuferlehre ablehnten, wurden aus Nürnberg auf Lebenszeit ausgewiesen, die Männer erhielten zusätzlich Rutenstrafe.

Der letzte Fall eines Täufers im Jahr 1528 war Bartholomäus Friedrich, der am 8. August von einem Bauern gegen Belohnung dem Nürnberger Stadtrat ausgeliefert wurde. Friedrich war ein Täuferprediger, der auch die Erwachsenentaufe gespendet hatte. Aber auch Friedrich kannte die Eschatologie der Täuferlehre Hans Huts nicht. Er wurde mehrmals verhört, mehrmals unter Folter. Seine Frau, die ihn in der Haft besuchte, wurde bald als Täuferin aus Nürnberg ausgewiesen. Friedrich blieb in Turmhaft. Nach einem Jahr beriet man über Friedrich, da er in Hungerstreik getreten war und der Nürnberger Stadtrat seinen Tod verhindern wollte, um öffentliches Aufsehen zu vermeiden. 2 Jahre später war Friedrich immer noch in Turmhaft. Über den weiteren Verlauf fehlen die Dokumente.

Im Juli 1528 kam es zu einer abschließenden Grundsatzdebatte der Juristen und Theologen, die als Berater des Nürnberger Stadtrats arbeiteten, über die strafrechtliche Behandlung von Täufern. Der Stadtrat legte die Ergebnisse der Debatte seinem Beschluß vom 14. Juli 1528 zugrunde, wonach „*auführerische*“ Täuferführer mit dem Tode, „*nicht auführerische*“ Täuferführer und einfache Täufer nur mit Landesverweisung bestraft werden sollten. „*Aufsässigen*“ Täufern sollte zusätzlich eine Prügelstrafe auferlegt werden. Für widerrufende Täufer wurde die Begnadigung nach dreimaliger Kirchenbuße vorgesehen. Die Begnadigung durch Widerruf des Täuferglaubens und Kirchenbuße sollte nun auch nachträglich für bereits Ausgewiesene möglich sein. In der Nürnberger Rechtspraxis blieb es aber dabei, gegen „*nicht auführerische Täuferführer*“, wie im Fall Hans Öder und

⁶⁷⁴ Schmid, Hans-Dieter: Täuferum und Obrigkeit in Nürnberg, 1972, S. 175

Bartholomäus Friedrich, Landesverweisung erst nach Widerruf der Täuferlehre und bis zum Widerruf Kerkerhaft zu verhängen.

In der Grundsatzdebatte der Berater des Nürnberger Stadtrats warnte der lutherische Prediger der Stadtkirche St. Sebald, Dominicus Schlepner, davor, daß die Todesstrafe täuferische Märtyrer schaffen würde, was dem Täuferum nur größeren Zulauf brächte. Die Todesstrafe sollte daher nur gegen Täufer verhängt werden, die unerlaubt nach einer Landesverweisung zurückkehren. Dann aber sollte die Todesstrafe wegen Übertretung eines städtischen Gesetzes verhängt werden, „auf keinen Fall wegen seines Unglaubens, damit er nicht behaupten könne, er litte um des Glaubens willen“⁶⁷⁵.

In der Grundsatzdebatte der Berater brachte der lutherische, ehemalige Augustinerprediger Wenzeslaus Linck Positionen vor, die am weitesten den frühreformatorischen, frühlutherischen Lehren entsprachen. Aufgrund der christlichen Freiheit des Glaubens, erklärte er, darf sich die Obrigkeit nicht in Glaubenssachen einmischen. Fragen des Glaubens sind nur auf geistlichem, argumentativen Wege zu entscheiden. Schließlich kam aber auch Linck zu dem Schluß, daß Täuferprediger von der Obrigkeit mit dem großen Kirchenbann (Landesverweisung) und aufrührerische Täufer mit dem Tode zu strafen sind. Allerdings sollten stille, in der Öffentlichkeit unauffällige Täufer geduldet werden.

Der führende lutherische Theologe in Nürnberg, Prediger der Stadtkirche St. Lorenz, Andreas Osiander, empfahl die Unterscheidung von „Verführern“ und „Verführten“ bei der Beurteilung von Täufem. „Bei den Verführern habe man nach Deuteronomium 13 das gewisse Recht, sie zu töten, [...] wobei man sich nach Nützlichkeitsabwägungen entscheiden solle.“ Osiander sprach sich unter den gegebenen Umständen gegen die Todesstrafe aus, erklärte aber zugleich, daß jeder „ohne Sünde gegen Gott die Todesstrafe [gegen ‚verführende‘ Täufer] anwenden könne, ja daß er selbst unter anderen Umständen dazu raten würde“⁶⁷⁶. Überdies äußerte Osiander die Überzeugung, daß die Täuferlehren zu politischem Aufruhr führen, daß „der Satan durch die Lehren der Täufer Aufruhr im Sinn habe“⁶⁷⁷.

Nach diesen Ereignissen vom Sommer 1528 wurden erst wieder Anfang 1529 neue Täufer in Nürnberg auffällig. Am 12. Januar wurde Sixt Prunsterer verhört und am Folgetag als Täufer verhaftet und unter Folter verhört.⁶⁷⁸ Prunsterer war der erste Nürnberger Stadtbürger, bei dem sich der Verdacht auf Täuferei tatsächlich bestätigte. Die wenigen andern, die bisher als Täufer in Nürnberg aufgedeckt und verurteilt worden waren, waren Nürnberger Landbewohner oder Stadtfremde. In der Folge wurden am 22. Januar weitere 6 Täufer in der Stadt Nürnberg und am 23. Januar einige Täufer im Dorf Wolfsfeld auf Nürnberger Landgebiet, die durch das Tragen schwarzer Hüte

⁶⁷⁵ Schmid, Hans-Dieter: Täuferum und Obrigkeit in Nürnberg, 1972, S. 189

⁶⁷⁶ Schmid, Hans-Dieter: Täuferum und Obrigkeit in Nürnberg, 1972, S. 191

⁶⁷⁷ Schmid, Hans-Dieter: Täuferum und Obrigkeit in Nürnberg, 1972, S. 193

⁶⁷⁸ Günther Bauer führt für Sixt Prunsterer den Namen Sixt Koch – vgl. Bauer, Günther: Anfänge täuferischer Gemeindebildungen in Franken, 1966, S. 150 f.

aufgefallen waren, verhaftet. Die Täufer, die Widerruf leisteten, wurden schon am 28. Januar begnadigt. Die „Halsstarrigen“, die den Widerruf verweigerten, wurden am 1. Februar auf Lebenszeit aus Nürnberg ausgewiesen (und bei späterem Widerruf nach einer Kirchenbuße ebenfalls begnadigt).

Die im Januar 1529 aufgedeckte Nürnberger Täufergruppe (mit insgesamt 9 Mitgliedern, wovon 3 Messerschmiede waren) war wahrscheinlich die erste Täufergemeinde auf Nürnberger Stadtgebiet überhaupt. Oder eben nur die erste, die dem Nürnberger Stadtrat auffällig geworden war. Sie folgte nicht dem chiliastischen Täufertum Hans Huts, sondern dem pazifistischen Täufertum der „Schleithemer Artikel“, vermittelt über Täufergemeinden in Mähren. Hingegen standen die schwarzhütigen Täufer von Wolfsefeld noch unter dem Einfluß der Lehren Hans Huts, vermittelt durch den Täuferführer Georg Volk und vom Gebiet der Markgrafschaft her missioniert, und hatten demnach keine Verbindung mit den städtischen Täufern Nürnbergs. Die Täufergemeinde Wolfsefelds dürfte etwas mehr als 10 Personen umfaßt haben.

Anfang Februar 1529 kam außerdem ein Nürnberger Geistlicher in den Verdacht der Täuferei, Achatius Parschberger, Prediger in Nürnbergs Vorstadt Wöhrd. Er wurde von zwei Ratsherren und drei Predigern vernommen, konnte den Verdacht aber entkräften. Im April 1529 wurde er wiederum als Täufer denunziert, jedoch wurde die Denunziation wieder zurückgenommen. Bis zum Ende des Jahres 1529 wurden keine weiteren Täufer in Nürnberg aufgefunden. Nur ein Messerschmied aus Brunn, der seit 1528 als Bürger in Nürnberg lebte, wurde im Mai 1529 wegen der Vorwürfe der Täuferei und der Brandstifterei, die die Stadt Brunn gegen ihn erhoben hatte, verhaftet, jedoch im August 1529 freigelassen, da Brunn die Anklage nicht begründen konnte, und aus Nürnberg ausgewiesen.

Ende Dezember 1529 wurde in Wolfsefeld die Frau des Hofbauern Jörg Stark mit beiden Töchtern verhaftet, die als Täuferinnen im Juli 1528 als Mitglieder der Uttenreuther Täufergemeinde zu Landesverweisung verurteilt worden und inzwischen unerlaubt zurückgekehrt waren. Nach dem Widerruf seitens der Mutter wurden die 3 Frauen begnadigt. Ein Täufer aus dem Täuferkreis von Großgründlach, der sich der dortigen Täufereifindung im September 1527 durch Flucht entzogen hatte, wurde im Februar 1530 verhaftet und nach wenigen Tagen wegen Täuferei und Wildddieberei auf Lebenszeit aus Nürnberg ausgewiesen.

Erst Ende September 1530 wurde erneut ein weiterer Täuferkreis in Nürnberg aufgedeckt. Zwei Täufer waren wegen abfälliger Äußerungen über die luthersche Sakramentslehre aufgefallen, andere waren bei den Nachforschungen denunziert worden. Auch diese Täufergemeinde, der mehrheitlich Nürnberger Städter angehörten, war sehr klein. Ihre letzte Versammlung zählte etwa 12 Personen. Vier Mitglieder der Täufergemeinde wurden verhaftet. Die übrigen entzogen sich durch Flucht nach Mähren. Unter den Verhafteten war wiederum Sixt Prunsterer, der schon im Januar 1529 verhaftet und nach Widerruf begnadigt worden war. Prunsterer wurde jetzt mit Landesverweisung bestraft. Einer der inhaftierten Nürnberger Täufer namens Fellenstein wurde auf Gnadengesuch seines Vaters nach kurzer Turmstrafe

freigelassen. Da dies so war, dürfen wir vermuten, daß er aus einer Familie höheren sozialen Standes stammte.

Anders verfuhr der Nürnberger Stadtrat mit dem Schlosser Andreas Beringer und dessen Lehrjungen. Über Beringer hatte der Stadtrat die Information erhalten, daß er sich nicht nur unflätig über das Abendmahl (d.h. die luthersche Abendmahlslehre) geäußert, sondern auch „die Obrigkeit als vom Teufel eingesessen bezeichnet hatte“⁶⁷⁹. Behringer und sein Lehrjunge wurde mehrmals unter Folter verhört. Vor allem wegen seiner Äußerung gegen die Obrigkeit wurde gegen Beringer ewige Landesverweisung und eine Körperstrafe verhängt: Ihm wurde die Zunge abgeschnitten. Alle späteren Gnadengesuche Beringers wurden abgelehnt. Der Lehrjunge wurde ebenfalls ausgewiesen.

Im November und Dezember 1530 kam es zu vier neuen Verhaftungen von Täufern in Nürnberg, die zum Teil zu Landesverweisung und zum Teil lediglich zu Kirchenbuße und Strafpredigt verurteilt wurden. Danach gab es für mehrere Jahre keinen weiteren Fall von Täufern in der Reichsstadt Nürnberg. Wie insgesamt in Franken so war auch in Nürnberg das Täuferium „seit Beginn der Dreißigerjahre weitgehend erloschen“⁶⁸⁰. Reste des Täuferiums blieben in den ländlichen, bäuerlichen Gebieten bestehen. Und dieses verbliebene Täuferium wandte sich in Nürnberg und Franken seit Mitte der 1530er Jahre größtenteils der täuferischen „Träumersekte“ zu.

Die „Träumersekte“ ist kaum untersucht.⁶⁸¹ Was wir oberflächlich wissen, ist, daß bei den „Träumern“, in der Folge eines gesteigerten religiösen Spiritualismus, persönliche Träume, Visionen und Eingebungen den Stellenwert göttlicher Offenbarung einnahmen und daß andererseits die Institution der Ehe in Frage gestellt wurde. Die „Träumersekte“ protestierte gegen die Ehe- und Sexualmoral der Reformationsgesellschaft. Auch die „Träumersekte“ wurde als Täuferium im lutherischen Nürnberg und in der lutherischen Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach verfolgt, wobei die Strafvorwürfe Ehebruch und „Bigamie“ gegen die „Träumer“ vorgebracht wurden, die damals als schwere Verbrechen galten und mit der Todesstrafe geahndet wurden.

Blicken wir zusammenfassend zurück auf die Täuferverfolgung in Nürnberg in den Reformationsjahren 1527 bis 1530, so ist folgendes bemerkenswert: Trotz intensiver Maßnahmen der Täuferverfolgung war es dem Nürnberger Stadtrat nur selten gelungen, Täufer aufzuspüren und zu verhaften. Man kann aus dieser Tatsache schließen, daß nur ein Bruchteil der Täufer auf Nürnberger Gebiet entdeckt wurde. Man kann daraus aber auch schließen, daß es auf Nürnberger Gebiet Täufer überhaupt *nur in sehr geringer Zahl* gegeben hat.

Trifft dies zu, so hatte die Täuferverfolgung (der „dauernde Täufer-Alarm“) eine andere soziale Funktion, nämlich die Aufgabe, *soziale Anpassung und*

⁶⁷⁹ Schmid, Hans-Dieter: Täuferium und Obrigkeit in Nürnberg, 1972, S. 67

⁶⁸⁰ Schmid, Hans-Dieter: Täuferium und Obrigkeit in Nürnberg, 1972, S. 211

⁶⁸¹ vgl. Bauer, Günther: Anfänge täuferischer Gemeindebildungen in Franken, 1966, S. 162 ff.

soziale Integration ins Luthertum und in die politische Herrschaft herbeizuführen, und zwar durch die Phantasierung und Simulation einer *sozialen Bedrohung*, nämlich der Gefahr „politischen Aufruhrs“ des Täuferturns, die real aber gar nicht bestand.⁶⁸² Dafür spricht weiter, daß die Durchführung der großen Nürnberger Kirchenvisitation von 1528/29 als Abwehr der Täufergefahr gerechtfertigt wurde, andererseits aber kein einziger Täufer bei dieser Kirchenvisitation ausfindig gemacht werden konnte.⁶⁸³ Wir kommen auf diese Frage zurück, weil sie Sebastian Franck in seinem späteren Werk ansprechen wird.

Zum Schluß unsres Abschnitts über die lutherische Täuferverfolgung lenken wir die Betrachtung auf die Ausweitung und Verschärfung der rechtlichen und theologischen Begründung der Täuferverfolgung in den Jahren 1530/31 durch Martin Luther und Philipp Melancthon.

Die Todesurteile gegen Täufer, die Kursachsen bis 1530 mit Zustimmung seiner lutherischen Reformatoren verhängte, waren nicht theologisch und kirchenrechtlich, sondern *nur herrschaftsrechtlich* begründet worden. Die Täuferlehren wurden als Verstoß gegen die Obrigkeit und die weltliche Untertanenpflicht behandelt. Die Todesstrafe galt als gerechtfertigt, weil Täufer, so wurde argumentiert, „politischen Aufruhr“, d.h. den Sturz der Herrschaftsordnung beabsichtigen. „Das Verbrechen, deretwegen die Täufer hingerichtet werden sollen, ist die Auflehnung gegen ein Gebot der Obrigkeit. So verfallen sie ihrem Schicksal *nicht als Ketzer, sondern als Revolutionäre gegen den Staat*.“⁶⁸⁴

Auf diese Weise wurde vermieden, die Täuferverfolgung als religiöse Ketzerverfolgung darstellen zu müssen, obwohl sie eine solche faktisch war. Das offene Eingeständnis, nun selbst zum Mittel der Ketzerverfolgung zu greifen, hätte die Glaubwürdigkeit des Luthertums aber grundlegend gefährdet, da die lutherische Lehre von der „Freiheit des Glaubens“ das Recht zur Ketzerverfolgung kategorisch und entschieden ausgeschlossen hatte. Andererseits war von den lutherischen Reformatoren in den frühen Reformationsjahren die Ketzerverfolgung als Symbol der Korrumpierung der römischen Kirche dargestellt worden.⁶⁸⁵

Mit der Zustimmung der evangelischen Reichsstände, darunter Kursachsen, zum Täufermandat des Reichstags von Speyer 1529, das die Todesstrafe für Täufer wegen politischem Aufruhr *und zugleich* religiöser Ketzerei anordnete, war eine Situation entstanden, in der nun auch eine eigenständige *theologische* Begründung für die Täuferverfolgung durch die lutherischen Reformatoren erforderlich schien. Der Ketzerbegriff wurde von Luther und Melancthon dabei aber weiterhin vermieden. Stattdessen formulierten die Wittenberger nun den theologischen und rechtlichen Straftatbestand der „*Blasphemie*“

682 von einem „dauernden Täufer-Alarm“ in dieser Zeit spricht Eberhard Teufel: derselbe: „Landräumig“, 1954, S. 23

683 vgl. Schmid, Hans-Dieter: Täuferturn und Obrigkeit in Nürnberg, 1972, S. 205 ff.

684 Völker, Karl: Toleranz u. Intoleranz im Zeitalter der Reformation, 1912, S. 92 (Hervorheb. v. mir)

685 vgl.: Goertz, Hans-Jürgen: Die Täufer. Geschichte und Deutung, 2. Aufl., 1988, S. 136

(„Gotteslästerung“) und der „*Mißachtung des Kirchamts*“. „Dabei faßte Luther jedoch den Begriff der ‚Blasphemie‘ nicht im mittelalterlichen Rechtssinne, weil Luther ja unter ‚Gotteslästerung‘ ein schwereres Delikt verstand als unter der Häresie. Damit war [aber faktisch] eine konsequente Theorie der Ketzerbestrafung geschaffen.“⁶⁸⁶

Aussagekräftig ist zunächst ein Brief Melanchthons vom Februar 1530. Er bezieht sich auf die Hinrichtung von 6 Täufern am 18. Januar 1530 in der Nähe von Gotha, in Reinhardsbrunn. Diese Hinrichtung hatte der lutherische Kurfürst von Sachsen angeordnet, obwohl offenkundig keiner dieser Täufer Anhänger einer „auführerischen“, d.h. chiliastischen Täuferlehre war.⁶⁸⁷ In seinem Brief vom Februar 1530 an den Superintendenten von Gotha, Justus Menius, legte Philipp Melanchthon seine Gründe für die Rechtfertigung dieser Hinrichtungen dar:

„Ich war anfangs [...] von einer törichten Milde befangen. Waren doch auch andere der Ansicht, daß Ketzer nicht mit dem Schwerte zu vertilgen seien. [...] Jetzt reut mich diese Milde nicht wenig. [...] Alle Wiedertäufer [...] werfen doch irgendeinen Teil der bürgerlichen Pflichten. Mag auch die Sache an und für sich noch so unbedeutend sein, so ist sie doch zu dieser Zeit und bei so viel Krisen höchst gefährlich. [...] Sobald sie nur den geringsten Teil der bürgerlichen Angelegenheiten zu verwerfen begonnen haben, und so Bahn zur Verletzung der Majestät [des Fürsten] geschaffen ist, dann hören sie nicht auf, bis sie einen Aufstand entfachen. [...] Deshalb bin ich der Meinung, daß auch die, welche keine auführerischen Artikel verteidigen, aber doch offenbar gotteslästerliche haben, von der Obrigkeit getötet werden müssen. Denn die Obrigkeit muß, wie andere öffentliche Verbrechen, so auch die öffentlichen Gotteslästerungen strafen.“⁶⁸⁸

Martin Luther äußerte sich in diesem Sinne erstmals öffentlich im März 1530 in seiner „Auslegung des 82. Psalms“. Er unterschied hier erstmals zwischen „auführerischen“ und „gotteslästerlichen“ Täufern. Für Luther war jetzt ausdrücklich *in beiden Fällen* die Todesstrafe gerechtfertigt. Als „auführerisch“ bezeichnete er jene Täufer, „die öffentlich lehren, das man keine Oberkeit leiden sol, item, das kein Christ müge im Stand der Oberkeit sitzen, Item, das man soll nichts Eigens haben [...] oder alle ding gemein halten vnd haben. Diese sind stracks vnd on allen zweivel zu straffen von der Oberkeit, als die da öffentlich wider die weltlichen Rechte vnd Oberkeit streben Rom. 13.“

Als „gotteslästerlich“ aber beschrieb Luther alle täuferischen Lehren, die „wider einen öffentlichen Artikel des glaubens, der klerlich in der Schrifft gegründet, vnd in aller Welt geglaubt ist von der ganzen Christenheit. [...]

⁶⁸⁶ Schraeppler, Horst: Die rechtliche Behandlung der Täufer in der deutschen Schweiz, Südwestdeutschland und Hessen, 1525-1618, 1957, S. 25

⁶⁸⁷ vgl. Wappler, Paul: Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526-1584, 1913, S. 58

⁶⁸⁸ zit. nach: Wappler, Paul: Die Stellung Kursachsens und des Landgrafen Philipp von Hessen zur Täuferbewegung, 1910, S. 13 f. – sowie: Wappler, Paul: Inquisition und Ketzerprozesse in Zwickau zur Reformationszeit. 1908, S. 58

Denn solche Lerer schenden mit jrem lestern Gottes namen.“⁶⁸⁹ Solche Gotteslästerungen waren für Luther z.B. die Leugnung der Trinität, die Verneinung der Sündenerlösung durch Christi Kreuzigung, die Leugnung der Auferstehung, des ewigen Lebens und der Existenz der Hölle.

Auf den Widerspruch seines Standpunkts zur reformatorischen Grundlehre von der „Freiheit des Glaubens“ kam Luther von selbst zu sprechen, indem er beteuerte, daß mit beiden Strafartikeln – „öffentlicher Aufruhr“ und „Gotteslästerung“ – kein Glaubenszwang ausgeübt würde, weil dennoch jeder weiterhin glauben könnte, was er wollte. „Denn hiemit wird Niemand zum Glauben gedrungen, denn er kann dennoch wohl gläuben, was er will. Allein das Lehren und Lästern wird ihm verboten, damit er will Gott und den Christen ihre Lehre und Wort nehmen.“⁶⁹⁰ Die reformatorische Lehre von der „Freiheit im Glauben“ war damit aber faktisch aufgegeben und nur noch zum Schein vorhanden. Denn die reformatorische Lehre der „Freiheit im Glauben“ hatte ursprünglich selbstverständlich und notwendigerweise die *Öffentlichkeit der Glaubensfreiheit* als unverzichtbaren Bestandteil umfaßt. Luther war jetzt an diesem entscheidenden Punkt hinter den Stand der frühreformatorischen Lehre zurückgegangen. „Luther [war] vollständig wieder auf mittelalterlich-juristischem Standpunkte angelangt, nach dem jeder in seinem Innern glauben konnte, was er wollte.“⁶⁹¹

In der „Auslegung des 82. Psalms“ vom März 1530 forderte Luther überdies erstmals die Todesstrafe für *Predigt ohne Kirchenamt*. Bei der Schaffung des lutherischen Kirchenwesens nach dem Bauernkrieg war bereits der strikten Einschränkung der Predigt auf das Kirchenamt große Bedeutung zugekommen. Vor dem Bauernkrieg hatten dagegen die Reformatoren noch allgemein die *freie Predigt* gefordert, also unabhängig davon, ob der Prediger ein kirchliches Amt innehat. Im Bauernkrieg war dieser Freiheit der evangelischen Predigt eine entscheidende Rolle bei der Politisierung der Aufständischen zugekommen.

Die Bindung der Predigt ans Kirchenamt nach dem Bauernkrieg bedeutete, daß Obrigkeit und lutherische Kirchenhierarchie nun über die Auswahl der Prediger und die Zulassung zum Predigtamt zu entscheiden hatten. In allen lutherischen Kirchen- und Visitationsordnungen nach 1526 wurde, wie wir später genauer sehen werden, die Bindung der Predigt ans Kirchenamt vorgeschrieben. Religiöse Predigt durfte damit nur noch in Ausübung eines kirchlichen Amtes, kraft Amtes, gehalten werden, das einem Amtsinhaber durch obrigkeitlichen Befehl übertragen worden war. Dabei erfolgte vor der Amtszuweisung bei Neu- und Umbesetzungen – in den Kirchenvisitationen dann aber auch allgemein für alle Amtsinhaber – eine Examination und Auswahl der Amtsanwärter, um die politische und theologische Konformität der schließlichen Amtsinhaber sicherzustellen.

⁶⁸⁹ zit. nach Wappler, Paul: Die Stellung Kursachsens und des Landgrafen Philipp von Hessen zur Täuferbewegung, 1910, S. 16 f.

⁶⁹⁰ zit. nach Wappler, Paul: Inquisition und Ketzerprozesse in Zwickau zur Reformationszeit. 1908, S. 59

⁶⁹¹ Wappler, Paul: Die Stellung Kursachsens und des Landgrafen Philipp von Hessen zur Täuferbewegung, 1910, S. 18

Bereits seit dem Bauernkrieg wurde die freie Predigt ohne Kirchenamt in den lutherischen Territorien schwer bestraft (z.B. mit Landesverweisung). Allerdings war die Forderung der Todesstrafe dafür, wie Luther sie jetzt 1530 aussprach, neu und verschärfend. Insbesondere war diese Forderung wiederum gegen die Täufer gerichtet, „deren Winckelpredigten vnd heimlichen Ceremonien“ außerhalb der lutherischen Kirche und damit ohne Kirchenamt stattfanden. Das Kirchenamt war für die Institutionalisierung der neuen lutherischen Kirche nach 1526 entscheidend, wie auch für die autoritäre Monopolisierung des religiösen Lebens durch das Luthertum.

Die Beschränkung der Predigt aufs Kirchenamt bedeutete aber zugleich, daß die *Lehre vom allgemeinen Priestertum*, die zu den Hauptlehren der frühen Reformation gehört hatte, aufgegeben wurde. Auch auf diesen Widerspruch zur eigenen frühreformatorischen Lehre kam Luther in der „Auslegung des 82. Psalms“ zu sprechen, indem er die Lehre allgemeinen Priestertums zum Schein bekräftigte, sie aber so modifizierte, daß sie faktisch keine Geltung mehr hatte. „Der beruff und bevelh macht Pfarherr und Prediger. Gleichwie ein Bürger oder Leie mag wol gelert sein, Aber ist darumb nicht Doctor, das er in den Schulen öffentlich lesen möchte oder sich solchs Ampts vnterwinden, er werde denn dazu beruffen. [...] Es hilfft sie auch nicht, das sie fürgeben, Alle Christen sind Priester. *Es ist war, alle Christen sind Priester, Aber nicht alle Pfarher.* Denn vber das, das er Christen vnd Priester ist, mus er auch ein Ampt vnd ein befolhen Kirchspiel haben. [...] Sonst sol man sie nicht zulassen noch hören, wenn sie gleich das reine Euangelium wolten leren, ja wenn sie gleich Engel vnd eitel Gabriel von Himel werden. Denn Gott wil nichts aus eigener Wahl oder andacht, sondern alles aus befehl vnd beruff gethan haben, sonderlich das Predigtampt.“⁶⁹²

Damit wurde nun die „Berufung“ zum „Beruf“ herabgedrückt, wonach nicht mehr das individuelle Interesse allein, sondern außerdem die Obrigkeit und die Kirchenhierarchie entscheiden, wer in der Öffentlichkeit Predigt und Lehre ausübt. Die Verengung der „Berufung“ auf den „Beruf“, die Hervorkehrung des „Berufs“ diente der öffentlichen, d.h. herrschaftlichen Kontrolle des religiösen Lebens. „So gedenck nu ein jglicher: Wil er predigen oder leren, so bewaise er den Beruff vnd befehl, der jn dazu treibt vnd zwingt, oder schweige still. Wil er nicht, so befehl die Oberkeit solchen Buben dem rechten Meister, der meister Hans heisst [dem Henker]. Das ist als denn sein Recht, als der gewislich ein auffrhr oder noch ergers im sinn hat vnter dem Volk anzurichten.“⁶⁹³

Ganz ähnlich wie Luther äußerte sich Melanchthon in einem Gutachten vom Oktober 1531, das der sächsische Kurfürst Johann in Auftrag gegeben hatte, um theologisch die Frage zu klären, „ob man die Widertäufer mit dem Schwert strafen möge“. Der unmittelbare Anlaß war die Verhaftung von Täufnern im

⁶⁹² zit. nach Wappler, Paul: Die Stellung Kursachsens und des Landgrafen Philipp von Hessen zur Täuferbewegung, 1910, S. 19 (Hervorhebung von mir)

⁶⁹³ vgl. auch: Völker, Karl: Toleranz und Intoleranz im Zeitalter der Reformation, 1912, S. 91; - zit. nach: Wappler, Paul: Die Stellung Kursachsens und des Landgrafen Philipp von Hessen zur Täuferbewegung, 1910, S. 19

thüringischen Amt Hausbreitenbach durch die kursächsischen Behörden gewesen. Mehrere dieser Täufer wurden nach Melanchthons Gutachten auf Anordnung des lutherischen Kurfürsten von Sachsen hingerichtet.⁶⁹⁴

In seinem Gutachten nannte Melanchthon als täuferische Lehrartikel, die als aufrührerisch gelten können und die Todesstrafe rechtfertigen, nicht nur die chiliastische Lehre vom bevorstehenden Weltende, Weltgericht und Gottesreich. Er bezog in diese Definition „aufrührerischer“ Lehren jetzt auch das pazifistische Täufertum ein, mit dessen Lehrartikeln, daß kein Christ ein herrschaftliches Amt übernehmen darf, daß Christen ihre Güter teilen müssen, daß Christen keinen Eid leisten und keinen Zins (an die Herrschaft) geben oder nehmen dürfen.

Schließlich bewertete Melanchthon in seinem Gutachten die Mißachtung des Kirchenamts, der lutherischen Predigt und Kirche, durch die Täufer als eine „Gotteslästerung“ und als einen „Aufruhr gegen die Kirchenordnung“, die mit dem Tode zu strafen sind. „Dieses ist eine unleidlich blasphemia, daß sie das öffentlich ministerium verbi verwerfen, und lehren, man soll sonst heilig werden ohne Predigt und Kirchenamt. Darüber ist es eine Zerstörung der Kirchen und ein Aufruhr contra ecclesiasticum ordinem, welche Zerstörung auch verhütet und gestraft werden soll wie andre Aufruhren. [...] Denn die Potestat ist schuldig [...], das öffentliche ministerium, i.e. ecclesiasticum ordinem zu schützen und zu erhalten.“⁶⁹⁵ Luther erteilte seine Zustimmung zu diesem Gutachten Melanchthons und kommentierte: „Wiewohl es crudele anzusehen, daß man sie mit dem Schwert straft, so ist doch crudelius, daß sie das ministerium verbi damnieren, keine gewisse Lehre treiben, rechte Lehre unterdrücken und dazu regna mundi zerstören wollen.“⁶⁹⁶

Blickt man von diesen Stellungnahmen Luthers und Melanchthons zurück auf die Frühreformation von 1517 bis 1524, so werden einige gravierende Brüche in der lutherischen Lehre deutlich. Einer der 41 Lehrsätze aus der Theologie Luthers, die 1520/21 vom römischen Papst als ketzerisch verdammt worden waren, hatte gelautet: „Ketzerverbrennung ist gegen den Willen des hl. Geistes.“⁶⁹⁷ In der reformatorischen Hauptschrift „An den christlichen Adel“ vom August 1520 hatte Luther erklärt: „Man sollte die Ketzer mit Schrift, nicht mit Feuer überwinden, wie die alten Väter getan haben. Wenn es Kunst wäre, mit Feuer Ketzer zu überwinden, so wären die Henker die gelehrtesten Doctores auf Erden.“

In seinem einflußreichen Buch „Von weltlicher Obrigkeit“ vom März 1523 hatte Luther erklärt: „Das weltlich Regiment hat Gesetz, die sich nicht weiter

⁶⁹⁴ vgl. Wappler, Paul: Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526-1584, 1913, S. 75 ff.

⁶⁹⁵ zit. nach: Wappler, Paul: Inquisition und Ketzerprozesse in Zwickau zur Reformationszeit, 1908, S. 61 f. – vgl. auch: Goertz, Hans-Jürgen: Die Täufer. Geschichte und Deutung. , 2. Aufl., 1988, S. 135 f.

⁶⁹⁶ zit. nach: Völker, Karl: Toleranz und Intoleranz im Zeitalter der Reformation, 1912, S. 93; – vgl. auch: Clasen, Claus-Peter: Anabaptism. A Social History, 1525-1618- Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany. 1972, S. 382; Goertz, Hans-Jürgen: Die Täufer. Geschichte und Deutung. , 2. Aufl., 1988, S. 136

⁶⁹⁷ hier und folgenden zitiert nach: Wappler, Paul: Inquisition und Ketzerprozesse in Zwickau zur Reformationszeit. Dargest. im Zshg. mit d. Entwicklung der Ansichten Luthers und Melanchthons über Glaubens- und Gewissensfreiheit. 1908, S. 1 ff.

erstrecken, denn über Leib und Gut, und was äußerlich ist auf Erden. Denn über die Seele kann und will Gott niemand lassen regieren, denn sich selbst allein. [...] Aber der Seelen Gedanken, und Sinnen, können niemand, denn Gott offenbar sein; darum es umsonst und unmöglich ist, jemand zu gebieten oder zu zwingen mit Gewalt, sonst oder so zu glauben. [...] Denn es ist ein frei Werk um den Glauben, dazu man niemand kann zwingen.“

Selbst in seinem „Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührerischen Geist“ gegen Müntzer vom Juli 1524 hatte Luther sich unmißverständlich im Sinne seiner Lehre von der „Freiheit im Glauben“ geäußert: „E.F.G. [Eure Fürstlichen Gnaden] soll nicht wehren dem Amt des Worts. Man lasse sie nur getrost und frisch predigen, was sie können, und wider wen sie wollen; ... es müssen Sekten sein, und das Wort Gottes muß zu Felde liegen und kämpfen; ... Ist ihr Geist recht, so wird er sich vor uns nicht fürchten und wohl bleiben. Ist unserer recht, so er wird er sich vor ihm auch nicht, noch vor jemand fürchten. Man lasse die Geister auf einander platzen und treffen. Werden etliche indes verführt, wohlan, so geht's nach rechtem Kriegslauf. [...] wer aber redlich ficht, wird gekrönnet werden.“

Vom Gesichtspunkt der persönlichen Glaubensfreiheit her gesehen, war der Wandel des Luthertums von der Frühreformation bis in die Jahre nach dem Bauernkrieg ein *Bruch* mit seinen grundlegenden Auffassungen. Diesen Bruch und Widerspruch zur eigenen Lehre sollte Franck als Spiritualist später dem Luthertum zum Vorwurf machen. Es ist sogar anzunehmen, daß die lutherische Täuferverfolgung und der Bruch des Luthertums mit seinen eigenen frühreformatorischen Lehren wesentliche Gründe waren, weshalb Sebastian Franck sich Ende 1528 von der lutherischen Kirche abkehrte und weshalb er seine spiritualistische Theologie schuf.

4.1.11 Francks Wechsel von Büchenbach nach Gustenfelden

Wir kommen zurück zur Biographie von Sebastian Franck, zu den wenigen unmittelbaren Fakten, die uns zu seiner Biographie zu dieser Zeit bekannt sind. Um zu rekapitulieren: Es sind zwei historische Dokumente, die belegen, daß Sebastian Franck seit 1524/25 als lutherischer Prediger im Dorf Büchenbach bei Schwabach in der Nähe von Nürnberg tätig war. Franck arbeitete im Kirchendienst Nürnbergs, da das Kirchenpatronat für Büchenbach bei der Reichsstadt Nürnberg lag. Politisch-territorial war Büchenbach aber ein Teil der Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach.

Eines der beiden Dokumente ist der Brief Sebastian Francks vom 3. April 1526 an den Amtmann, Richter und Kastner der Stadt Schwabach.⁶⁹⁸ Franck nennt sich darin „diener des wort gotz“, also „Diener an Gottes Wort“, wie sich die lutherischen Prädikanten bezeichneten. In diesem Brief gibt Franck Auskunft über seine wirtschaftlichen Verhältnisse als Fröhmesser in

⁶⁹⁸ Der Brief von Sebastian Franck an den Amtmann, Richter und Kastner zu Schwabach vom 3. April 1526 ist abgedruckt in: Schornbaum, Karl: Beiträge IV, 1904, S. 42

Büchenbach. Franck reagierte damit auf eine Anordnung der Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach vom März 1526, mit der im Zuge der Reformation die Besteuerung aller Geistlichen auf markgräflichem Territorium befohlen und eingeführt wurde. Im Amt Schwabach verweigerten jedoch vor allem die Geistlichen unter Nürnberger Kirchenpatronat die Besteuerung, so daß die Markgrafschaft in diesen Fällen schließlich auf die Durchsetzung der Besteuerung verzichtete.

Franck bekundet im Brief vom 3. April 1526, in Büchenbach weder eine Pfarre noch eine gestiftete Pfründe zu haben. Die Bauern verweigerten ihm den Einblick in die Finanzen der Kirche. Überhaupt sei den Bauern nicht viel an einem Priester gelegen. Er erhalte von ihnen einen äußerst geringen Lohn, und die Anstellung werde überhaupt nur von Woche zu Woche verlängert. Franck erbat aus diesen Gründen den Erlaß der Besteuerung.

Die Deutung dieser brieflichen Aussagen Francks ist schwieriger, als es auf den ersten Blick scheint. Es läßt sich dem Brief entnehmen, daß ein Jahr nach dem Bauernkrieg sich Franck in Büchenbach in einer kirchlich und sozial höchst prekären Lage befand. Seine Stellung als Dorfgeistlicher war innerhalb der Nürnberger Kirche subaltern. Der Brief zeigt, daß seine Stelle auch materiell äußerst herabgedrückt und beengt war, so daß Franck in der lutherischen Geistlichkeit Nürnbergs zu einer Armutsschicht – wie vor der Reformation es eine Art „klerikales Proletariat“ gegeben hat – gehört haben dürfte.

Andrerseits war das Kirchenpatronat Nürnbergs für Büchenbach zu dieser Zeit noch intakt. Wenn es zutrifft, daß alle Geistlichen im Amt Schwabach, die unter dem Kirchenpatronat Nürnbergs standen, sich ihrer Besteuerung durch den Markgrafen zu entziehen versuchten und schließlich der Markgraf auf ihre Besteuerung verzichtete, dann können wir annehmen, daß auch der Brief von Sebastian Franck mit den Nürnberger Behörden zuvor inhaltlich abgesprochen worden war. Denn mit der Besteuerung hätte der Markgraf in das Nürnberger Kirchenpatronat rechtlich eingegriffen und politische und kirchliche Nürnberger Interessen angetastet.

Der Brief Francks ist deshalb nicht unglaubwürdig, nicht in den Fakten, die er anspricht. Es ist aber nicht auszuschließen, daß Franck von der Stadt Nürnberg eine zusätzliche Vergütung für sein Predigtamt erhielt, um die anscheinend äußerst geringen Einkünfte aus den kirchlichen Abgaben, die die Büchenbacher zu entrichten bereit waren, auszugleichen. Nürnberg hatte zu dieser Zeit einen akuten Mangel an evangelischen Landgeistlichen und ein starkes Interesse, seine Landkirchen mit zuverlässigen, evangelischen Predigern versehen zu können, so daß eine starke Vernachlässigung der vorhandenen Landgeistlichen nicht sehr wahrscheinlich ist.

Einkünfte aus Nürnberg hätte Franck in seinem Brief vermutlich aber nicht angesprochen, weil sie keine direkten Einkünfte aus dem Kirchenvermögen Büchenbachs dargestellt hätten und weil sonst Gelder Nürnbergs durch die Markgrafschaft besteuert worden wären. Es wäre in der Tat vertrackte Geisteswissenschaft, wenn diese Sachverhalte unbedacht blieben, die doch

jeder bestellte Forscher lebensweltlich routiniert nachvollzieht. Man kann jedenfalls sicher sein, daß Sebastian Franck seinen Brief vom 3. April 1526, der essentielle Interessen Nürnbergs betraf, nur in Absprache mit Nürnberg verfaßte.

Ein anderer Aspekt, den Francks Brief vom April 1526 zeigt, ist die desolade Situation der Büchenbacher Kirchengemeinde. Die Bauern Büchenbachs beschreibt Franck als feindselig und mißtrauisch, denen an einem Priester nicht viel gelegen ist. Ein solches Desinteresse der Bauernschaft an der Kirche wurde vielerorts auch bei den lutherischen Kirchenvisitationen seit 1526 festgestellt.⁶⁹⁹

In diesem Desinteresse der Bauernschaft an der Kirche spiegelten sich die Folgen des Bauernkriegs. Luther hatte den Bauernaufstand, wie dargelegt, „als ein Werk des Teufels“ dämonisiert und den Fürsten und Adeligen die „gewaltsame und rücksichtslose Niederschlagung des Bauernaufstands zur Gewissenspflicht gemacht“⁷⁰⁰. Die lutherischen Reformatoren stellten sich im Bauernkrieg auf die Seite der Fürsten, des Adels und der Stadtpatriziate. Nach der Niederschlagung der Bauern verbreitete sich in der Bauernschaft und in den beteiligten oder sympathisierenden städtischen Schichten daher Enttäuschung über die lutherische Reformation.⁷⁰¹

Diese Enttäuschung über die obrigkeitliche Haltung des Luthertums im Bauernkrieg führte bei vielen Bauern und Bürgern zu einer *Distanzierung und Abkehr vom Luthertum*. Aus diesem Grund verlor die reformatorische Bewegung in Ober- und Mitteldeutschland mit dem Ende des Bauernkriegs ihren Massencharakter und ihren Elan. Ein deutliches Indiz hierfür ist der drastische Rückgang der Flugschriften nach Ende des Bauernkriegs.⁷⁰² Wir können daher annehmen, daß die Kirchensituation in Büchenbach, die Franck in seinem Brief als desolat beschreibt, eben diese Enttäuschung und Distanzierung der Bauernschaft vom Luthertum nach dem Bauernkrieg zum Ausdruck bringt.

Erst im Bauernkrieg war eine Situation entstanden, die die soziale und politische Bedeutung der Reformationslehren wirklich enthüllte. Erst der Bauernkrieg zwang zur wirklichen Offenbarung der politischen und sozialen Einstellung der Reformatoren, die bis dahin zweideutig sein konnte und zweifellos auch gewesen ist.⁷⁰³ Es ist daher auch wesentlich die Erfahrung des Bauernkriegs, die das Täuferium über seine kleinen Anfänge im Jahr 1524 hinaus zu einer größeren alternativen Reformationsbewegung werden ließ. Die soziale Grundlage der schnellen Ausbreitung des Täuferiums nach dem

⁶⁹⁹ vgl. z.B. Burkhardt, C. A. H.: Geschichte der sächsischen Kirchen- und Schulvisitationen von 1524 bis 1545, 1879, S. 8, 40, 77, 88 u. 90 f.; – sowie: Stupperich, Robert: Die Reformation in Deutschland, 1980, S. 69 f.

⁷⁰⁰ Möller, Bernd: Deutschland im Zeitalter der Reformation, 1999, S. 100

⁷⁰¹ vgl. Zeeden, Ernst Walter: Deutschland von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zum Westfälischen Frieden, 1971, S. 519 – Stupperich, Robert: Die Reformation in Deutschland, 1980, S. 67 – Möller, Bernd: Deutschland im Zeitalter der Reformation, 1999, S. 100

⁷⁰² vgl. das Kapitel 3.6 Der „Bauernkrieg“ im Jahr 1525, S. 133 ff., in der vorliegenden Arbeit

⁷⁰³ Vor dem Bauernkrieg hatten z.B. selbst führende Nürnberger Prediger die Unrechtmäßigkeit des Zehnten gepredigt. vgl. Schmidt, Heinrich Richard: Reichsstädte, Reich und Reformation, 1986, S. 155

Bauernkrieg war jene Enttäuschung über die herrschaftsloyale Haltung der führenden Reformatoren. Auch aus diesem Grund wurde das Täuferium, von Feinden und Freunden, mit dem Bauernkrieg identifiziert. Die Täufer waren zunächst eine stete Erinnerung an den Bauernkrieg und ans Unrecht der Obrigkeiten und der sie unterstützenden sozialen Gruppen, zu der auch die lutherischen Geistlichen gehörten, ein Symbol sozialer Schuld, das die Gewissen belastete und das ideale Selbstbild störte. Auf die Täufer wurde daher die Angst vor einer Wiederkehr des Bauernkriegs projiziert.

Das zweite Dokument, das uns Auskunft über Sebastian Francks Tätigkeit als lutherischer Prädikant in Büchenbach gibt, ist ein Brief des Nürnberger Stadtrats vom 26. Okt. 1527. Dieser Brief steht im Zusammenhang der Maßnahmen der Nürnberger Obrigkeit, die Ausbreitung des Täuferiums zu verhindern. Franck wird in diesem Brief ein politisch und theologisch korrektes Verhalten in den drei Jahren seines lutherischen Predigtamts in Büchenbach bescheinigt. Auch das Verhalten Francks im Bauernkrieg wird bewertet.

„Wir, Bürgermeister und Rat der Stadt Nürnberg, bekunden öffentlich mit diesem Brief, daß gegenwärtiger Priester Sebastian Franck von Donauwörth [...] sich in seinem Amt beim Predigen und anderem, wie es ihm als einem rechten christlichen Hirten zustand, besonders aber in den vergangenen Aufzügen fleißig, christlich und maßvoll gehalten hat.“⁷⁰⁴

Franck hatte sich nicht am Bauernkrieg beteiligt. Auch später als Spiritualist sollte Franck den Bauernkrieg ablehnen. Das Führungszeugnis, das dieser Brief des Stadtrats darstellte, enthält auch keinen Zweifel daran, daß Franck dem Luthertum zugewandt war. Sebastian Franck war offenkundig noch zu zu dieser Zeit, im Oktober 1527, ein tadelloser Lutheraner und Gefolgsmann der lutherischen Reformation.

Über den direkten Anlaß der Ausfertigung des Schreibens des Stadtrats zur Beurteilung Francks ist bislang nichts bekannt. Ich vermute, daß der Anlaß des Beurteilungsschreibens ein Stellenwechsel Francks in der Nürnberger Kirche war, nämlich der von Büchenbach nach Gustenfelden. Wir wissen, daß Franck im Jahr 1528 das Kirchenamt im Dorf Gustenfelden (10 km westlich von Schwabach) innehatte.⁷⁰⁵ Wenn das Beurteilungsschreiben des Stadtrats aus Anlaß von Francks Stellenwechsel von Büchenbach (8 km südlich von Schwabach) nach Gustenfelden ausgestellt wurde, dann läßt sich damit auch der Wechsel Francks nach Gustenfelden genauer datieren, nämlich in die Zeit Oktober oder November 1527. In Gustenfelden sollte Sebastian Franck, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, erstmals als lutherischer Schriftsteller an die Öffentlichkeit treten.

704 eigene Übersetzung des Originalzitats nach: Dejung, Christoph: Wahrheit und Häresie, 1980, S. 277: „Wir Burgermeystere und rath der Stat Nurnberg bekennen offentlich mit diessem brief / Das gegenwertiger priester Sebastian franck von Thunaw Werd [...] Der hat sich in seinem ampt / mit predigen / und anderm / so jme als einem getrewen christlichen hirten zugestanden / sonderlich aber in den vergangenen aufzügen / gantz vleissig christenlich unnd der massen gehalten.“

705 Gustenfelden ist heute ein Ortsteil der Gemeinde Rohr mit etwas mehr als 200 Einwohnern, 21 km südwestlich von Nürnberg (Zentrum) gelegen.

Folgende Argumente sprechen dafür, daß das Beurteilungsschreiben des Stadtrats vom 26. Okt. 1527 für Franck einen kirchlichen Stellenwechsel von Franck zum Anlaß hatte und damit diesen Vorgang zeitlich indiziert. Die kursächsischen Visitationsordnungen 1527/28 sowie die Anordnung zur Einführung der Reformation in der Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach von 1528 enthalten die Regelung, daß nicht nur bei einer Neubesetzung eines Kirchenamts, sondern auch bei einem *Stellenwechsel* innerhalb der Kirche eine Prüfung der politischen und theologischen Gesinnung und des Lebenswandels eines evangelischen Priesters zu erfolgen hat.⁷⁰⁶ Die Frage ist, ob dies auch in Nürnberg so gehandhabt wurde?

Sicher ist, daß in Nürnberg regelmäßig seit 1525, sehr wahrscheinlich aber auch schon früher, evangelische Priester bei Neuanstellungen einer Prüfung ihres Glaubens und Wandels unterworfen wurden. Sebastian Franck selbst war, wie wir sahen, bei seiner Aufnahme in Nürnberg im Herbst 1524 einer solchen Examination unterworfen worden. An diesen Examinationen war der führende lutherische Theologe Nürnbergs, Andreas Osiander, vielfach beteiligt. Das Examen, das den Kandidaten für ein Kirchenamt in Nürnberg abgenommen wurde, betraf insbesondere die Bibelkenntnisse und die lutherische Gnaden- und Sakramentslehre. „Eine Probepredigt schloß sich an. Konnte der Prüfling außerdem einen unbescholtenen Lebenswandel vorweisen, so wurde er danach vom Rat berufen, ohne daß ein besonderer Ordinationsakt vorgenommen worden wäre.“⁷⁰⁷ Solche Priesterprüfungen sind in den Amtsdokumenten der Stadt Nürnberg in der Zeit von 1525 bis 1528 in großer Zahl verzeichnet.

Für unsere Frage entscheidend ist nun aber die Tatsache, daß eine solche Prüfung der evangelischen Geistlichen nicht nur bei der Neubesetzung, sondern *in Nürnberg auch* bei der *Umbesetzung von Kirchenstellen* durchgeführt wurde. Daß es diese Praxis in Nürnberg gab, wird von Gottfried Seebaß erwähnt.⁷⁰⁸ Es ist daher plausibel, daß das Schreiben des Nürnberger Stadtrats vom 26. Okt. 1527, das die Beurteilung des Wandels und der Gesinnung Francks zusammenfaßt, vom kirchlichen Stellenwechsel Francks von Büchenbach nach Gustenfelden direkt veranlaßt worden war.

4.1.12 Francks Heirat mit Ottilie Behaim

Im Herbst 1527 wechselte also Franck von Büchenbach bei Schwabach in das nahe Dorf Gustenfelden bei Schwabach, wo er wiederum für Nürnberg als Landgeistlicher tätig wurde. Auch die Kirche von Gustenfelden war, wie schon zuvor Büchenbach, keine selbständige Pfarrei. Franck erhielt damit erneut eine höchst untergeordnete Stelle in Nürnbergs Kirche zugeteilt.

⁷⁰⁶ zur Markgrafschaft siehe: Sehling, Emil (Hg.): Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Bd. 11. Bayern. Teil 1: Franken, 1961, S. 108 (vgl. auch S. 106); - zu Kursachsen siehe: Sehling, Emil (Hg.): Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Bd. 1. Sachsen und Thüringen. Hälfte 1. Die Ordnungen Luthers. Die ernestinischen und albertinischen Gebiete. 1902, S. 171

⁷⁰⁷ Seebaß, Gottfried: Das reformatorische Werk des Andreas Osiander, 1967, S. 202

⁷⁰⁸ vgl. Seebaß, Gottfried: Das reformatorische Werk des Andreas Osiander, 1967, S. 202

Am 17. März 1528 heiratete Sebastian Franck die Nürnbergerin Ottilie Behaim. Die Hochzeit fand in der Kirche St. Leonhard statt, die zur Pfarrei St. Sebald in Nürnberg gehörte. Der Eintrag im Nürnberger Heiratsbuch ist erhalten. „Seb. Franck Ottilia Behamin. 17. März 1528. S. Lienhard“.⁷⁰⁹ Ottilie Behaim war eine Städterin. Sie kam aus der Stadt und nicht aus den Landgebieten Nürnbergs. Franck hatte sich sicherlich bereits vor seiner Heirat häufig in der Stadt Nürnberg aufgehalten. Büchenbach lag nur 25 km und Gustenfelden, Francks neues Kirchenamt, nur 22 km vom Zentrum der Stadt Nürnberg entfernt.⁷¹⁰ Zweifellos belegt diese Heirat Francks soziale Orientierung an der urbanen Gesellschaft Nürnbergs.

An Francks Heirat ist deren gesellschaftliche Unvereinbarkeit aufgefallen. Er „holte seine Frau mutig aus Kreisen, vor denen ein durchschnittlicher lutherischer Prädikant weit zurückgewichen wäre“⁷¹¹. Denn Ottilie Behaim dürfte den *täufernahen* Kreisen Nürnbergs angehört haben. Es wird in der neueren Forschung als sicher angesehen, daß Ottilie Behaim die Schwester der jungen Maler Barthel Behaim und Hans Sebald Behaim war, die beide Schüler Albrecht Dürers in Nürnberg waren. Die Brüder Behaim waren im Januar 1525 gemeinsam mit dem jungen Maler Georg Pencz wegen ihrer religiösen Anschauungen vom Stadtrat Nürnbergs angeklagt worden.

Dieser „Prozeß gegen die gottlosen Maler“ erregte großes Aufsehen in der Stadt Nürnberg. Die Brüder Behaim und Pencz hatten in der Öffentlichkeit religiöse Ansichten vertreten, die von den Radikalreformatoren Andreas Karlstadt und Thomas Müntzer stammten.⁷¹² Am 10. Januar 1525 ließ der Nürnberger Stadtrat sie deswegen verhaften. In den Verhören im Beisein lutherischer Theologen wurden insbesondere die Auffassungen der jungen Maler hinsichtlich des Abendmahls und der Taufe als radikalreformatorisch und damit als „unchristlich“ beanstandet. Eingehend wurden die Künstler über ihre Auffassungen zu Obrigkeit, Eigentum und sozialen Verhältnissen verhört, da man argwöhnte, mit radikalreformatorischen Ansichten müßten auch Absichten zum gewaltsamen Sturz des Stadtreiments und Patriziats in Nürnberg verbunden sein.

Ein Gericht, bestehend aus fünf lutherischen Geistlichen, drei Juristen und dem Bürgermeister Nürnbergs, verurteilte am 26. Januar 1525 die drei jungen Maler zur Landesverweisung. Beim Strafmaß folgte das Gericht den Theologen. Die Verbannung der drei jungen Künstler wurde tatsächlich in

709 Schornbaum, Karl: Aus dem 1. Ehebuch der Pfarrei St. Sebald zu Nürnberg. In: Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte (BbKG), X. Bd., 1904, S. 84

710 die kürzesten heutigen Wegentfernungen lt. einer gängigen digitalen Straßenkarte

711 Teufel, Eberhard: „Landräumig“, 1954, S. 21

712 vgl. Bauer, Günther: Anfänge täuferischer Gemeindebildungen in Franken, 1966, S. 120; - Der von Will-Erich Peuckert hervorgehobene eigenständige Einfluß von Hans Hut auf die „gottlosen Maler“ ist für diese Zeit nicht anzunehmen. Die von Peuckert in diesem Zusammenhang angesprochenen „Nikolsburger Artikel“ entstanden später und stammten außerdem nicht von Hut, sondern von dem Täuferführer Balthasar Hubmaier, der mit diesen Artikeln Huts Lehren bloßzustellen und damit Huts Einfluß bei den Täufern im mährischen Nikolsburg zu unterbinden suchte. - vgl. Peuckert Will-Erich: Sebastian Franck. Ein deutscher Sucher, 1943, S. 83 f.; - sowie dagegen: Seebaß, Gottfried: Hans Hut. Der leidende Rächer. In: Goertz, Hans-Jürgen (Hg.): Radikale Reformatoren. 21 biografische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus. München, 1978, S. 44 ff.; - vgl. ferner: Bautz, Friedrich Wilhelm: Hans Hut. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL), Bd. II, 1990, Sp. 1213-1217

Kraft gesetzt und erst zum Jahresende 1525 wieder aufgehoben. Aber schon im August 1526 gab es einen zweiten Prozeß gegen die Brüder Behaim und andere. Wieder wurde Anklage wegen radikalreformatorischer Ansichten erhoben. Diesmal beschränkte sich der Stadtrat darauf, die Verurteilten unter Polizeiaufsicht zu stellen.

In den ersten Prozeß gegen die Brüder Otilie Behaims wurde, wie schon an früherer Stelle dargelegt, der damalige Rektor der Lateinschule von St. Sebald, Hans Denck, verwickelt. Denck hatte freundschaftlichen Umgang mit den jungen Malern gehabt und kam nun ebenfalls in den Verdacht, radikalreformatorischen Lehren anzuhängen. Das vom Stadtrat geforderte und am 16. Januar 1525 von Denck eingereichte Bekenntnisschreiben, das seine Glaubensauffassungen darlegte, wurde vom führenden lutherischen Theologen Nürnbergs, Andreas Osiander, als irreführend und „unchristlich“ beurteilt.⁷¹³ Am 21. Januar 1525 wurde daraufhin Denck vom Stadtrat schuldig gesprochen, „unchristliche“ Glaubensirrtümer verbreitet zu haben, anstatt bei „Verständigen der Heiligen Schrift Unterricht zu nehmen“, „was der Rat als ärgerlich, verführerisch und unchristlich gegen den Nächsten ansieht, weshalb seine Person nicht mehr in der Stadt zu dulden sei“.⁷¹⁴

Denck mußte das Rektorenamt aufgeben und wurde, mit Frist eines halben Tages, aus der Stadt Nürnberg auf Lebenszeit verbannt. Mit seiner sehr eigenständigen, spiritualistischen Theologie, die stark von der mystischen Theologie des Mittelalters, insbesondere der „Theologia deutsch“ beeinflusst war, wurde Hans Denck nach dem Bauernkrieg tatsächlich zu einem der intellektuellen Führer der Täuferbewegung. Auch auf Sebastian Franck und Francks Spiritualismus sollte Hans Denck großen Einfluß gewinnen, aber erst nach einem Umweg. Denck starb allerdings schon 1527 in Basel an der Pest.

Durch seine Verbindung mit Otilie Behaim dürfte Franck in Nürnberg in Kontakt mit täufernahen Kreisen gekommen sein (oder umgekehrt), die sich für die Lehren Karlstadts, Müntzers, Dencks und Hans Huts interessierten. Jedenfalls ist Francks baldige Entwicklung zu einem Hauptvertreter des radikalreformatorischen Spiritualismus mit ausgezeichneten Kenntnissen der täuferischen und radikalreformatorischen Lehren nur wirklich erklärbar, wenn man solche Kontakte in Nürnberg annimmt. Andererseits aber war Sebastian Franck zum Zeitpunkt seiner Heirat mit Otilie Behaim noch ein überzeugter Lutheraner, der jetzt gerade, 1528, erstmals als Schriftsteller, und zwar als lutherischer Schriftsteller, an die Öffentlichkeit trat, wie im nächsten Kapitel dargelegt wird. Franck war 1528 in einer höchst seltsamen Doppelstellung, nämlich zu gleicher Zeit Lutheraner und Ehemann einer Frau aus täufernahen Kreisen.

⁷¹³ vgl. Packull, Werner O.: Hans Denck. Auf der Flucht vor dem Dogmatismus. In: Goertz, Hans-Jürgen (Hg.): Radikale Reformatoren. 21 biografische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus. München, 1978, S. 52; – Seebass, Gottfried: Das reformatorische Werk des Andreas Osiander, 1967, S. 113 f.

⁷¹⁴ Nürnberger Ratsverlässe, zitiert in: Bauer, Günther: Anfänge täuferischer Gemeindebildungen in Franken, 1966, S. 121 (eigene Übersetzung)

4.2 Franck als Schriftsteller des Luthertums. Die gesellschaftlichen Bedeutungen der Werke und der Schriftstellerei als Deutungsschlüssel

Im Jahr 1528 trat Sebastian Franck erstmals als Schriftsteller hervor. Es sind zwei Werke, die 1528 erschienen und die er noch als lutherischer Prädikant im Dienste Nürnbergs in Gustenfelden verfaßte.⁷¹⁵ Franck erweist sich in beiden Schriften als Parteigänger Luthers und der lutherischen Reformation. Seine Identifikation mit dem Luthertum ist in ihnen noch beherrschend. Dennoch sind in diesen lutherischen Werken Francks auch bereits einige theologische Gedanken artikuliert, die für Francks späteren Spiritualismus und seine Ablehnung des Luthertums wichtig sein werden. Aber diese Gedanken, die von später her gesehen wie erste Vorgriffe auf den späteren Spiritualismus erscheinen, haben zu dieser Zeit noch keine Selbständigkeit und Beziehung auf sich selbst, sondern unterliegen hier nur einer apologetischen, konformen Funktion. Sie dienen hier nur der Rechtfertigung von theologischen Grundsätzen und politisch-praktischen Erfordernissen des Luthertums.⁷¹⁶

Nur die Schriften Francks aus dieser Zeit sind erhalten. Es gibt daneben keine Quellen, die uns weitere Fakten über Francks Tätigkeit als lutherischer Schriftsteller im Jahr 1528 lieferten. Was wir darüber wissen, wissen wir aus diesen Schriften Francks selbst.

Wie festgestellt wurde, gelten die beiden Frühschriften Francks in der Forschung als lutherisch. Vor allem aber zwei Motive, die sie enthalten, geben bis heute Anlaß zur Kontroverse, ob in ihnen nicht auch bereits eine täuferische Gesinnung Francks zum Ausdruck kommt, die seine baldige Abkehr vom Luthertum ankündigt. Diese beiden Motive sind: die Kritik des Mißbrauchs der lutherischen Gnadentheologie und die Forderung des Kirchenbanns.

Die folgende Darstellung der beiden Frühschriften Francks beschränkt sich weitgehend auf die Interpretation dieser beiden Motive, da diese in der Forschungsdebatte so bedeutend und kontrovers sind und andererseits ihre mangelnde historische Erklärung bis heute zu starken Fehlinterpretationen führt. Damit hängt eng zusammen, daß die lutherische Kirchengeschichte der Jahre 1525 bis 1529, die für die Genese von Francks Spiritualismus entscheidend ist, empirisch nur ungenügend in die Franck-Forschung einbezogen wird. Das ist der weitere Grund, warum unser Schwerpunkt der Betrachtung im folgenden gerechtfertigt erscheint. Darüber hinaus werden wir

⁷¹⁵ Bei der Datierung der frühen Werke gibt es zum Teil Unsicherheiten, auf die an entsprechender Stelle eingegangen werden wird. Von großem Wert sind die Ergebnisse von Peter Klaus Knauer in der Kritischen Ausgabe der „Sämtlichen Werke“ von S. Franck. (Knauer, Peter Klaus: Nachwort der Textredaktion. In: Franck, Sebastian: Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe mit Kommentar. Bd. 1: Frühe Schriften. Hg. von Hans-Gert Roloff. Bern/Berlin/Fkft a.M., 1993, S. 451-536) sowie die Ergebnisse von Christoph Dejung im Kommentarband zu den Frühschriften (Franck, Sebastian: Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe mit Kommentar. Bd. 1: Frühe Schriften. Kommentar. Von Christoph Dejung. Hg. von Hans-Gert Roloff. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2005)

⁷¹⁶ Christoph Dejung hat im neuen Kommentarband zu den Frühschriften versucht, die vorhandenen Ansätze zur späteren spiritualistischen Theologie Francks in den Frühschriften umfassend herauszuarbeiten. Franck, Sebastian: Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe mit Kommentar. Bd. 1: Frühe Schriften. Kommentar. Von Christoph Dejung. Hg. von Hans-Gert Roloff. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2005

Aspekte erörtern, die für das spätere Verständnis des Spiritualismus wichtig sind oder in Hinsicht auf Ernst Troeltschs Auffassung des Spiritualismus als Kulturphänomen. Hingegen werden wir auf einige der Ansätze zur späteren spiritualistischen Theologie Francks, die diese beiden ersten, lutherischen Frühschriften schon enthalten, erst später, rückblickend kurz zu sprechen kommen.

4.2.1 Das erste Werk: die „Diallage“

Die erste Schrift Francks ist eine Übersetzung ins Deutsche eines Werkes von Andreas Althamer, das in lateinischer Sprache unter dem Titel „Diallage“ 1527 in Nürnberg erschienen war.⁷¹⁷ Franck war von Althamer um die Übersetzung gebeten worden.⁷¹⁸ Andreas Althamer war Lutheraner, der nach einem theologischen Studienjahr in Wittenberg nach Nürnberg gekommen war und nach reger literarischer Tätigkeit und einer Pfarrtätigkeit in Eltersdorf⁷¹⁹ (in der Nachfolge des als Täufer hingerichteten Pfarrers Wolfgang Vogel) 1528 zu einem führenden Reformator in der Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach aufstieg.⁷²⁰ Genaueres ist über die Beziehung zwischen Althamer und Franck nicht bekannt. Als Stadtpfarrer der Residenzstadt Ansbach (seit Mai 1528) und hoher Repräsentant der lutherischen Reformationskirche der Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach war Althamer im Jahr 1528 stellvertretender Leiter der markgräflichen Kirchenvisitations-Kommission, in deren Zuständigkeit die Visitation von Sebastian Franck im Herbst 1528 lag.

4.2.1.1 Lutherisches „Schriftprinzip“ und spiritualistisches „Geistprinzip“

Die von Franck übersetzte „Diallage“ des Andreas Althamer war eine theologische Streitschrift, die den Standpunkt lutherischer Rechtgläubigkeit vertrat. Im besonderen aber war die „Diallage“ eine kritische und polemische Schrift *gegen den Spiritualismus*, – gegen den Spiritualismus, den Sebastian Franck nur wenige Jahre später, in einer konsequenten und systematischen Form, sich selbst zu eigen machte.

⁷¹⁷ Der vollständige Titel wird im Literaturverzeichnis angegeben.

⁷¹⁸ Franck teilt im Vorwort zu seiner Übersetzung mit, daß Althamer wegen wichtigerer Tätigkeiten von der deutschen Übersetzung abgehalten wurde und daher Franck um die Übersetzung bat.- vgl. Franck, Sebastian: Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe mit Kommentar. Bd. 1: Frühe Schriften, 1993, S. 5

⁷¹⁹ Die heutige Straßenentfernung von Eltersdorf zum Zentrum Nürnberg beträgt 17 Kilometer. Eltersdorf liegt nördlich von Nürnberg, während Schwabach bzw. Büchenbach und Gustenfelden rd. 25 Kilometer südlich von Nürnberg liegen.

⁷²⁰ Andreas Althamer: geb. vor 1500 bei Gundelfingen in Württemberg, gest. um 1539 in Ansbach. Neben Johann Rurer seit seiner Berufung zum Stadtpfarrer von Ansbach im Mai 1528 führender Reformator in der Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach. Zuvor war er seit Anfang 1528 Diakon von St. Sebald in Nürnberg. Er „bemühte sich, die wirren kirchlichen Verhältnisse des Brandenburger Gebiets in Ordnung zu bringen durch Visitationen, Ernennung von Superintendenten, Einrichtung von Synoden, Einführung einer strengen Kirchenzucht und der Kirchenordnung“. vgl. Bautz, Friedrich Wilhelm: Andreas Althamer. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 1, 1990, Sp. 129-130

Hauptsächlich war die „Diallage“, so die Auffassung Alfred Heglers, gegen den Spiritualismus des Täuferführers und radikalen Reformators *Hans Denck* gerichtet.⁷²¹ Hans Denck hatte in seiner Schrift „Wellicher die Warhait warlich lieb hatt ...“ anhand von 40 Paaren sich widersprechender Bibelstellen die *Widersprüchlichkeit der Bibel* dargelegt, um dadurch zu zeigen, daß die Bibel nicht rein dem Wortlaut nach, sondern nur „im Geiste“ und dem Sinn nach richtig verstanden werden kann. Die richtige Auslegung nach dem „Geiste“ setzt, so Denck, *im Ausleger selbst* den hl. Geist als Lehrmeister voraus. Das ist in der Tat ein Kerngedanke des Spiritualismus.

Christoph Dejung hat betont, daß diesen Gedanken auch Luther selbst befürwortet und ausgesprochen hatte.⁷²² Aber das Luthertum stellte dem Spiritualismus die Betonung des sog. „*Schriftprinzips*“ (*sola scriptura*) entgegen und machte dieses zum identifikatorischen Kriterium seiner Abgrenzung zum Spiritualismus. Das lutherische „Schriftprinzip“ bedeutet, daß die Bibel im wesentlichen allein als die entscheidende Quelle der göttlichen Offenbarung begriffen wird. In diesem Sinne wird im „Schriftprinzip“ die, wie es heißt, „Schriftautorität“ festgehalten. Ferner ist mit dem „Schriftprinzip“ gemeint, daß die heilige Schrift an sich hell und klar ist und nur dem menschlichen Verstand, aufgrund von dessen Schwäche, dunkel und widersprüchlich zu erscheinen vermag. In Hinsicht auf die Widersprüche oder Unklarheit der Bibel lehrt das „Schriftprinzip“, daß sich *die Schrift durch die Schrift*, d.h. durch andre Schriftstellen, *selbst erklärt* (*sui ipse interpret*).⁷²³

Der Unterschied zwischen dem spiritualistischen „Geistprinzip“ und dem lutherischem „Schriftprinzip“ läßt sich auf seiner ersten, *unmittelbaren* Bedeutungsebene so zusammenfassen, daß nämlich der Spiritualismus den „Geist“ bzw. „hl. Geist“ in einer gewissen Eigenständigkeit im Gläubigen und gegenüber der hl. Schrift sieht, während dagegen das Luthertum im Schriftprinzip die geistliche Einsicht ganz an das Wort der hl. Schrift bindet, zu dem der „hl. Geist“ das Vertrauen gibt. Für sich genommen wäre dieser Unterschied jedoch unerheblich, wie dies auch Christoph Dejung zu Recht anmerkt.⁷²⁴

Gravierende Unterschiede ergaben sich aber aus den Folgerungen, die aus den beiden Prinzipien „Schriftprinzip“ und „Geistprinzip“ gezogen wurden. Oder besser, da beide Prinzipien ja nicht einer logischen Deduktion voranstanden, sondern viel eher als eine Abbeviatur, ein Symbol und eine Zuspitzung im Ausdruck weiterer zusammenhängender Bedeutungen anzusehen sind: Die weiteren, *mittelbaren* Bedeutungen, die beiden Prinzipien

⁷²¹ vgl. Hegler, Alfred: Geist und Schrift bei Sebastian Franck, 1892, S. 30 ff.

⁷²² vgl. Dejung, Christoph: Wahrheit und Häresie, 1980, S. 106. Die dort angeführte Lutherstelle lautet: „Nullus homo unum iota in scripturis videt, nisi qui spiritum Dei habet.“, WA XVIII, S. 606

⁷²³ E. Teufel stellt ergänzend fest, daß das Prinzip, die hl. Schrift erkläre sich durch die hl. Schrift, als exegetischer Grundsatz die ganze altprotestantische Hermeneutik beherrschte, bis diese im 18. und 19. Jahrhundert durch die historisch-kritische Bibelforschung abgelöst wurde. vgl. Teufel, Eberhard: „Landräumig“, 1954, S. 24

⁷²⁴ vgl. Dejung, Christoph: Wahrheit und Häresie, 1980, S. 106; - vgl. auch: Franck, Sebastian: Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe mit Kommentar. Bd. 1: Frühe Schriften. Kommentar. Von Christoph Dejung. Hg. von Hans-Gert Roloff. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2005, S. 15, 22 u. 96 – Das von Chr. Dejung dort angesprochene biblische Baum-Frucht-Bild findet sich in einigen wichtigen, lutherischen Nürnberger Kirchendokumenten, wie in dieser Arbeit an einigen Stellen gezeigt wird.

hinzugedacht wurden, waren höchst unterschiedlich und schienen unvereinbar. Die Schärfe der damaligen Kontroverse um den Spiritualismus erklärt sich als Kontroverse um diese *mittelbaren* Bedeutungen, und zwar insbesondere um die mittelbaren *gesellschaftlichen* Bedeutungen, die den beiden kontroversen Prinzipien beigemessen wurden.

Es ist einzufügen, daß die lutherische Theologie anhand ihrer Grundsätze *sola gratia, sola fide, sola scriptura* (allein aus Gnade, allein aus Glauben, allein aus der Schrift) die Richtigkeit und Legitimität der katholischen Theologie und Kirche bestritten hatte. Das „*sola gratia*“ verneinte, daß menschliches Verdienst (Wille, Entscheidung) eine Rolle für den Zugang des Menschen zu Gott und für den Erwerb des Seelenheils durch Gott spielen könnte. Nur durch den Glauben, *sola fide*, (nicht durch Werk, Askese, religiöses Gesetz) und im Glauben empfing der Mensch vor Gott und durch Gott seine Rechtfertigung, wurde der Mensch *rein aus* göttlicher *Gnade* „gerecht gemacht“. Und nur die hl. Schrift, *sola scriptura*, erschloß dem Menschen den göttlichen Willen, die Heilsbotschaft, erschloß Christus, den Mittler zu Gott. Daraus wurde gefolgert, daß der Papst und selbst die Konzilien keine Unfehlbarkeit, den göttlichen Willen auszulegen, besitzen können. Daraus wurde weiter gefolgert, daß Papst und Konzilien eine Verkehrung und Verderbung der göttlichen Botschaft herbeigeführt hatten, so daß eine grundlegende *reformatio* der Kirche legitim und notwendig wurde.

Ein wesentlicher Maßstab für diese *reformatio* aber war das „*sola scriptura*“, die Bemessung allein an der hl. Schrift. Das katholische Prinzip der Berufung auf die Tradition und der Verlässlichkeit der geschichtlichen Tradierung, die die Kirche leisten und gewährleisten würde, verlor in der reformatorischen Bewegung seine Geltung. Die „Religionsgespräche“, die, wie wir früher mehrfach in dieser Arbeit sahen, vielerorts der Einführung der Reformation vorangestellt wurden, zeigen dies besonders deutlich. Bei den Religionsgesprächen wurden die hergebrachten kirchlichen Lehrsätze und Gebräuche daraufhin geprüft und bewertet, ob sie in der hl. Schrift, im Evangelium gegründet und nachweisbar sind.

Wie die andren lutherischen Lehrsätze so hatte demnach das „*sola scriptura*“ eine eminent *institutionelle* und *gesellschaftliche* Bedeutung. Mit dem „*sola scriptura*“, der Berufung auf das reine Evangelium entzauberte und brach die Reformationsbewegung die Legitimität und Geltung der katholischen Kirche und ihrer Kirchentradition. Und nur infolge und im Maße dieser gesellschaftlich erfolgreichen Delegitimierung der papalen Kirchentradition konnte die Reformationsbewegung entstehen und konnte die Reformation sich vielerorts durchsetzen, wobei klarerweise eine Unzahl weiterer ideeller und sozialer Faktoren mitwirken mußte, damit der gesellschaftliche Umbruch der Reformation und die gesellschaftliche Wirkungskraft des *sola scriptura* möglich wurden.

Seit 1524 und vor allem seit dem Bauernkrieg 1525 erhielt das „*sola scriptura*“ eine *zusätzliche* religiöse und gesellschaftliche Funktion. Das „*sola scriptura*“ wurde *nun auch*, mit weiteren Inhalten, zur lutherischen, identifikatorischen Norm in der *Abwehr der radikalreformatorischen*

Bewegung und des Zwinglianismus. Denn den „Schwärmern“ und „Sakramentierern“ warf das Luthertum vor, an bestimmten Stellen die biblische Norm, das Prinzip des „sola scriptura“, das „Schriftprinzip“ zu mißachten. Das „Schriftprinzip“ erhielt also nun den zusätzlichen Sinn, die Irrtümer, die religiöse Willkür der „himmlischen Propheten“ darzutun.

Der Gegensatz zwischen Luthertum und radikalreformatorischer Bewegung und Theologie trat *theologisch* dementsprechend vielfach als Gegensatz zwischen „Schriftprinzip“ und spiritualistischem „Geistprinzip“ hervor. Dabei standen die radikalreformatorische Theologie und insbesondere das spiritualistische „Geistprinzip“ selbst auf dem Boden der antikatholischen, lutherischen Lehre des „sola gratia“ und „sola fide“. Denn wenn der Glaube allein eine gnadenhafte Wirkung Gottes war und ohne Gottes Entschluß und Zutun nicht zustande kam, so war auch das „sola scriptura“ nur dann von Bedeutung, wenn Gott das Verständnis der hl. Schrift für einen Gläubigen zuließ und also im Gläubigen das richtige Verständnis des Evangeliums bewirkte. Für sich, ohne diese gnadenhafte Wirkung des Glaubens im Leser des Evangeliums konnte das Evangelium nur ein „toter, tötender Buchstabe“ sein und eine leere Wissenschaft der „Schriftgelehrten“.

Die *gnadenhafte Wirkung Gottes* im Glaubenden mußte also auch für das „sola scriptura“ gelten. Die Anwesenheit Gottes im Glauben und im Verständnis der Schrift bedeutete nun aber trinitarisch die *Anwesenheit und Wirksamkeit des hl. Geistes* im Glauben *und* in der richtigen Auslegung der Schrift, im Gläubigen *und* im Auslegenden. Das war das theologische, insofern von Luther selbst bestätigte Fundament des „Geistprinzips“ im reformatorischen Spiritualismus.

Entscheidend für die Kontroverse um „Schriftprinzip“ und „Geistprinzip“ waren nun aber, wie gesagt, die *mittelbaren*, die damit verbundenen *institutionellen* und *gesellschaftlichen* Bedeutungen. Gegenüber dem radikalreformatorischen „Geistprinzip“ hatte das lutherische „Schriftprinzip“ insbesondere seit dem Bauernkrieg die mittelbare Bedeutung, die *Freiheit der Auslegung der Bibel* durch alle Gläubigen *einzuschränken* und in bestimmte *gesellschaftliche und institutionelle Formen* zu bringen. Das „Schriftprinzip“ hatte jetzt den Sinn, die Auslegung der Bibel an die neu entstehende lutherische Kirche unter Ausschluß aller abweichenden reformatorischen Lehren *zu binden*.

Damit ist nicht gemeint, daß der *Stellenwert* der Bibel gemindert wurde, der ja durch die Neuübersetzungen Luthers und zahllose Druckausgaben stets weiter gemehrt wurde. Es ging nicht um den Stellenwert, sondern um die autoritative, gültige *Auslegung* der Bibel, also um die *richtige Lesart und Deutung* der Bibel, die nämlich Luther und das Luthertum nicht wirklich freigaben, sondern im Fortschreiten der Reformation zunehmend autoritär an sich zogen. Das „Schriftprinzip“ – als kontrovers zum „Geistprinzip“ – meinte also jetzt vor allem die Übertragung der zuletzt allein maßgebenden, autoritativen Schriftdeutung an die lutherische Kirche, an das Kirchenamt, das von kirchlich ausgewählten, examinieren und kontrollierten Priestern ausgeübt wird, und an die fachgelehrte Exegese, die von kirchlich-universitär geschulten

und kontrollierten Theologen ausgeübt wird. Das war seit dem Bauernkrieg die *gesellschaftliche* Bedeutung des „Schriftprinzips“ in seinem Gegensatz zum radikalreformatorischen „Geistprinzip“, die stets in diesem Gegensatz mitgedacht und, ausgesprochen oder nicht, mit ihm vorgebracht und diskutiert wurde.

Die Entscheidung, wer die Bibel auslegen darf und wessen Auslegung welches Recht und ob einzelne Auslegungen führend und für andre bindend, also autoritativ oder normativ sein sollen und welche gesellschaftlichen bzw. institutionellen Formen vereinbart oder oktroyiert werden, um die Rechte der Auslegung zwischen den Gesellschaftsmitgliedern gleich oder ungleich zu verteilen und um, bei Beschränkung der relevanten Auslegung auf eine bestimmte soziale Gruppe, eine bestimmte Auswahl oder Rekrutierung bestimmter Menschen und Eigenschaften in die bevorrechtete Position herbeizuführen, ist eben von allergrößtem Gewicht und größter gesellschaftlicher Bedeutung für die Religionen selbst, aber nicht nur für diese, sondern außerdem auch für die von ihnen stets mitberührten außerreligiösen Gesellschaftssphären und gesellschaftlichen Verhältnisse.⁷²⁵

Derart auf den Begriff gebracht, läßt es sich mit Händen greifen, warum das Thema Religion und warum auch gerade das Thema des Spiritualismus in der die europäische Geschichte nachhaltig prägenden Reformation nicht nur eine *geistesgeschichtliche*, sondern auch eine *soziologische* und eine *politologische* Betrachtung erfordern. Eben weil Religionen und selbst noch die Kontroverse um den Spiritualismus bestimmte gesellschaftliche Formen und Strukturen implizieren, und zwar nicht nur in sich, in den Religionen selbst, sondern auch in ihrer verstärkenden, bestätigenden oder vorbildenden Wirkung ihrer gesellschaftlichen Strukturen auf andre Gesellschaftssphären, also etwa der Politik und den in ihr fixierten Strukturen, die auf Individuen bestimmte Rechte und Chancen gesellschaftlicher Mitentscheidung oder relevanter Artikulation der Bedürfnisse und Interessen verteilen und dabei für bestimmte Individuen und gesellschaftliche Gruppen die Möglichkeit oder den Ausschluß von der Beteiligung an gesellschaftlich relevanten Entscheidungen (d.h. über sich selbst als Individuum und Mitglied einer Gesellschaft) nicht unbedingt *de jure*, zumindest aber *faktisch* herbeiführen.⁷²⁶

Im Gegensatz zum lutherschen „Schriftprinzip“ betonte das spiritualistische „Geistprinzip“ in ihrer *mittelbaren* Bedeutung die *allgemeine Freiheit* der Auslegung und die *Unvorhersehbarkeit* der *richtigen* Auslegung der Bibel. Ja sogar, daß die Bibel selbst nur äußerer Ausdruck der Offenbarung ist, deren substantielle Quelle, der heilige Geist, nun nicht nur zum Verständnis der Bibel im Gläubigen selbst anwesend sein muß, sondern, weil er eben dazu *aktuell anwesend* in einem *Gläubigen* sein muß und kann, auch *ohne Bibel und über die Bibel hinaus* (auch im scheinbaren Widerspruch zu ihr) in irgendeinem

⁷²⁵ Dieser und der nächste Absatz sind freilich Max Weber gewidmet.

⁷²⁶ Ein bekanntes Beispiel solchen Zusammenhangs ist das Wechsel-, Ergänzungs- und Spiegelverhältnis zwischen Feudalismus und mittelalterlicher Kirche.

Gläubigen *in jedem geschichtlichen Zeitpunkt erneut und mit gleicher prinzipieller Autorität wie die Bibel* wirksam sein und sich aussprechen kann.

Das „Geistprinzip“ kann zum Gedanken einer „fortgesetzten“ *Offenbarung* weitergedacht werden, der nicht nur subversiv oder betont antiinstitutionell aufgefaßt werden kann, sondern zugleich oder mehr noch einen eminent *demokratischen* Grundgedanken mitartikuliert: daß nämlich prinzipiell *jedes Individuum*, in gleich welcher Lage, mit gleich welcher Herkunft, mit gleich welcher Bildung, mit gleich welcher Vergangenheit usw. im striktesten Sinne als *gleich* anzusehen und zu behandeln ist, weil sich *ausnahmslos in einem jeden Individuum unvorhersehbar und ohne Regel* der göttliche Geist mit seiner Autorität eine *neue Offenbarung* hier und jetzt oder morgen und dort geben könnte. Jede gesellschaftliche Struktur oder Institution, ja, jede gesellschaftliche Voreingenommenheit, die in sich selbst bereits eine Vorentscheidung trifft, *was, zumindest in religiösen Dingen, wahr ist und was nicht* und *wer* mit gesellschaftlicher Relevanz *sich artikulieren darf und wer nicht*, erweist sich vor dem „Geistprinzip“ des Spiritualismus und vor dem Gedanken der „fortgesetzten Offenbarung“ als *falsch und repressiv*. Diesen „demokratischen“, jedenfalls religiösen Egalitarismus in der Konsequenz des Spiritualismus – den die Franck-Forschung bisher nicht würdigte – werden wir beim Spiritualisten Sebastian Franck als religiöse Grundhaltung vorfinden, wie später zu sehen ist.

Wie nun schon das „Schriftprinzip“ nicht zwingend zur Kirche führt, sondern durch das Luthertum in diesen Zusammenhang gebracht wurde, bis dieser sozusagen „logisch“ bzw. plausibel aufgrund von Einübung und Konventionalisierung erschien, so wurde das spiritualistische „Geistprinzip“ von den nicht-lutherischen reformatorischen Theologen und Gruppen unterschiedlich weit und konsequent gedanklich entwickelt. Und durchaus verschieden weitgehend waren auch die mittelbaren institutionellen Bedeutungen, die mit der Berufung auf das „Geistprinzip“ verbunden wurden: Von der Rechtfertigung nur einer gegenüber Luther oder dem Luthertum (partiell oder prinzipiell) eigenständigen Bibelauslegung, bis zur Ablehnung der lutherschen Reformationskirche zugunsten einer eigenen, eigenständigen religiösen Gemeinschaftsbildung und bis hin, als äußerster möglicher Konsequenz, zur Ablehnung jeder Kirche, jeder religiösen Institutionalisierung und jeder Einschränkung der individuell-persönlichen Religiosität durch irgendeine Autorität oder soziale Instanz, durch überhaupt irgend andre Menschen (wie im späteren Spiritualismus Francks).

Die im Spiritualismus derart angelegte *gesellschaftliche Freiheit* in Sachen des religiösen Glaubens hatte zudem die Tendenz, von den religiösen Rechten auch auf die politischen und sozialökonomischen Rechte überzugreifen, freilich schon deswegen, weil, wie schon gesagt, die bestimmten Formen der Religion stets mit bestimmten Formen von Politik, Ökonomie und bisher stets mit sozialer Ungleichheit verbunden sind. Extreme politische Konsequenzen aus dem spiritualistischen „Geistprinzip“ wurden jedoch nur von einigen gezogen, vor allem von den „Schwärmern“ und Täufern, insbesondere soweit sie chiliastisch waren (etwa Thomas Müntzer, Hans Hut). Auch im

individualistischen Spiritualismus Sebastian Francks werden politische und sozialkritische Konsequenzen überdeutlich, einerseits in seiner scharfen Kritik des Kaisers, der Fürsten und des Adels, andererseits in seiner mutigen, wenn auch kritischen Solidarität mit dem mit Todesstrafe verfolgten Täuferturn, das damals die Sozialkritik und den Sozialprotest der niederen sozialen Schichten und in abgewandelter Form soziale und politische Ideen des Bauernkriegs verkörperte. Auch diese politische Kritik und diese Solidarität des Spiritualisten Franck sind Gründe des anhaltenden Interesses an seinem Werk.

Kehren wir zurück zur „Diallage“ des Andreas Althamer. Diese war also, wie gesagt, besonders gegen den Spiritualismus von Hans Denck gerichtet. Althamer führte in der „Diallage“ 100 Paare einander widersprechender Bibelstellen auf, um daran die Richtigkeit des lutherschen „Schriftprinzips“ zu demonstrieren. Er löste die Widersprüche der Bibelstellen durch die Anführung weiterer Bibelstellen auf, um so zu zeigen, daß die Bibel sich durch sich selbst erklärt, wenn sie als ein Ganzes genommen wird, und um so das von Denck behauptete spiritualistische „Geistprinzip“ als Irrtum bloßzustellen.

Es wurde nachgeprüft und festgestellt, daß Andreas Althamer in der „Diallage“ tatsächlich alle 40 Paare sich widersprechender Bibelstellen aufgenommen hat, die Hans Denck in seiner Schrift „Wellicher die Warhait warlich lieb hatt ...“ zugunsten des „Geistprinzips“ vorgebracht hatte.⁷²⁷ Denck benutzte die 40 Bibelpaare, um damit die Mehrdeutigkeit der Bibel und die Unausweichlichkeit uneinheitlicher, verschiedenartiger Deutungen der Bibel darzulegen. Die Widersprüchlichkeit der Bibel für den Menschen und die Uneinheitlichkeit menschlicher Deutungen der Bibel bedeuteten für Denck, daß die wahre Einheit der Bibel nur dem „hl. Geist“ offenbar ist oder dem Menschen nur soweit offenbart wird, als in ihm der „hl. Geist“ (d.h. Gott selbst) wirksam ist. Das spiritualistische „Geistprinzip“ wurde damit zum *Argument für religiöse Toleranz*, weil es die *Uneinheitlichkeit* und Pluralität menschlicher Bibelauslegung *theologisch erklärt und rechtfertigt* und sich so gegen den Anspruch richtet, es müßte eine einzige und einheitliche Kirche mit einer einheitlichen Theologie und Dogmatik aus der Reformation hervorgehen. Dieser Anspruch, die Vereinheitlichung der Lehre und des Kultus, wurde aber von den Anhängern der lutherischen Reformation immer autoritärer vertreten und mit der damals begonnenen Neuorganisation lutherischer Landeskirchen immer konsequenter praktisch durchgesetzt.

Wegen dieses inhaltlichen Bezugs auf Hans Denck sah es Eberhard Teufel als nicht weiter bezweifelbar an, daß die „Diallage“ gesellschaftlich „im Zusammenhang der fränkischen Kirchengeschichte verstanden werden muß“⁷²⁸. Unterstützt von Denck hatten in Nürnberg radikalreformatorische Ideen Einfluß gewonnen. Zu Anfang des Jahres 1525 war vom lutherischen Stadtrat Nürnbergs, wie gezeigt, einen Religionsprozeß gegen Hans Denck, den

⁷²⁷ vgl. Hegler, Alfred: Geist und Schrift bei Sebastian Franck, 1892, S. 30 ff.; - sowie: Franck, Sebastian: Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe mit Kommentar. Bd. 1: Frühe Schriften. Kommentar. Von Christoph Dejung. Hg. von Hans-Gert Roloff. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2005, S. 60 ff.

⁷²⁸ Teufel, Eberhard: „Landräumig“, 1954, S. 23

damaligen Rektor der Latein-Schule von St. Sebaldus, eröffnet worden, nachdem beim gleichzeitigen „Prozeß gegen die gottlosen Maler“ bekannt geworden war, daß Hans Denck die angeklagten drei jungen Nürnberger Maler radikalreformatorsch beeinflusst hatte. Der Religionsprozeß gegen Denck endete noch im Januar 1525 mit der Verurteilung der theologischen Auffassungen Dencks als „unchristlich“ und „irreführend“ und seiner sofortigen Ausweisung aus Nürnberg auf Lebenszeit.

Denck wurde bald danach von Balthasar Hubmaier für die Täuferbewegung gewonnen, in der er nach dem Bauernkrieg zu einem führenden Theologen wurde, bis er 1527 in Basel an der Pest verstarb. Hans Denck war schon in Nürnberg den Lehren Andreas Karlstadts und Thomas Müntzers aufgeschlossen gewesen. Und Denck war es, der Hans Hut für die Täuferbewegung gewann und 1526 in Augsburg wiedertaufte. Das spiritualistische „Geistprinzip“, das Althamer mit seiner „Diallage“ zu widerlegen suchte, war nun *nicht nur* die Lehre Hans Dencks. Es war auch in den Lehren Thomas Müntzers und Hans Huts von großer Bedeutung, wobei es bei diesen eine chiliastische, *sozialrevolutionäre* Ausrichtung erhielt, bei Denck hingegen eine ganz anders wirkende pazifistische und glaubenstolerante.

Insofern richtete sich die „Diallage“ Althamers in ihrer *prinzipiellen* Argumentation gegen das spiritualistische „Geistprinzip“ ebenso sehr gegen das *Hutsche Täuferum*, das in den Jahren 1527/28 in Franken besonders einflußreich war. Dafür spricht auch weiter die Tatsache, daß Andreas Althamer von der Stadt Nürnberg als Nachfolger des Eltersdorfer Pfarrers Wolfgang Vogel eingesetzt worden war. Wolfgang Vogel war der erste Täufer gewesen, der in Nürnberg aufgedeckt worden war. Wenige Wochen nach seiner Inhaftierung ließ ihn der Nürnberger Stadtrat im März 1527 öffentlich hinrichten. Vogel war zur Last gelegt worden, daß er ein *von Hans Hut* geprägtes Täuferum vertrat. Andreas Althamer aber hatte die „Diallage“ im Jahr 1527 verfaßt, nämlich in seiner Zeit als Nürnberger Landpfarrer von Eltersdorf in der direkten Nachfolge des hingerichteten Wolfgang Vogel. 1528 erschien dann die deutsche Übersetzung der „Diallage“ durch Sebastian Franck.

Indes steht die „Diallage“ nicht nur im Zusammenhang der *fränkischen* Kirchengeschichte, sondern im Gesamtzusammenhang der Reformation in ganz Deutschland. Alfred Hegler hat dies bereits ausgesprochen: Die „Diallage“ „hat eine deutlich wahrnehmbare Spitze gegen die Schwärmer – zu denen auch die *Sacramentarii* gehören – und Täufer“⁷²⁹. Es waren nicht nur die Täufer (wie Hans Denck und Hans Hut), sondern ebenso auch die Zwinglianer (bzw. Schweizer Reformatoren) gegen welche die „Diallage“ Stellung bezog. Es war die Zeit des sog. „Abendmahlsstreits“, der von 1525 bis 1529 mit Heftigkeit geführt wurde und der mit der unversöhnlichen Spaltung zwischen lutherischer und zwinglischer Reformation endete. Eine Zerreißung der Reformationsbewegung drohte weniger aus dem Entstehen der

729 Hegler, Alfred: Geist und Schrift bei Sebastian Franck, 1892, S. 30 (Hervorheb. v. mir)

Täuferbewegung, sondern sehr viel mehr aus diesem seit kurz vor dem Bauernkrieg aufgebrochenen Gegensatz zwischen Luthertum und Zwinglianismus. Nicht nur Schweizer Territorien, sondern eine Reihe bedeutender oberdeutscher Städte – darunter Straßburg und Ulm – wandten sich in diesen Jahren im „Abendmahlsstreit“ dem Zwinglianismus zu.⁷³⁰

Theologisch gesehen ging es beim „Abendmahlsstreit“ im Kern um die Auffassung der sog. Einsetzungsworte „Hoc est corpus meum ...“. Luther beharrte auf der Übersetzung „Das *ist* mein Leib ...“, während die Zwinglianer (bzw. die Schweizer Reformatoren) auf der Übersetzung „Das *bedeutet* meinen Leib ...“ bestanden. Der Unterschied lag darin, daß Luther die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl behauptete, während die Zwinglianer die Einsetzungsworte nicht wörtlich, sondern nur symbolisch oder allegorisch, d.h. dem Sinn nach verstehen wollten, weil für sie nur eine „geistige“ (bzw. „geistliche“), d.h. „*spirituelle*“ Gegenwart Christi (als „Erinnerung“ oder „Bedeutung“) im Abendmahl annehmbar war.⁷³¹

Die Auffassung der zwinglischen Reformatoren war in diesem Sinne eine „*spiritualisierende*“. Zumindest wurde dies auf lutherischer Seite so gesehen, daß auch die zwinglische Theologie durch ihre Abendmahlslehre eine Spielart des *Spiritualismus* und „*Geistprinzips*“ darstellt. Es gibt die damalige Auffassung im Luthertum wieder, wenn Martin Brecht heute in seiner Luther-Biographie vom „humanistischen *Spiritualismus*“ als der Grundlage der Sakramentsdeutung der Schweizer Evangelischen spricht sowie davon, daß die Deutung der Einsetzungsworte durch die Zwinglianer (bzw. Schweizer) als eine „*spiritualisierende*“ anzusehen ist.⁷³² Demnach bezieht sich die Verteidigung des lutherischen „Schriftprinzips“ gegen das *spiritualistische* „*Geistprinzip*“ in der „Diallage“ *gleichzeitig* auf den „*Abendmahlsstreit*“.

Tatsächlich wird in der „Diallage“ (und in der Übersetzung Francks) die kontroverielle Abendmahlslehre auch direkt angesprochen⁷³³ und dabei der typische Vorwurf angeflochten, daß mit dem „*Geistprinzip*“ bzw. *Spiritualismus* die Bibeldeutung *willkürlich und beliebig* wird (wie wir heute sagen würden: „subjektiv“ und nur „persönlich“). Das lutherische „Schriftprinzip“ fordert dabei aber nicht nur die hl. Schrift als objektive Norm, sondern spricht zugleich aus, daß man dieser objektiven Norm allein in der lutherischen Lehre habhaft wird.

In Francks Übersetzung der „Diallage“ heißt es dementsprechend: „Wir deuten die Schrift, wie wir wollen, wir lassen Gott sagen, was er will. Wenn er

730 „Der Streit um das Abendmahl [...] ergriff weite Teile der reformatorischen Bewegung. Vor allem einige oberdeutsche Städte wurden zu Zentren des Konflikts und drohten sich von der lutherischen Reformation abzuwenden. [...] Die Einheit des Protestantismus zerbrach über diesem Problem und ließ sich nicht wiederherstellen.“ s. Brecht, Martin: Martin Luther. Bd. 2, 1986, S. 286 - Zu den südwestdeutschen Städten, die der Schweizer Theologie zuneigten, darunter Straßburg und Ulm: vgl. ebenda, S. 317

731 „Die lutherische [...] Theologie lehrt die Realpräsenz, d.h. die wirkliche Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl.“ (s. Hofius, Otfried: Abendmahl. In: Fahlbusch, Erwin: Taschenlexikon Religion und Theologie (TRT) Bd. 1: A-D. , 4. Aufl., 1983, S. 21) - vgl. ferner u.a.: Locher, Gottfried W.: Ulrich Zwingli. In: Fahlbusch, Erwin: Taschenlexikon Religion und Theologie (TRT) Bd. 5: S-Z. , 4. Aufl., 1983, S. 332

732 vgl. Brecht, Martin: Martin Luther. Bd. 2, 1986, S. 289 u. S. 320 ff.

733 Auch Hans Dencks „Wellicher die Warhait warlich lieb hatt ...“, auf die sich Althamer in der „Diallage“ bezieht, äußert sich zu den kontroversiellen Abendmahlslehren.

spricht, das ist mein Leib, dann sprechen wir, es sei damit soviel gesagt wie: Das bedeutet meinen Leib. Gleich als hätte der hl. Geist bloß nicht sagen wollen, das bedeutet meinen Leib. Das aber heißt, den heiligen Geist schulmeistern und reden lehren wollen, wie man es im Papsttum getan hat. Da steht, wer glaubt und getauft wird, wird selig; sie aber setzen stattdessen, wer glaubt und gute Werke tut usw. So verlieren wir Christus, setzen den Teufel und unser Gutdünken an seine Stelle [...]. Genauso tun jetzt die Sakramentschwärmer [die Schweizer Reformatoren] und die Wiedertäufer; brechen der hl. Schrift den Rücken; sie muß so lauten, wie sie es wollen, und rühmen sich des *Geistes*, der sie das lehre [...].⁷³⁴

Die Abendmahlslehre steht aber nicht im Zentrum der „Diallage“, sondern der „Spiritualismus“. Das „Geistprinzip“ wird als die *gemeinsame Wurzel* der theologischen Irrtümer der radikalreformatorischen Täufer und des Zwinglianismus dargestellt. „Spiritualismus“ bedeutet hier menschliche Willkür und Mißachtung der Objektivität der Bibel. Nur das lutherische „Schriftprinzip“ erfüllt, nach lutherischer Auffassung, die gebotene Objektivität. Zwinglianer und Täufer stehen insofern mit dem Katholizismus auf ein und derselben Stufe. Dies wird im obigen Zitat der „Diallage“ ausgesprochen.

Ein so weit und kategorisch gefaßter Begriff des „Spiritualismus“ hat aber kaum mehr als polemische Bedeutung. Wie die wissenschaftliche Diskussion seit Ernst Troeltsch zeigt, ist der Begriff „Spiritualismus“ nicht geeignet, selbst nur die Lehren der radikalen Reformation angemessen zu beschreiben. Dementsprechend hatte bereits Ernst Troeltsch in seinen „Soziallehren“ das Täufertum deutlich vom radikalreformatorischen Spiritualismus abgegrenzt und durch diese Differenzierung den Weg zu einer sachlichen Analyse eröffnet. Andererseits enthält auch gerade die frühreformatorische Theologie Luthers viele Gedanken, die zu Recht als „spiritualistische“ betrachtet werden.

4.2.1.2 Die gesellschaftliche Bedeutung des „freien Schriftstellers“

Die Übersetzung der „Diallage“ durch Sebastian Franck hatte 1528 zwei Auflagen, die beide bei Friedrich Peypus in Nürnberg gedruckt und von Lienhard zur Aich verlegt wurden.⁷³⁵ Christoph Dejung hat die Ansicht geäußert, daß Franck durch die Übersetzung und Publikation der „Diallage“

⁷³⁴ zit. nach: Franck, Sebastian: Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe mit Kommentar. Bd. 1: Frühe Schriften, 1993, S. 140: „Deuten die schriftt wie wir woellen/ lassen Got sagen was er wil/ wenn er spricht/ Das ist mein leyb/ so sprechen wir/ Es sey souil gesagt/ als das bedeut mein leyb/ gleych als het es der heylig geyst nicht moegen also reden/ das bedeut mein leyb. Das hayst den heyligen geyst gen schuol fueren vnd reden leren/ wie man im Bapstum allenthalb than hat. Da steet/ Wer glaubt vnd taufft wirt/ wirt selig/ haben sie gesetzt/ Wer glaubt vnd guote werck thuot etc. Da verlieren wir denn Christum/ setzen den teuffel vnd unser guotduncken an sein stat/ [...] Also thun yetzt die sacrament schwermer vnd widertauffer / brechen der schrift den ruck/ muß lauten wie sie woellen/ rhuemen sich des geysts/ der sie also leer [...]“ (eigene Übersetzung)

⁷³⁵ Francks Übersetzung der „Diallage“ ist in keiner Handschrift, sondern ausschließlich in Drucken überliefert. Die beiden Drucke von 1528 waren die einzigen zu Francks Lebzeiten. Die Übersetzung ist später nur noch einmal, 1556, gedruckt worden. vgl. Knauer, Peter Klaus: Nachwort der Textredaktion. In: Franck, Sebastian: Sämtliche Werke. Bd. 1, 1993, S. 466 ff.; - sowie: Kaczerosky, Klaus: Sebastian Franck. Bibliographie, 1976, S. 26

einen entscheidenden Anstoß für seine weitere Entwicklung erhielt.⁷³⁶ Das ist insoferne schlüssig, als Franck nach seiner Aufgabe des lutherischen Predigtamts im Jahr 1528 nur noch als *freier Schriftsteller* und später dann auch als Drucker und Verleger tätig sein sollte.⁷³⁷ Francks Erfahrungen bei der Übersetzung der „Diallage“, nämlich – ein Buch zu schreiben und erfolgreich zu veröffentlichen, mit der Praxis des Buchdrucks und des Buchverlags bekannt zu werden und auf ein Lesepublikum, statt von der Kanzel wirken zu können – dürften seinen baldigen Entschluß, als *freier Schriftsteller* tätig zu sein, entscheidend befördert haben.

Außerdem aber wird Franck bei der Übersetzungstätigkeit zur „Diallage“ wohl mit der Frage der *Konsistenz* seines theologischen, damals noch lutherischen Denkens konfrontiert gewesen sein. Möglicherweise bahnte sich in der systematischen Arbeit der Übersetzung eine persönliche Erfahrung der *Inkonsistenz* der lutherischen Polemik oder Theologie an als auch der *Inkongruenz* zwischen theologischen Idealen und Formeln des Luthertums und der persönlichen, perspektivischen Wahrnehmung der reformatorischen Wirklichkeit.

Nun hat sowohl die Position des freien Schriftstellers als auch die berufliche Stellung Francks als freier Schriftsteller, die er schon bald nach der „Diallage“ dauerhaft einnehmen sollte, wichtige und aufschlußreiche *gesellschaftliche* Implikationen. Auf diese ist die Franck-Forschung bisher nur ungenügend eingegangen.

Die Analyse dieser Implikationen führt zu interessanten Ergebnissen, die die Bewertung des Spiritualismus Francks als Kulturphänomen und Ausdruck geschichtlich-kultureller Entwicklungstendenzen betreffen. Durch sie wird deutlich, daß ohne angemessene soziologische Analyse die geistes- und kulturgeschichtliche Betrachtung auf Abwege kommt. Und diese Analyse wird allgemein die Relevanz und Ergiebigkeit des methodischen Fragens nach den *gesellschaftlichen Bedeutungen* theologischer und religiöser Phänomene demonstrieren. Dazu werden wir allerdings die „Diallage“ kurz beiseite stellen und in der Chronologie vorgreifen.

Begründet ist diese Analyse vor allem anderen durch die Tatsache, daß die gesellschaftliche Position des freien Schriftstellers Strukturen hat, zu der sich in der Theologie des radikalreformatorischen Spiritualismus Francks bedeutende Analogien finden. In gewissem Maße *spiegelt* sozusagen der Spiritualismus Francks in der Theologie die *soziale Struktur des freien Schriftstellers*, die soziale Struktur, die den freien Schriftsteller und sein Lesepublikum ermöglicht und zuläßt. Daher ist deren Analyse auch eine Voraussetzung des angemessenen Verständnisses des Wandels Francks vom

⁷³⁶ vgl. Dejung, Christoph: Wahrheit und Häresie, 1980, S. 108

⁷³⁷ Eine Ausnahme bildete eine vorübergehende Tätigkeit als Seifensieder. Nach seiner Vertreibung aus Straßburg Ende 1531 wegen seiner Veröffentlichung der „Geschichtsbibel“ zog Sebastian Franck im Jahr 1532 nach Eßlingen, wo er bis Aug./Sep. 1533 zum Lebensunterhalt für sich und seine Familie als Seifensieder arbeitete. s. Teufel, Eberhard: „Landräumig“. Sebastian Franck, ein Wanderer an Donau, Rhein und Neckar, 1954, S. 53

Lutheraner zum radikalen Spiritualisten, wie er sich zwischen 1528 und 1529 vollzog.

Besonders aussagekräftig ist in Hinsicht auf die gesellschaftlichen Dimensionen der Position des freien Schriftstellers Sebastian Francks Brief an den Bürgermeister und die Städträte von Ulm aus dem Jahr 1533. Franck war zu diesem Zeitpunkt schon Spiritualist. Zwei Jahre zuvor hatte er sein erstes Hauptwerk des Spiritualismus (die „Geschichtsbibel“) veröffentlicht.

Sebastian Franck erklärte in jenem Brief, kein (städtisches oder städtisch-kirchliches) Amt in der Stadt Ulm annehmen zu wollen, um nicht durch eine Abhängigkeit bzw. Gebundenheit an diese Stellung seine *Unabhängigkeit als freier Schriftsteller* zu gefährden. „Was ich vom Herrn habe, das will ich nicht vergraben und schriftlich dem Volk Gottes mitteilen. Das erfordert aber *einen freien Mann*, der mit keinem Amt verstrickt ist. Damit nicht jemand meinen könnte, er habe diesem oder jenem zuliebe geschrieben *und nur dessen Lied gesungen, wessen Brot er ißt*.“⁷³⁸ Problembewußt, kritisch spricht Sebastian Franck hier ein Moment der *Gesellschaftlichkeit* des (reformatorischen) *Schriftstellers* an. Was er betont, läßt sich ohne weiteres dem Sinne nach so wiedergeben: Nur die (auch finanzielle) Unabhängigkeit von öffentlichen Institutionen ermöglicht die tatsächliche Unabhängigkeit als Schriftsteller. Gesellschaftliche Stellung und materielle Abhängigkeit aufgrund dieser Stellung, andersherum gesagt, affizieren und korrumpieren das Denken. Dies steht im Gegensatz zur freien Schriftstellerei, deren Sinn und Möglichkeit es ist, dieser Korruption des Denkens zu entgehen.⁷³⁹

Nicht nur, daß Franck nach der Aufgabe seines lutherischen Kirchenamts im Herbst 1528 tatsächlich kein weiteres Amt jemals mehr innehatte. Es ist eben vielmehr das, daß diese Auffassung vom unabhängigen, freien Schriftsteller (und von der als zwangsläufig unterstellten Korruption des abhängigen, in irgendeinem Amte tätigen „Schriftstellers“) bei Franck auch mit zentralen Motiven seines Spiritualismus in enger Entsprechung steht. Nämlich, kurz zusammengefaßt: Im Spiritualismus Francks ist das einzig untrügliche Anzeichen der Wahrhaftigkeit und Wahrheit, der Authentizität des Denkens das *gesellschaftliche Scheitern des Denkers*. Was an Denken vor der Gesellschaft („Welt“) Bestand und Erfolg hat, d.h. gesellschaftliche Anerkennung findet, das ist nichtig vor Gott und im Grunde unwahrhaftig. Der „wahre Glaube“, d.h. bei Franck zugleich das authentische, wahre und kritische Denken kann nur in der „Gelassenheit“ gefunden werden, die im Spiritualismus Francks insbesondere auch den Verzicht auf gesellschaftliche Anerkennung bedeutet. Diese Anschauung ist, wie wir später sehen werden,

⁷³⁸ zit. nach: Weinkauff, Franz: Zwei Briefe Sebastian Francks. In: Alemannia. Bd. 4, 1877, S. 26: „Was ich vom hern hab, dz will ich schriftlich dem volck Gottes mitzuteylen nit vergraben, diß will aber *ein freyen man haben*, der mit keine ampt verstrickt sey, damit nit yemant acht, er habe dise oder jenem zu lieb geschriben, *vnd diß lied gesungen, deß prot er esse*.“ (Hervorh. v. mir; eigene Übersetzung)

⁷³⁹ Die Weigerung Francks ist, meine ich, keine situative, die nur den damaligen Verhältnissen in der Stadt Ulm oder den Zeitverhältnissen der Reformation entsprochen hätte. Situativ gebunden scheint mir nur die Rhetorik der Briefstelle zu sein, die indirekt und damit für den Adressaten akzeptabler, also durch einen unpersönlichen Dritten („damit nit yemant acht“) aussprechen läßt, was ich als Francks eigene Ansicht deute.

auf den radikalen Sinn der spiritualistischen Deutung der biblischen Christologie gestützt.

Was der Brief Francks an Ulms Bürgermeister und Stadtrat im Jahr 1533 zum Ausdruck bringt, entspricht also der Denkweise der spiritualistischen Theologie Francks insgesamt: Ein Amt, eine Funktion in Stadt oder Kirche führt aus materiellen Interessen oder psychischen Gründen zur Abhängigkeit und zur subjektiven Anpassung des Amtsträgers an die Institution. Diese unausbleibliche Anpassung an die Institution erfolgt aufgrund der *gesellschaftlichen Anerkennung*⁷⁴⁰, mit der das Amt selbst den Amtsträger ausstattet oder deren Aufrechterhaltung für die Beibehaltung des Amts zur entscheidenden, alles andere absorbierenden Notwendigkeit und Fähigkeit wird. Das ist die *fundamentale Kritik der gesellschaftlichen Institutionen*, die der Spiritualismus von Sebastian Franck enthält.

Es ist nun genau *diese* kritische Konsequenz seines Spiritualismus, die vielfach dazu veranlaßte, Francks Spiritualismus als *individualistisch* und als *antiinstitutionell* einzustufen, d.h. als *un-sozial* zu kritisieren oder ganz zu verwerfen. Unzweifelhaft zieht Franck in seinem Spiritualismus auf religiösem Gebiet die Konsequenz dieser Institutionenkritik, indem er die *Institutionalisierung* von Religiosität *kategorisch* ablehnt (in den Formen der Anstaltskirchen oder dauerhaft verfestigter Gemeinschaft). Und zwar aufgrund der Erkenntnis Francks, daß eben diese gesellschaftlichen Formen (die Institutionalisierung) die persönliche, individuelle Religiosität in die Zwänge *gesellschaftlicher Anerkennung bzw. sozialer Identifikation* hineinziehen, – und dadurch zwangsläufig formalisieren und in ihr Gegenteil verkehren, nämlich zu Grund und Mittel gesellschaftlicher Intoleranz und Destruktivität.

Gerade der enge Zusammenhang von Francks theologischem Spiritualismus und seiner Positionierung als freier Schriftsteller (ab 1528/29) verdeutlicht nun aber, – daß die Vorwürfe des *Anti-Institutionalismus* und des (in irgendeinem Sinne als a-sozial unterstellten) *reinen Individualismus* gegen Franck *nicht zutreffend* sind. Selbst das für die Forschungsgeschichte des Spiritualismus so wichtige und vergleichsweise stark gesellschaftlich interessierte Werk von Ernst Troeltsch, die „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“, hat, wie alle anderen auch, *nicht* erkannt, daß die im Spiritualismus Francks entworfene individualistische Religiosität auf einer bestimmten institutionellen Grundlage ruht und diese nicht nur für ihre Entstehung voraussetzt, sondern in dieser institutionellen Grundlage ihre eigene, positive gesellschaftliche bzw. soziale Form hat. Es ist eben die *gesellschaftliche Bedeutung*, d.h. die Struktur des „*freien Schriftstellers*“, die uns zur Erkenntnis der dem individualistischen

740 Der Begriff der „gesellschaftlichen Anerkennung“ darf nicht nur nach seiner positiven, sondern muß auch nach seiner negativen Seite hin reflektiert werden, also *dialektisch* genommen werden. Das heißt, bestimmte gesellschaftliche Herrschafts- und Gewaltverhältnisse ergeben sich nicht aus einem Mangel an gesellschaftlicher Anerkennung, sondern indem *gerade in ihnen* gesellschaftliche Anerkennung zustande kommt. Beispielsweise war die Mitgliedschaft in der SS zur Zeit der nationalsozialistischen Diktatur in Deutschland auch wegen der damit gewonnenen gesellschaftlichen Anerkennung erstrebt worden. Das Problem lag hier nicht im Fehlen gesellschaftlicher Anerkennung, sondern gerade in der Gewährung. Die Dialektisierung des Begriffes ergibt sich also ferner daraus, daß die *veränderlichen* gesellschaftlichen Verhältnisse seine Bedeutung konstituieren und verändern und *darum in den Begriff einzubeziehen sind*.

Spiritualismus Francks unter-liegenden Institutionalität und ihm vorausgesetzten Gesellschaftsform führt.

Wenn Sebastian Franck zur Zeit der Reformation „freier Schriftsteller“ werden konnte, so hatte dies zumindest die folgenden *gesellschaftlichen*, geschichtlichen *Voraussetzungen*, die dies allererst ermöglichten:

(1.) Die Erfindung der Buchdruckerei, die eine schnelle und massenhafte Reproduktion von Texten ermöglicht. (2.) Ein Lesepublikum, das in genügender Zahl vorhanden und in seinen Interessen genügend selbständig ist, um nach Wissen überhaupt, nach mehr Wissen oder nach neuem oder alternativem Wissen suchen zu wollen. Dieses Lesepublikum war geschichtlich das *städtische des Bürgertums*. (3.) Ein Buchmarkt, der durch Verlagswesen und Buchhandel ökonomische Gewinnchancen realisieren läßt, indem er die Technik der Buchdruckerei, entwickelte kaufmännische Vertriebstechniken (Verlag) und die Interessen des Lesepublikums und die Fähigkeiten von Schriftstellern verbindet. Auch hierbei war das *städtische Bürgertum* der entscheidende und, schon durch die Erwerbsform, der typische Träger des Buchmarkts. (4.) aber: Die rechtliche und faktische Gewährleistung oder nur die faktische Zulassung oder Duldung der freien, insbesondere individuellen Artikulation von Wissen. Letzteres kennzeichnet insbesondere gesellschaftliche Umbruchssituationen (wie die Reformation eine solche war). Es ist dabei nur vorderhand oder letzthin der Staat und seine Form, die hier entscheiden, genauer aber stets die bestimmte Konstellation aller verschiedenen gesellschaftlichen Kräfte, die mit und durch den Staat oder gegen ihn und an diesem vorbei jene Gewährleistung oder Duldung schaffen, einschränken oder unterbinden. Dieses Schema der *gesellschaftlichen Voraussetzungen* des „freien“ Schriftstellers mag für unsre Zwecke genügen.

Es ist, all das zusammengenommen und mit einem Begriff, die „liberale bürgerliche Öffentlichkeit“, die die gesellschaftliche und geschichtliche Voraussetzung des „freien Schriftstellers“ darstellt. Und dies gilt nun auch für Sebastian Franck; es gilt für seine Werke und es gilt für seinen Spiritualismus. Die Werke Francks sind nicht nur das Produkt seines religiösen Individualismus, sondern sie sind immer schon zugleich für ein Lesepublikum und einen individuellen Leser geschrieben, der daraus die Anstöße zur eignen, persönlichen, zur individuellen Religiosität entnehmen kann.⁷⁴¹ Der Spiritualismus Francks verwirft die Kirchen und festen religiösen Gemeinschaften. Er verwirft aber nicht die Religiosität, die aus eigener, persönlicher Erfahrung gewonnen wird, wofür das eigne, persönliche Urteil entscheidend ist, zu dem nun gerade das Buch und die individuelle Buchlektüre (anstelle von Unterricht und Schule sowie Kanonisierung bzw. Standardisierung des Wissens) verhelfen können. Eine persönliche Führung bzw. eine direkte personale Vermittlung des religiösen Wissens entfällt hierbei ebenso wie eine Gemeinde- bzw. Gemeinschaftsbildung.

⁷⁴¹ vgl. die interessanten Bemerkungen in: Knauer, Peter K.: Der Buchstabe lebt. Schreibstrategien bei Sebastian Frank. 1993, S. 45: „Franck setzt größtes Vertrauen in die Leistungskraft der Literatur; durch sie, meint er, könne er die Menschen an Gott ‚überliefern‘.“ sowie S. 35: „Darüber hinaus ist Literatur das Pädagogicum der Menschen, sie fungiert als Anleitung zur Selbsterkenntnis [...]“; weitere Stellen S. 35 f.

Nur vom Standpunkt der Kirchen und Religionsgemeinschaften ist also Francks Spiritualismus antiinstitutionell und „rein individualistisch“. Der individualistische Spiritualismus Francks impliziert aber sehr wohl gesellschaftliche Institutionen und den sozialen Zusammenhang von (religiösen) Menschen. Der Spiritualismus Francks hat seine *adäquate* gesellschaftliche, institutionelle Grundlage in der „liberalen bürgerlichen Öffentlichkeit“. Darüber hinaus: Der Spiritualismus Francks antizipierte historisch diese Öffentlichkeit, die in der frühen Reformationsbewegung kurzzeitig hervortrat⁷⁴², die aber dann durch das autoritäre protestantische Landeskirchenwesen, durch die katholische Gegenreformation und die bald anhebende Epoche des Absolutismus in den folgenden Jahrhunderten wieder unterdrückt und verhindert wurde. Erst seit der Epoche der Aufklärung im 18. Jahrhundert begann sich die „liberale bürgerliche Öffentlichkeit“ durchzusetzen. Ernst Troeltsch hat diesen Zusammenhang im Jahr 1912 in gewisser Weise angesprochen, jedoch nur oberflächlich und vorurteilshaft, nicht in seiner realen *gesellschaftlichen*, institutionellen Bedeutung erkannt, wenn er feststellte: „Die moderne Bildungsschicht aber versteht im allgemeinen nur den Spiritualismus. Es ist das zugleich ein Reflex des radikalen, atomisierenden Individualismus der modernen Kultur überhaupt.“⁷⁴³ Das Problematische an Ernst Troeltschs Auffassung soll uns aber hier nicht weiter interessieren.

Im Gegenzug und Gegensatz ist schließlich noch festzuhalten, daß in der Kritik der Gesellschaftlichkeit bei Franck andererseits auch *im Prinzip* eine Kritik des Illusionären oder Ideologischen am Begriff des „freien Schriftstellers“ enthalten ist. Demnach ist bei Franck die „Freiheit“ des „freien Schriftstellers“ noch keine, solange diesem dessen eigne Gesellschaftlichkeit unerkannt blieb. Allerdings ist bei der Rede von „Kritik“ bei Franck stets zu beachten, daß sein Spiritualismus an seine historisch-gesellschaftliche Episteme gebunden blieb, d.h. befangen in den gedanklichen Grundlagen eines bestimmten Idealismus und Personalismus, der den Wissenschaften seiner Zeit und allgemein der (christlichen) Theologie innewohnt. Und dies, obschon in Francks Spiritualismus *Natur, Geschichte und Gesellschaft* zentrale, kritische Kategorien bilden, wie bisher vor allem Siegfried Wollgast mit seiner instruktiven Zuordnung Francks zum *Pantheismus*, der Züge materialistischer Philosophie und sozialrevolutionäre Tendenzen beinhaltet, gezeigt hat.⁷⁴⁴

742 Die quantitativ enorme und enorm anwachsende Produktion von Flugschriften in den Reformationsjahren bis 1525 ist ein deutliches Indiz dieser „liberalen Leseöffentlichkeit“. Dies wurde in früheren Kapiteln dieser Arbeit dargestellt. Nach der Niederschlagung des Bauernkriegs versiegte die reformatorische Flugschriften-Produktion schlagartig.

743 Troeltsch, Ernst: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Bd. 2, 1994, S. 938

744 Mit einer wertvollen Anknüpfung an die Rezeption S. Francks in der Zeit des „Vormärz“ (vor den bürgerlichen Revolutionen von 1848) durch das damalige „demokratische“ Lager. vgl. Wollgast, Siegfried: Der deutsche Pantheismus im 16. Jahrhundert. Sebastian Franck und seine Wirkungen auf die Entwicklung der pantheistischen Philosophie in Deutschland. Berlin, 1972; sowie u.a.: Wollgast, Siegfried: Deus sive natura: zum Pantheismus in der europäischen Philosophie und Religionsgeschichte. In: Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät, Bd. 27, 1998, H. 8, S. 5-40

4.2.1.3 Francks „Vorrede“ der „Diallage“ und lutherische Konformität

Wir kehren zur „Diallage“ und zu ihrer Übersetzung durch Sebastian Franck im Jahr 1528 zurück, um ihre Erörterung fortzuführen. Alfred Hegler und zuletzt Christoph Dejung haben einen Vergleich der Übersetzung Francks mit dem Original der „Diallage“ von Andreas Althamer vorgenommen, um anhand von Abweichungen festzustellen, ob Franck eigene, persönliche theologische Auffassungen in die Übersetzung einfließen ließ.

Alfred Hegler zufolge übersetzte Franck die „Diallage“ zum großen Teil nur wörtlich.⁷⁴⁵ Christoph Dejung konstatiert sehr viel mehr Änderungen durch Franck. „Der weitaus gewichtigste Beitrag zur, zugleich der tiefste Eingriff in die Übersetzung der ‚Diallage‘ ist“, nach Dejung, „das massenhafte Heranziehen von eigenen Belegstellen aus der heiligen Schrift [...]“.⁷⁴⁶ Von besonderer Bedeutung für die Diskussion aber ist, daß in der von Franck *selbst verfaßten Vorrede* zur Druckausgabe seiner Übersetzung⁷⁴⁷ zwei bestimmte Themen hervortreten, nämlich: die Kritik am Mißbrauch der lutherischen Heilslehre (am Glauben ohne Werke) und die Kritik am Mißbrauch der hl. Schrift (durch beliebige Auswahl aus ihr). Letztere entspricht dem Thema der „Diallage“, der Verteidigung des lutherischen „Schriftprinzips“ gegen Spiritualismus und spiritualistisches „Geistprinzip“. Hingegen konnte das erste Kritikthema der Vorrede Francks in seiner Bedeutung und Herkunft fraglich erscheinen.

In der Tat wurde die Kritik am Mißbrauch der lutherischen Heilslehre (am Glauben ohne Werke) in Francks Vorrede bisweilen mißverstanden. Man deutete sie als Ausdruck persönlicher Enttäuschung („Frustration“), die Franck an der lutherischen Reformation verspürt haben soll und die wenig später seine Abkehr vom Luthertum hervorgerufen hätte.⁷⁴⁸ Diese rustikale „Psychologie“ der „Frustration“ ist jedoch nichtssagend, da sie die Gründe der „Frustration“ zu nennen hätte. Ohnedies hatte sie der protestantische Theologe Alfred Hegler mit sachlichen Argumenten bereits entkräftet: „Was hier getadelt ist an den Erscheinungen innerhalb der neuen Kirchen, überschreitet den Kreis dessen, *was die Reformatoren selbst tadeln*, an keinem Punkt.“⁷⁴⁹ Franck trägt also nach Hegler in seiner Vorrede zur „Diallage“ nur Kritik vor, die die führenden lutherischen Reformatoren nach dem Bauernkrieg von 1525 *selbst auch* äußerten.

In dieser Kritik des Mißbrauchs der lutherischen Heilslehre („sola gratia, sola fide“, „allein durch Gnade, allein durch den Glauben“) im Vorwort der „Diallage“ betont Franck die *Notwendigkeit der Bewährung des Glaubens in*

⁷⁴⁵ vgl. Hegler, Alfred: Geist und Schrift bei Sebastian Franck, 1892, S. 34

⁷⁴⁶ Franck, Sebastian: Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe mit Kommentar. Bd. 1: Frühe Schriften. Kommentar. Von Christoph Dejung. Hg. von Hans-Gert Roloff. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2005, S. 21

⁷⁴⁷ Francks eigene Vorrede zur Übersetzung wurde nur in einer der beiden Ausgaben von 1528 abgedruckt, in der andren fehlt sie. vgl. Knauer, Peter Klaus: Nachwort der Textredaktion. In: Franck, Sebastian: Sämtliche Werke. Bd. 1, 1993, S. 466

⁷⁴⁸ So beispielsweise in dem sonst so instruktiven Buch: Weigelt, Horst: Sebastian Franck und die lutherische Reformation, 1972, S. 16

⁷⁴⁹ Hegler, Alfred: Geist und Schrift bei Sebastian Franck, 1892, S. 37 (Hervorh. v. mir)

(„guten“) *Werken und Gesetz* (in der Einhaltung der religiösen Gesetze, d.h. der Gebote und Verbote). Rund die Hälfte des Vorworts ist dieser Kritik gewidmet.⁷⁵⁰ Einige signifikante Zitate sollen diese Kritik illustrieren: „Vor uns waren Werkheilige [d.h. die Katholiken] [...]. Jetzt sind wir Wortheilige und Maulchristen; sind uns so sicher, daß alles schon ausgefochten und nichts mehr zu tun ist. Obwohl das kein Glaube ist, dem nicht gute Früchte folgen.“⁷⁵¹ – „Wir verhalten uns, als wäre schon Feierabend und als stünde es mit allen Dingen zu bester Zufriedenheit. Wir benehmen uns selbstsicher und stolz und führen ein Wohlleben; da gibt es kein Trauern, Kreuzigen, keine Einschränkung, kein Fasten, ja wir spotten über die, die das tun, so als ob das Evangelium selbst es verbieten würde. In der Summe, wir leben im Sauß nach dem Gott des Bauchs [...].“⁷⁵² – „Kein einziger Anspruch des göttlichen Gesetzes wird wegfallen, der nicht zuvor eingelöst worden ist.“⁷⁵³ – „Wenn keine guten Werke dem Glauben folgen, so ist das ein sicheres Zeichen, daß Wort, Glaube und Geist nicht vorhanden sind.“⁷⁵⁴ – „Diesem wilden, ungezähmten Volk sollen die Prediger das Gesetz ohne Abstriche vortragen, bis es müde und verzagt ist und Gnade begehrt.“⁷⁵⁵

Auf den ersten Blick kann es scheinen, daß Franck mit diesen Auffassungen einen direkten Widerspruch zu Luther und zum Luthertum äußert. Nicht nur, daß die Lutheraner („wir“) von Franck als „Maulchristen“ und „Wortheilige“ tituliert sind. Das Kernstück der Theologie Luthers, die Rechtfertigungslehre, d.h. die Rechtfertigung allein durch den Glauben („sola fide“), scheint hier bemängelt und angegriffen zu werden. Und zwar vor allem dadurch, daß hier den Werken und den religiösen Geboten („Gesetz“) erneut eine entscheidende Rolle im göttlichen Heilsgeschehen beigemessen wird, was gerade die lutherische Rechtfertigungs- und Reformationslehre im Gegensatz zur katholischen Theologie schärfstens bestritten und verworfen hatte.

Wie schon in früheren Kapiteln dargelegt, bestand der wesentliche Sinn der Rechtfertigungslehre Luthers, als Kernstück der Reformationstheologie, ja darin, daß das Heil des Menschen (und seiner Seele) vor Gott allein im Glauben (sola fide) und ohne menschliches Zutun (sola gratia) gefunden werden kann. Dementsprechend verloren nach der lutherischen Lehre Werke und religiöse Gesetze ihre Bedeutung für das eigentliche religiöse

⁷⁵⁰ Die betreffenden Stellen siehe Franck, Sebastian: *Diallage*. In: Franck, Sebastian: *Sämtliche Werke*. Bd. 1, 1993, S. 7-14

⁷⁵¹ Franck, Sebastian: *Diallage*. In: Franck, Sebastian: *Sämtliche Werke*. Bd. 1, 1993, S. 7: „Vor vns waren werckheyligen [...] yetz sind wir wortheyligen vnd maul Christen/ so sicher/ als sey es schon außgefochten/ vnd haben nichts mer zuothuon/ so doch das kein glaub ist/ dem nit guot fruecht folgen [...]“ (eigene Übersetzung)

⁷⁵² Franck, Sebastian: *Diallage*. In: Franck, Sebastian: *Sämtliche Werke*. Bd. 1, 1993, S. 13: „Wir aber stellen vns eben als haben wir abgespinnen vnd sey alle sach zufriden/ sein sicher vnd stoltz/ leben wol/ da ist kein trauren/ creutzigen/ kein abbruch/ kein fasten/ ja wir spotten der selben/ gleich als obs das Euangelium verpiet. Summa/ leben im sauß nach dem Got des bauchs/ [...]“ (eigene, mehr sinnngemäße Übersetzung)

⁷⁵³ Franck, Sebastian: *Diallage*. In: Franck, Sebastian: *Sämtliche Werke*. Bd. 1, 1993, S. 8: „Nit ein titel wirdt fallen vom gesetz / das nit volbracht muesse werden.“ (eigene, mehr sinnngemäße Übersetzung)

⁷⁵⁴ Franck, Sebastian: *Diallage*. In: Franck, Sebastian: *Sämtliche Werke*. Bd. 1, 1993, S. 7: „Wo nun die werck nit volgen/ so ist es ein gewiß zeychen/ das kein wort/ kein glaub/ keyn geyst/ vorhanden ist [...]“ (e.Ü.)

⁷⁵⁵ Franck, Sebastian: *Diallage*. In: Franck, Sebastian: *Sämtliche Werke*. Bd. 1, 1993, S. 12: „Disem wildem vngezemptem volck sollen die prediger das gsetz treulich fuertragen/ bis sie muet vnd verzagt werden/ vnd gnad begeren.“ (e.Ü.)

Heilsgeschehen. Die lutherische Kritik an der römisch-katholischen Kirche hatte hier einen entscheidenden Ansatzpunkt. Papsttum und Mönchtum erschienen aus Sicht der Rechtfertigungslehre als Menschenwerk und menschliche Anmaßung, die die zentrale Tatsache des allein von Gott wirkbaren Heilsgeschehens verleugnen. Mit der katholischen Betonung der Heilsnotwendigkeit der Werke und religiösen Gesetze schien aus Sicht der Rechtfertigungslehre die eigentliche Lehre des christlichen Glaubens, daß allein der Glaube in Christus zur Erlösung führt, in sein Gegenteil verkehrt, in den Irrglauben menschlichen, willentlichen (voluntativen) Anteils an der Erlösung, die doch allein aus Gottes Gnade kommen kann. Gegenüber Gott ist der Mensch, sein Geschöpf, aber unendlich nichtig.

Wenn also Franck in seiner Vorrede zur Übersetzung der „Diallage“ so sehr betonte, daß die Früchte des Glaubens, daß gute Werke und die Predigt des Gesetzes (der religiösen Gebote) für den Glauben unabdingbar sind, so konnte der Eindruck entstehen, daß Franck zu dieser Zeit bereits die *lutherische Lehre* der alleinigen Wirksamkeit des Glaubens aus Gnade, d.h. die lutherische Rechtfertigungslehre *zweifelhaft* schien. Aus diesem Grund wurde in der Franck-Forschung nicht selten die Betonung von Werk und Gesetz im Vorwort der „Diallage“ als persönliches Anliegen von Franck aufgefaßt und als Ausdruck seines „*Moralismus*“ verstanden.⁷⁵⁶

Aber diese Auffassung ist sachlich unrichtig. Bei Kenntnis der lutherischen Kirchengeschichte dieser Zeit ergibt sich ein ganz anderes Bild. Es ist erstaunlich, wie wenig quellenkritisch und empirisch an diesem wichtigen Punkt die Franck-Forschung bisher arbeitete.

Aus jener *falschen, unsachlichen* Deutung von Francks Betonung von Werk und Gesetz in der Vorrede der „Diallage“ als „*Moralismus*“ wurde zudem der weitere, ebenso falsche Schluß gezogen, Franck hätte *zu hoch gespannte* moralische, unrealistische Ansprüche und Erwartungen gehegt, was seine Enttäuschung an der Wirklichkeit der Reformation und seine Abkehr vom Luthertum erklärt⁷⁵⁷. Vor allem aber bot dieses empirisch widerlegbare Argument des „*Moralismus*“ bei Franck den scheinbaren Anhaltspunkt, daß die Vorrede der „Diallage“ auf eine Neigung Francks zum Täufern schließen läßt. Das sollte gleichfalls seine baldige Abkehr vom Luthertum erklären. Denn die Betonung von Werk und Gesetz neben dem Glauben war nicht nur katholisch, sondern *ebenso* ein *Charakteristikum der Täufer*, die sich aus deren *voluntativer*, den menschlichen Willen und Willensentschluß im religiösen Heilsgeschehen betonender theologischer Grundlage ergab. Außerdem war die

⁷⁵⁶ vgl. Dejung, Christoph: Wahrheit und Häresie, 1980, S. 107 (und in engem Zusammenhang damit S. 114 u. S. 116); – Peuckert, Will-Erich: Sebastian Franck, 1943, S. 61 u. S. 69; – Dejung und Peuckert formulieren keinen präziseren Begriff von „*Moralismus*“. Anders Horst Weigelt. Dieser erkennt außerdem im „*Moralismus*“ das „*eigentliche Anliegen Sebastian Francks*“, und zwar auf dessen ganzes Werk gesehen. Franck war demnach in seinem Werk von einem „*überwiegend ethischen Anliegen*“ getrieben, nicht von einem religiösen. Diese Auffassung des Lutheraners Weigelt entspringt einem engen normativen Begriff des Religiösen. Nicht nur Franck, sondern nahezu alle Religionen und Konfessionen, die es auf der Welt gibt und gab, wären in dieser Konsequenz als *areligiös* anzusehen. Eine solche Diskriminierung kann erkennbar kein Ausgangspunkt einer *allgemeinen* Wissenschaft sein. Eine solche benötigt vielmehr einen vielseitigen empirischen Begriff, d.h. einen toleranten. – vgl. Weigelt, Horst: Sebastian Franck und die lutherische Reformation, 1972, S. 57 ff. (Zitat S. 58)

⁷⁵⁷ vgl. Peuckert, Will-Erich: Sebastian Franck, 1943, S. 61, 66, 69; – Weigelt, Horst: Sebastian Franck und die lutherische Reformation, 1972, S. 16

Kritik der moralischen Unwirksamkeit der lutherischen Glaubenslehre eine häufige Argumentation radikaler Reformatoren.

Ziehen wir nun aber empirisch die Dokumente der lutherischen Kirchengeschichte dieser Jahre und die gesellschaftliche Bedeutung von Francks Vorrede zur „Diallage“ in Betracht, so ergibt sich ein geradezu gegenteiliges Bild. Die Deutung auf „Moralismus“ und „Täufertum“ verdreht die historischen Verhältnisse. *Tatsächlich stand Franck mit seiner Betonung der Bedeutung von Werk und Gesetz ganz im Rahmen der damaligen „Predigt des Gesetzes“ innerhalb der lutherischen Kirche*, mit der diese auf den Bauernkrieg und das Täufertum antwortete und die Phase des endgültigen Aufbaus selbständiger lutherischer Landeskirchen begann. Demnach bestätigt, wie wir gleich sehen werden, Francks Vorrede zur „Diallage“ *in ihrer Gesamtheit* die Tatsache seiner damaligen *Konformität mit dem Luthertum*.

4.2.1.4 Die lutherische „Predigt des Gesetzes“ als Bestandteil der lutherischen Kirchenrestauration ab 1527

Einen ersten Zugang zur gesellschaftlichen Bedeutung von Francks Vorrede zur „Diallage“ erhalten wir, wenn wir den Hinweisen des liberal-protestantischen Theologen und Franck-Biographen Eberhard Teufel folgen. Teufel sieht in Francks Betonung von Werk und Gesetz in der Vorrede keinen „Moralismus“, ebensowenig eine Reaktion Francks auf einmalige lokale Erfahrungen als Prädikant in Büchenbach und Gustenfelden. Francks Kritik hat nach Teufel ihren Sinn und Grund in einer bestimmten *gesellschaftlichen Situation* der Reformationsgeschichte, nämlich in der sozialen Auswirkung des Bauernkriegs: Es „muß die verheerende Wirkung des Bauernkriegs mit seiner sittlichen Verrohung und Verstockung des unterlegenen und nun von den Herren aufs neue unterdrückten bäuerlichen Volks ganz anders beachtet werden, als das bisher bei der Beurteilung Francks geschah.“⁷⁵⁸

Nach Ansicht Eberhard Teufels sind es die nach dem Bauernkrieg in der Bauernschaft sich ausbreitende Lockerung der Moralität und religiöse Indifferenz, gegen die Franck mit seiner Kritik am Mißbrauch der Heils- bzw. Rechtfertigungslehre Luthers sich richtet. Gelockerte Moralität und religiöse Indifferenz als Folge des Bauernkriegs sind der Grund, warum Sebastian Franck, nur vordergründig im Widerspruch zur lutherischen Rechtfertigungslehre, die Notwendigkeit von Werk und Gesetz in seiner Vorrede der „Diallage“ betont. Francks Kritik des Mißbrauchs der lutherischen Heilslehre ist, auf die soziale Umstände der Jahre nach dem Bauernkrieg reagierend, selbst lutherisch.⁷⁵⁹

⁷⁵⁸ Teufel, Eberhard: „Landräumig“, 1954, S. 25

⁷⁵⁹ E. Teufel stützt sich auf die Kirchengeschichte Karl Müllers, die die Bauernschaft in den Jahren nach dem Bauernkrieg folgendermaßen beschreibt: „Von allen Seiten wie bisher mißachtet und mit gesteigertem Mißtrauen behandelt, hat er [der Bauernstand] sich mißtrauisch und widerstrebend von allen anderen Ständen abgeschlossen, dem neuen evangelischen Kirchenwesen und seiner Tätigkeit sich mit derselben trotzigem Gleichgültigkeit gegebenübergestellt, wie dem alten, und ist für lange hinaus verbittert und verwildert seine

Eberhard Teufels Ansatz blieb wenig beachtet. Allerdings vereinfacht und verengt er die Analyse der gesellschaftlichen Bedeutung der Vorrede Francks. Es sind nicht nur die Bauernschaft und deren Demoralisierung nach dem Bauernkrieg, die Francks Betonung von Werk und Gesetz erklären. Eine umfassendere Betrachtung der lutherischen Reformation nach dem Bauernkrieg ist stattdessen zur Erklärung erforderlich. Eine solche macht deutlich, was Alfred Hegler, wie früher erwähnt, zurecht behauptete: Francks Kritik des Mißbrauchs der lutherischen Heilslehre und seine Betonung von Werk und Gesetz stimmen mit den damaligen Auffassungen des Luthertums und der führenden Lutheraner vollkommen überein. Francks Übersetzung der „Diallage“ und auch seine Vorrede zeigen in allen Punkten seine damalige, weitgehende Konformität mit dem Luthertum. Die Betonung von Werk und Gesetz in der Vorrede der „Diallage“ ist nicht als Ausdruck einer wiedertäuferischen oder anderen radikalreformatorischen Neigung Francks aufzufassen.

Der Topos von der demoralisierten Bauernschaft nach dem Bauernkrieg findet sich auch in der, von ihrem grundlegenden Standpunkt her protestantischen, Reformationsgeschichte Robert Stupperichs. Stupperich erörtert das Problem der demoralisierten Bauernschaft jedoch umfassender, nämlich im Zusammenhang mit den lutherischen Kirchenvisitationen und der Errichtung lutherischer Landeskirchen ab 1527. Damit werden die gesellschaftlichen Bedeutungen, innerhalb deren Francks Vorrede steht, noch sichtbarer. Stupperich führt seine Analysen bis zur sog. „*Predigt des Gesetzes*“, mit der die lutherischen Reformatoren in Kursachsen, Nürnberg und in der Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach ab 1527/28 die Errichtung der lutherischen Landeskirchen und die sie begleitenden Kirchenvisitationen rechtfertigten. Da die Inhalte dieser allgemeinen „*Predigt des Gesetzes*“ im damaligen Luthertum jener Betonung von Werk und Gesetz in Francks Vorrede der „Diallage“ auf höchst signifikante Weise gleichen, ist es zulässig, deren unmittelbare Zusammengehörigkeit anzunehmen. *Die Betonung von Werk und Gesetz in Francks Vorrede ist nur die konforme Wiedergabe der „Predigt des Gesetzes“ im Luthertum der Jahre 1527-29.*

Ich beschränke mich zunächst nur auf die Ergebnisse Stupperichs (als lutherisch-protestantischem Reformationshistoriker), um dies zu zeigen. Danach werde ich quellenkritisch die „*Predigt des Gesetzes*“ in den lutherischen Kirchendokumenten dieser Zeit selbst nachzeichnen. Später werden die Kirchenvisitationen und die Errichtung der lutherischen Landeskirchen ausführlich und kritisch, unter allgemeiner Einbeziehung relevanter Forschungsliteratur, dargestellt. Dies ist zum Verständnis Francks als lutherischem Schriftsteller im Jahr 1528 unerlässlich. Anders gesagt, die *gesellschaftlichen Bedeutungen* erklären Francks frühe Werke.

Systematisch und umfassend, das jeweilige Territorium (Kursachsen, Nürnberg, Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach) insgesamt einbeziehend,

eigenen Wege gegangen.“ - vgl. Müller, Karl; Campenhausen, H. v.: Kirchengeschichte II, 1. Halbbd., 1902, S. 326, zitiert nach: Teufel, Eberhard: „Landräumig“, 1954, S. 25 f. (Hervorh. v. mir)

wurden erstmals die lutherischen Kirchenvisitationen in den Jahren 1528 und 1529 durchgeführt. Diesen umfassenden Visitationen waren kleinere Visitationen in den Jahren 1526 und 1527 (nach einer allerersten im Januar 1525 in Eisenach durch Jakob Strauß) vorausgegangen, die auf einzelne Bezirke oder Städte beschränkt blieben und die der Feststellung der Lage der lutherischen Reformation und der Erprobung des Vorgehens bei der Visitation dienten.⁷⁶⁰

Die Befunde dieser ersten, kleinen Visitationen hatte, so Robert Stupperich, Martin Luther in einem Brief an Spalatin folgendermaßen zusammengefaßt: „Die Bauern lernen nichts, wissen nichts, beten nichts und mißbrauchen nur ihre Freiheit; sie beichten nicht, halten sich vom Abendmahl fern, als ob sie überhaupt keinen Glauben mehr hätten.“⁷⁶¹ Diese religiöse Indifferenz der Bauernschaft wurde, so Stupperich, als Folge des Aufstands der Bauern im Bauernkrieg gedeutet. Luther veranschlagte den „inneren Schaden des Bauernkriegs“ hoch: „Müntzer und die Bauern haben bei uns das Evangelium so erdrückt und so die Gemüter der Papisten gestärkt, daß das Evangelium wieder von neuem aufgerichtet werden muß.“⁷⁶²

Diese Einschätzung der Lage der lutherischen Reformation wurde in der lutherischen Reformationskirche nun aber als Anlaß und zur Rechtfertigung genommen, durch *Kirchenvisitationen* in großem Maßstab die *Errichtung lutherischer Landeskirchen* und die *Vereinheitlichung des lutherischen Glaubens* voranzutreiben.⁷⁶³ Neben der Entfernung katholischer Priester war demnach, so Stupperich, ein Hauptziel der großen Kirchenvisitationen, die Bauernschaft, die der lutherischen Reformation durch den Bauernkrieg entfremdet war, zum Kirchenleben zurückzubringen und der lutherischen Kirche unterzuordnen.

Die Errichtung der lutherischen Landeskirchen ab 1527 folgte nicht mehr dem Prinzip der Reformation von den Gemeinden her. Stattdessen stützte sich der Aufbau der neuen lutherischen Kirchen auf die Landesfürsten und Stadtpatriziate. Dabei folgte man dem Territorialprinzip, so daß in jedem lutherischen Reichsterritorium eine einheitliche Landeskirche geschaffen wurde. Da die Landeskirchen faktisch der Oberhoheit des Landesfürsten bzw. Stadtrats unterstellt wurden, bedeutete die lutherische Kirchenbildung die vollständige Durchsetzung des landesherrlichen Kirchenregiments. Bei der Kirchenbildung wurde das lutherische Bekenntnis zum nunmehr allein zulässigen Glaubensbekenntnis. Das Luthertum monopolisierte die Religion in seinen Territorien. Das wichtigste Instrument zur Durchsetzung dieses Monopols, das heißt der totalen lutherischen Glaubenskonformität in den Landesterritorien waren die Kirchenvisitationen. Dabei traten in der

⁷⁶⁰ vgl. Sehling, Emil (Hg.): Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Bd. 1. Sachsen und Thüringen, nebst angrenzenden Gebieten. Hälfte 1. Die Ordnungen Luthers. Die ernestinischen und albertinischen Gebiete. 1902, S. 34 ff.; – ferner: Krumwiede, Hans-Walter: Zur Entstehung des landesherrlichen Kirchenregiments in Kursachsen und Braunschweig-Wolfenbüttel, 1967, S. 62 ff.

⁷⁶¹ Zitiert nach: Stupperich, Robert: Die Reformation in Deutschland, 1980, S. 70

⁷⁶² Zitat Luther nach Stupperich, Robert: Die Reformation in Deutschland, 1980, S. 71

⁷⁶³ vgl. Stupperich, Robert: Die Reformation in Deutschland, 1980, S. 69 f.

Vorbereitung und Durchführung der Kirchenvisitationen bereits alle Elemente des landesherrlichen Kirchenregiments in Erscheinung. In diesem Sinne meinte Stupperich, daß die *Visitationsinstruktion* des sächsischen Kurfürsten vom 16. Juni 1527⁷⁶⁴ – die die Kirchenvisitation für Kursachsen einleitete – „die obrigkeitliche Anschauung und damit auch erst das ganze landesherrliche Kirchenregiment zur Geltung“ brachte.⁷⁶⁵

Ein weiteres für die Kirchenvisitationen maßgebliches Dokument war der von Philipp Melanchthon verfaßte, mit einem Vorwort von Martin Luther versehene *„Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren im Kurfürstentum Sachsen“*. Die Endredaktion des „Unterrichts“ geschah Anfang 1528. Am 22. März 1528 erschien er erstmals im Druck. Es folgten im selben Jahr vier Neuauflagen in Wittenberg (davon eine niederdeutsche) sowie eine Nürnberger und eine Marburger Druckausgabe.⁷⁶⁶ Laut Stupperich verfolgte der „Unterricht der Visitatoren“ den Zweck, die demoralisierte Bauernschaft der lutherischen Reformationskirche wieder einzuordnen, was vor allem in den Hauptpassagen des „Unterrichts der Visitatoren“ deutlich wird, in denen Melanchthon seine umfangreiche *„Predigt des Gesetzes“* vorträgt. Diese „Predigt des Gesetzes“ formuliert nun aber genau jene Betonung der *Notwendigkeit von guten Werken und Einhaltung religiöser Gesetze*, die Sebastian Franck in seiner Vorrede zur Übersetzung der „Diallage“ zu etwa derselben Zeit thematisiert und ausspricht.

Nach der breit ausgeführten Auffassung Melanchthons im „Unterricht der Visitatoren“ „könne man das Evangelium nicht erfassen, ehe man seine Sünde erkannt habe. *Daher müsse zuvor das Gesetz verkündet werden.* Durch die Buße geht der Weg zum Glauben und zu den guten Werken. Weiter spricht Melanchthon vom Gebet, vom Gehorsam und von der Trübsal. ‚Andere Sachen, davon der arme Pöbel nicht viel versteht‘, sollten die Pfarrer fallen lassen.“⁷⁶⁷ Francks Kritik des Mißbrauchs der lutherischen Heilslehre in seiner Vorrede zur „Diallage“ und Melanchthons „Unterricht der Visitatoren“ sind in ihrer (scheinbar antilutherischen) Betonung von Werk und Gesetz identisch. *Sebastian Franck folgte also in seiner Vorrede zur „Diallage“ nur der damaligen Kirchenpolitik des Luthertums um 1528.*

Es ist nicht uninteressant, zu wissen, daß in der Tat die von Melanchthon vortragene „Predigt des Gesetzes“ damals von einigen Lutheranern als Rückfall hinter die Rechtfertigungslehre Luthers abgelehnt wurde. Bekannt ist der sog. „erste antinomistische Streit“, in dem Johann Agricola die theologischen Anschauungen Luthers gegen Melanchthons „Predigt des Gesetzes“ verteidigen zu müssen glaubte. Luther aber teilte jenen Standpunkt

764 „Instruction und befehl darauf die visitatores abgefertigt sein. Vom 16. Juni 1527“ – vgl. Sehling, Emil (Hg.): Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Bd. 1. Sachsen und Thüringen, nebst angrenzenden Gebieten. Hälfte 1. Die Ordnungen Luthers. Die ernestinischen und albertinischen Gebiete. 1902, S. 142 ff.

765 vgl. Stupperich, Robert: Die Reformation in Deutschland, 1980, S. 68 ff., Zitat S. 70

766 vgl. Sehling, Emil (Hg.): Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Bd. 1. Sachsen und Thüringen, nebst angrenzenden Gebieten. Hälfte 1. Die Ordnungen Luthers. Die ernestinischen und albertinischen Gebiete. 1902, S. 36 ff.

767 Stupperich, Robert: Die Reformation in Deutschland, 1980, S. 70 (Hervorheb. v. mir)

Melanchthons, „man müsse *dem Volk erst das Gesetz bringen*, um es zur Einsicht über sich selbst und seine Sünde zu führen. Dann erst wäre der Mensch imstande, Gottes Gnade zu erfassen.“⁷⁶⁸ Dieser erste „antinomistische“ Streit wurde noch im November 1527 bei einem Treffen Luthers, Melanchthons, Bugenhagens und Agricolas in Torgau vorläufig beigelegt. Dies bedeutet, daß schon 1527 die „Predigt des Gesetzes“ Thema in der lutherischen Kirche war. Und es macht evident, daß nicht bloß Melanchthon, sondern weitgehend alle führenden Reformatoren des Luthertums schon im Jahr 1527 die „Predigt des Gesetzes“ diskutierten und als zeitgemäß und richtig ansahen.

Weitere historische Quellen bestätigen dies. So waren die Ergebnisse der kleinen kursächsischen Visitationen vom Juli 1527 umgehend in 14 Artikeln zusammengefaßt und gedruckt und veröffentlicht worden. Einem Schreiben des sächsischen Kurfürsten an Luther vom 21. August 1527 lagen nicht nur diese 14 Visitationsartikel bei, sondern ein Blatt mit dem Titel „Unterricht“, dessen Kapitelüberschriften denen des von Melanchthon später verfaßten, im März 1528 erschienenen „Unterrichts der Visitatoren“ weitgehend gleichen. Während der Beratung in Torgau ab Ende September 1527 arbeitete Melanchthon bereits intensiv am Entwurf des „Unterrichts“, an dem Luther und Bugenhagen bei dessen Nachprüfung nur noch wenig änderten.⁷⁶⁹ Der Gedanke, daß der von Melanchthon verfaßte „Unterricht der Visitatoren“ vom März 1528 ohne Wissen und Zustimmung Luthers zustande kam, ist daher unrichtig, nicht nur weil der „Unterricht“ ein bedeutendes Vorwort Luthers enthält.⁷⁷⁰

Folgen wir also den historischen Quellen, so wird offensichtlich, daß Sebastian Franck in seiner Vorrede der „Diallage“ (bei der Betonung von Werk und Gesetz und seiner Kritik des Mißbrauchs der lutherischen Rechtfertigungslehre) im Jahr 1528 gar *nicht vom Luthertum abwich*, sondern, umgekehrt, *sehr genau* der „Predigt des Gesetzes“ im damaligen Luthertum *folgte*. *Franck ging konform mit dem Luthertum*. Franck rannte also nicht, wie dies fälschlich behauptet wurde, gegen die „Gnadenpredigt“ Luthers (*sola gratia, sola fide*) an, sondern er rannte in *braver Konformität* mit den führenden Reformatoren, mit Luther und Melanchthon, und seiner Kirchenführung gegen die abspenstige Bauernschaft an und predigte selbst die „Predigt des Gesetzes“.

Es ist aber unrichtig, den Zweck der „Predigt des Gesetzes“ nur in der Reintegration einer „abspenstigen“ Bauernschaft zu sehen. Schon der autoritäre, auf Drohung und Zwang gerichtete Charakter der „Predigt des Gesetzes“ im „Unterricht der Visitatoren“ macht deutlich, daß insgesamt die individuelle, persönliche Freiheit der Selbstbestimmung im Glauben, die die Frühreformation gefordert hatte, aufgegeben wurde. Die lutherische Kirche

⁷⁶⁸ Stupperich, Robert: Die Reformation in Deutschland, 1980, S. 71 (Hervorheb. v. mir); vgl. ferner u.a.: Schorn-Schütte, Luise: Die Reformation. Vorgeschichte, Verlauf, Wirkung. Beck, München, 1996, S. 76 f.

⁷⁶⁹ vgl. Sehling, Emil (Hg.): Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Bd. 1. Sachsen und Thüringen, nebst angrenzenden Gebieten. Hälfte 1. Die Ordnungen Luthers. Die ernestinischen und albertinischen Gebiete. 1902, S. 36 u. S. 38

⁷⁷⁰ vgl. auch: Burkhardt, C. A. H.: Geschichte der sächsischen Kirchen- und Schulvisitationen von 1524 bis 1545, 1879, S. 23

wurde – wie dies die „Visitationsinstruktion“ des sächsischen Kurfürsten und der „Unterricht der Visitatoren“ deutlich zum Ausdruck bringen – als *autoritäre Kirchenanstalt organisiert*, in der mit landesherrlicher Gewalt eine hierarchische, obrigkeitstloyale und homogene Kirche mit einzig lutherischem Glaubensbekenntnis verwirklicht werden sollte. Nicht nur die Bauernschaft mußte sich fügen. Ebenso sehr richteten sich die „Predigt des Gesetzes“, die Visitationsordnungen und die Kirchenvisitationen der lutherischen Territorien gegen die katholische Priesterschaft *sowie gegen die Zwinglianer, Täufer und sonstigen Radikalreformatoren*.

Deren Einfluß bestand nicht nur in der Bauernschaft, sondern genauso in der städtischen Bevölkerung. Suggestiert, wie wir sahen, die protestantische Kirchenhistorik, daß es sich um ein *moralisches* Problem der *Bauernschaft* handelte, so war es *faktisch* doch aber ein *allgemeines* Problem, nämlich bäuerlicher *und* städtischer Schichten, und faktisch weniger ein moralisches, sondern vielmehr ein *soziales und politisches* Problem. Dieses insgesamt war die *gesellschaftliche Bedeutung* der „Predigt des Gesetzes“ und der Kirchenvisitationen, nicht bloß eine teilweise amoralisch und antikirchlich gewordene Bauernschaft. Der gesellschaftliche Prozeß, den die „Predigt des Gesetzes“ bezeichnet, ist der Übergang von der „Gemeindereformation“ zur „Fürstenreformation“, das Ende der reformatorischen Bewegung und der Anfang des landeskirchlichen, autoritären „Protestantismus“.⁷⁷¹

Wenden wir uns selbst den Quellen zu. Es ist jetzt zu zeigen, daß Francks Vorrede der „Diallage“ mit der „Predigt des Gesetzes“ übereinstimmt. Diese bildet im „Unterricht der Visitatoren“ das umfangreichste Hauptthema. Mit ihr beginnt, nach dem Vorwort Luthers, der „Unterricht“. Melanchthon, der den „Unterricht“ verfaßte, setzt an den Anfang der „Predigt des Gesetzes“ die Kritik, daß die Rechtfertigungslehre einseitig und somit unzureichend gelehrt und gepredigt wird. „Denn Christus spricht [...], das man predigen soll in seinem Namen Buße und Vergebung der Sünden. Aber viele sprechen jetzt nur von Sündenvergebung und nichts, oder wenig, von Buße. So doch ohne Buße keine Vergebung der Sünden ist. [...] Und so man die Sündenvergebung ohne Buße predigt, folgt, daß die Leute wähnen, sie hätten schon Sündenvergebung erlangt, wodurch sie selbstsicher und furchtlos werden.“⁷⁷²

Die wesentliche Argumentation des „Unterrichts der Visitatoren“ lautet, daß dem Glauben *Buße und Reue vorangehen* und *gute Werke folgen müssen*, da ohne diese der Glaube nur ein „gemalter Glaube“, also nicht wahrhaft ist. Buße und Reue entstehen aber nur aus der Kenntnis des „Gesetzes“ (der Gebote) und aus *Gottesfurcht*. „Darum sollen die Pfarrherrn und Prediger die Zehn Gebote oft und mit Fleiß predigen und sie auslegen, aber auch anzeigen, wie Gott jene

771 „Die Periode der ‚reformatorischen Bewegung‘ ging zu Ende, diejenige des ‚Protestantismus‘ hatte begonnen.“ – Möller, Bernd: Deutschland im Zeitalter der Reformation, 1999, S. 101

772 Zitat aus dem „Unterricht der Visitatoren“: Sehling, Emil (Hg.): Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Bd. 1. Sachsen und Thüringen, nebst angrenzenden Gebieten. Hälfte 1., 1902, S. 152: „Denn Christus spricht [...], das man predigen sol in seinem namen, busse und vergebung der sünden. Aber viel itzund sagen allein von vergebung der sünde, und sagen nichts, oder wenig, von busse. So doch on busse keine vergebung der sunden ist. [...] Und so man die vergebung der sunden prediget on busse, folget, das die leute wenen, sie haben schon vergebung der sunden erlangt, und werden dadurch sicher und forchtlos.“ (e.Ü.)

strafen wird, die sie nicht halten [...]. Denn solche Exempel sind geschrieben [...], damit sie Gott fürchten lernen. [...] So sollen also die Leute zu Gottesfurcht, zu Buße und Reue gebracht und ermahnt und soll das selbstsichere, furchtlose Leben gestraft werden. [...] Und es sollen die Leute eifrig ermahnt werden, daß der Glaube nicht ohne ernsthafte und wahrhafte Reue und Erschrecken vor Gott sein kann.“⁷⁷³

Die lutherische „Predigt des Gesetzes“ besagt also, daß nur der Glaube rechtfertigt, aber daß der wahrhafte Glaube der Ergänzung durch Buße, Reue und gute Werke bedarf und daß, wo diese fehlen, kein wahrer Glaube vorhanden ist. Die „Predigt des Gesetzes“ im „Unterricht der Visitatoren“ scheint in der Tat die Rechtfertigungslehre Luthers, die Grundsätze des *sola fide, sola gratia* in einer Richtung hin zu überschreiten, wo das Wollen des Menschen, der menschliche Anteil am Heilsgeschehen wieder entscheidend wird. Die „Predigt des Gesetzes“ erscheint in diesem Sinne als unlutherisch, obwohl wir wissen, daß Luther sie mitformulierte. „Diese zwei sind die ersten Stücke des christlichen Lebens: Buße (oder Reue und Leid) und Glauben, wodurch wir Sündenvergebung erlangen und vor Gott gerecht werden. Und soll in uns beides wachsen und zunehmen. Das dritte Stück christlichen Lebens ist, gute Werke zu tun [...] Darum sollen abermals die Zehn Gebote fleißig gepredigt werden, in denen alle guten Werke enthalten sind.“⁷⁷⁴

Und weiter: „Die Buße wird auch zum Sakrament gezählt, [...]. Nun haben wir oben gezeigt, daß es vonnöten sei, Buße zu predigen und das furchtlose Wesen zu strafen, das jetzt in der Welt ist, und zum Teil aus falschem Verständnis des Glaubens kommt, daß ihnen alle Sünden vergeben wären. Dichten sich einen Glauben und meinen, sie seien rein. Dadurch werden sie frevelhaft und selbstsicher. [...] denn rechter Glaube kann nicht sein, wo nicht Reue ist und rechte Furcht und Erschrecken vor Gott. [...] Ein solches Urteil spricht Gott über diese Prediger, die die Leute trösten wollen und viel vom Glauben und der Sündenvergebung sagen, aber nichts von Buße, Gottesfurcht und Gottesgericht.“⁷⁷⁵ – „Also ist der erste Teil der Buße Reue und Leiden. Der andere Teil ist Glaube, daß die Sünden um Christus willen vergeben werden,

773 Zitat aus dem „Unterricht der Visitatoren“: Sehling, Emil (Hg.): Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Bd. 1. Sachsen und Thüringen, nebst angrenzenden Gebieten. Hälfte 1., 1902, S. 152 f.: „Darumb sollen sie [die Pfarrherrn und Prediger] die zehen gebot oft und vleissig predigen, und die auslegen und anzeigen, nicht allein die gebot, sondern auch, wie gott strafen wird, die so sie nicht halten [...] Denn solche exempel [der Gottesstrafe, des Gotteszornes in der Bibel] sind geschrieben [...], das sie gott lerneten fürchten. [...] Und sollen also die leute zur gottesforcht, zur busse und reu gereitzt und vermanet werden, und das sicher und forchtlos leben, gestraffet werden. [...] Und sollen die leute vleissig vermanen, das dieser glaube nicht könne sein on ernstliche und wahrhaftige reu und schrecken vor gott.“ (e.Ü.)

774 Zitat aus dem „Unterricht der Visitatoren“: Sehling, Emil (Hg.): Kirchenordnungen, Bd. 1. Sachsen u. Thüringen, Hälfte 1., 1902, S. 153 „Diese zwei sind die ersten stücke des christlichen lebens, busse oder reu und leid, und glauben, dadurch wir erlangen vergebung der sünde, und gerecht werden für gott, und sol in uns, beides wachsen und zunemen. Das dritte stück christlichen lebens ist, gute werk thun [...]. Darumb sollen abermals die zehen gebot vleissig gepredigt werden, darin denn alle gute werck verfasst sind.“ (e.Ü.)

775 Zitat aus dem „Unterricht der Visitatoren“: Sehling, Emil (Hg.): Kirchenordnungen, Bd. 1. Sachsen u. Thüringen, Hälfte 1., 1902, S. 161: „Die busse ist auch zum sacrament gezelet, [...]. Nu haben wir oben angezeigt, das von nöten sei, busse zu predigen, und das forchtlos wesen zu strafen, das itzund in der welt ist, und zum teil aus unrechtem verstand des glaubens kömpt, so sind ihnen alle sünde vergeben, tichten sie einen glauben, und meinen, sie seien rein. Dadurch werden sie frevel und sicher. [...] denn rechter glaub kan nicht sein, wo nicht reue ist, und rechte furcht und schrecken für gott. [...] Solch urteil spricht gott über diese prediger, so die leut wol trösten, und sagen viel vom glauben und vergebung der sunde, sagen aber nicht von busse, gottes forcht und gericht.“ (e.Ü.)

welcher Glaube guten Vorsatz wirkt. [...] Aber solcher Glaube, wie oft gesagt ist, kann nicht sein, wenn nicht zuvor Reue und Leiden ist. Denn Reue ohne Glauben, das ist die Reue Judas' und Sauls, das ist Verzweifelung. Gleich wie Glaube ohne Reue Vermessenheit und fleischliche Selbstsicherheit ist [...].⁷⁷⁶

Worin liegt nun der Sinn der „Predigt des Gesetzes“? Ihr Sinn liegt in der *Stärkung der Autorität der weltlichen Obrigkeit und der lutherischen Geistlichkeit*. Die „Predigt des Gesetzes“ wendet sich gegen das „furchtlose Wesen“, das die religiöse „Freiheit des Glaubens“ als politische und kirchliche Freiheit mißversteht und damit Widerstand gegen die Obrigkeit rechtfertigt. Das wird offen und deutlich ausgesprochen. Die „Predigt des Gesetzes“ ist sehr wesentlich auch eine politische Absicht. Die brisante politische, antiobrigkeitliche Deutung der „Freiheit des Glaubens“, die im Bauernkrieg eine große Rolle spielte, soll entkräftet werden. „Etliche reden auch unbescheiden von christlicher Freiheit, wodurch die Leute zum Teil meinen, sie sind also frei, daß sie keine Obrigkeit haben sollen, das sie fortan nicht geben sollen, was sie [der Obrigkeit] schuldig sind.“⁷⁷⁷ Eine ganz zentrale Forderung der „Predigt des Gesetzes“ ist die Forderung nach Gehorsam gegenüber der Obrigkeit, die als gottgewollt und als Gottes Ordnung bezeichnet wird.⁷⁷⁸ Die lutherische „Predigt des Gesetzes“ bezieht sich auf vielfache Weise auf den Bauernkrieg und das chiliastisch-sozialrevolutionäre Täuferturn.

Nehmen wir nun nochmals die signifikantesten Zitate aus Francks Vorwort zu seiner Übersetzung der „Diallage“ von 1528, worin er die Notwendigkeit der Bewahrung des Glaubens in („guten“) Werken und Gesetz (Einhaltung der Gebote) und seine Kritik des Mißbrauchs der lutherischen Heilslehre formuliert. Diese Zitate zeigen, wenn wir sie vergleichen, eine weitgehende Übereinstimmung mit der „Predigt des Gesetzes“ von Melanchthon. „Vor uns waren Werkheilige [d.h. die Katholiken] [...]. Jetzt sind wir Wortheilige und Maulchristen; sind uns so sicher, daß alles schon ausgefochten und nichts mehr zu tun ist. Obwohl das kein Glaube ist, dem nicht gute Früchte folgen.“⁷⁷⁹ – „Wir verhalten uns, als wäre schon Feierabend und als stünde es mit allen Dingen zu bester Zufriedenheit. Wir benehmen uns selbstsicher und stolz und führen ein Wohlleben; da gibt es kein Trauern, Kreutzigen, keine Einschränkung, kein Fasten, ja wir spotten über die, die das tun, so als ob das Evangelium selbst es verbieten würde. In der Summe, wir leben im Sauß nach

⁷⁷⁶ Zitat aus dem „Unterricht der Visitatoren“: Sehling, Emil (Hg.): Kirchenordnungen, Bd. 1. Sachsen u. Thüringen, Hälfte 1., 1902, S. 162: „Also ist das erste teil der busse, reu und leid. Das ander teil ist glauben, das die sunde umb Christus willen vergeben werden, welcher gleube wirket guten fürsatz. [...] Aber solcher glaube, wie oft gesagt ist, kan nicht sein, wo nicht vorhin reu und leid ist. Denn reu on glauben, ist Judas und Sauls reue, das ist, verzweifelung. Gleich wie glaube on reue vermessenheit und fleischliche sicherheit ist [...].“ (e.Ü.)

⁷⁷⁷ Zitat aus dem „Unterricht der Visitatoren“: Sehling, Emil (Hg.): Kirchenordnungen, Bd. 1. Sachsen u. Thüringen, Hälfte 1., 1902, S. 166: „Etliche reden auch unbescheiden von christlicher freiheit, dadurch die leute zum teil vermeinen, sie sind also frei, das sie keine öbrickeit sollen haben, das sie fürder nicht geben sollen, was sie schuldig sind.“ (e.Ü.)

⁷⁷⁸ Sehling, Emil (Hg.): Kirchenordnungen, Bd. 1. Sachsen u. Thüringen, Hälfte 1., 1902, S. 156 ff.

⁷⁷⁹ Franck, Sebastian: Diallage. In: Franck, Sebastian: Sämtliche Werke. Bd. 1, 1993, S. 7: „Vor vns waren werckheyligen [...] yetz sind wir wortheyligen vnd maul Christen/ so sicher/ als sey es schon außgefochten/ vnd haben nichts mer zuothuon/ so doch das kein glaub ist/ dem nit guot fruecht folgen [...].“ (eigene Übersetzung)

dem Gott des Bauchs [...].“⁷⁸⁰ – „Kein einziger Anspruch des göttlichen Gesetzes wird wegfallen, der nicht zuvor eingelöst worden ist.“⁷⁸¹ – „Wenn keine guten Werke dem Glauben folgen, so ist das ein sicheres Zeichen, daß Wort, Glaube und Geist nicht vorhanden sind.“⁷⁸² – „Diesem wilden, ungezähmten Volk sollen die Prediger das Gesetz ohne Abstriche vortragen, bis es müde und verzagt ist und Gnade begehrt.“⁷⁸³

Francks Konformität mit der lutherischen Kirchenführung von 1528 wird jedoch nicht nur am „Unterricht der Visitatoren“ sichtbar. Ebenso enthalten auch die „Nürnberger Visitationsartikel“ vom Juni/Juli 1528 die „Predigt des Gesetzes“. Dort heißt es gleichermaßen: „Daß man das hl. Evangelium nimmermehr mit Frucht und Nutzen predigen kann, wenn nicht vorher die Buße gepredigt wurde und im Werk ist.“ – „Daß ein guter Baum gute Früchte und ein schlechter Baum schlechte Früchte trägt. [...] Daß die guten Werke den Glauben bezeugen und unsere Berufung gewiß machen.“⁷⁸⁴

4.2.1.5 Der kirchlich konforme Schriftsteller: Franck als Propagandist

Wir haben die Übereinstimmung, d.h. die Konformität Francks mit seiner Kirche und Kirchenführung im Jahr 1528 festgestellt. Zum Abschluß dieses Kapitels stellen wir die Frage nach der *gesellschaftlichen Bedeutung der Konformität* Francks als Schriftsteller?

Die bei Franck für die „Diallage“ von 1528 festgestellte *Konformität* mit dem Luthertum bedeutet *gesellschaftlich*, daß er als Schriftsteller nur das *Sprachrohr* einer Kirche war, deren Entscheidungen er nur nachvollzog, er aber nicht selbst treffen oder beeinflussen konnte. Gesellschaftlich gesehen erfüllte er als Schriftsteller wie als Prädikant eine *institutionelle Funktion*, wobei seine Individualität sich auf die Optimierung dieser institutionellen Funktion beschränkte.

Wir berühren hier ein – für unsere Zwecke interessantes – allgemeines Phänomen von Gesellschaft, insofern häufig ein solcher *Rest des Individuellen* zur Optimierung einer vorgegebenen institutionellen Funktion mit „*Individualität*“ selbst *verwechselt* wird bzw. wo durch die Erzeugung des

780 Franck, Sebastian: Diallage. In: Franck, Sebastian: Sämtliche Werke. Bd. 1, 1993, S. 13: „Wir aber stellen vns eben als haben wir abgespinnen vnd sey alle sach zufriden/ sein sicher vnd stoltz/ leben wol/ da ist kein trauren/ creutzigen/ kein abbruch/ kein fasten/ ja wir spotten der selben/ gleich als obs das Euangelium verpiet. Summa/ leben im sauß nach dem Got des bauchs/ [...]“ (eigene, mehr sinngemäße Übersetzung)

781 Franck, Sebastian: Diallage. In: Franck, Sebastian: Sämtliche Werke. Bd. 1, 1993, S. 8: „Nit ein titel wirdt fallen vom gesetz / das nit volbracht muesse werden.“ (eigene, mehr sinngemäße Übersetzung)

782 Franck, Sebastian: Diallage. In: Franck, Sebastian: Sämtliche Werke. Bd. 1, 1993, S. 7: „Wo nun die werck nit volgen/ so ist es ein gewiß zeychen/ das kein wort/ kein glaub/ keyn geyst/ vorhanden ist [...]“ (e.Ü.)

783 Franck, Sebastian: Diallage. In: Franck, Sebastian: Sämtliche Werke. Bd. 1, 1993, S. 12: „Disem wildem vngzemptem volck sollen die prediger das gsetz treulich fuertragen/ bis sie muet vnd verzagt werden/ vnd gnad begeren.“ (e.Ü.)

784 Zitat aus den „Nürnberger 23 Lehrartikel“: Sehling, Emil (Hg.): Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Bd. 11. Bayern. Teil 1: Franken, 1961, S. 129 u. 131: „Das man das heilig euangelion nimmer mit frucht und nutz mog predigen, wo nicht vor die buß gepredigt und im werk ist.“ – „Das ein guter baum gute frucht und ein boser baum bose frucht trage. [...] Das die guten werk den glauben bezeugen und unsern beruf gewiß machen.“ (e.Ü.)

Anscheins, es ginge tatsächlich um Individualität (z.B. besondere „Leistungsfähigkeit“), die institutionelle Abhängigkeit und der übermächtige Zwang zur institutionellen Funktionalität dem persönlichen Bewußtsein (der Betroffenen) verborgen, sozusagen überspielt wird. Oder, wenn das Ideal der Individualität nicht oder nicht direkt von Bedeutung sein kann, sind es eben andre Ideale (etwa: „Teamfähigkeit“) oder beschworene soziale Gefahren, die die *soziale Identifikation* anreizen und die Wahrnehmung der *Kluft* zwischen dem Interesse der Institution und den (eigenen oder fremden) persönlichen Interessen ganz oder weitgehend *blockieren*, sozusagen überspielen und unbewußt machen oder halten. Das *Ideal* dient in diesen Fällen nur der *sozialen Identifikation* und der *Anpassung der sozialen Wahrnehmung und Selbstwahrnehmung*.

Der junge Franck verdankte seinen ersten Erfolg als Schriftsteller seiner *gesellschaftlichen Konformität* mit dem Luthertum. Er war zu dieser Zeit als lutherischer Schriftsteller – mit allem Aufklärungsmut und sehr nüchtern gesagt – nur *Propagandist* der lutherischen Kirche. Zwar bewies er sich und andren seine Befähigung zur Schriftstellerei, seine Kenntnis und Übereinstimmung mit den Schriften Luthers, der Bibel, den Kirchenvätern usw. Aber diese individuelle Leistung war doch nur die Ausfüllung einer gesellschaftlichen Funktion, nämlich der Propaganda für die Anpassung ans Luthertum.

Es deutet nichts darauf hin, daß Franck an der „Predigt des Gesetzes“, als er sie im Vorwort der „Diallage“ schriftstellerisch aufgriff, Anstoß genommen hätte. Es ist nicht zu erkennen, ob er sich der gesellschaftlichen Absichten und Folgen der „Predigt des Gesetzes“ bewußt war, nämlich der Tatsache, daß die „Predigt des Gesetzes“ die theologische Legitimierung religiösen und staatlichen Zwanges bedeutete. Denn mit der theologischen „Predigt des Gesetzes“ wurde die Verschärfung des staatlichen und kirchlichen Zwanges gegen jede *theologische, kirchliche und politische* Abweichung vom Luthertum eingeleitet. Die „Predigt des Gesetzes“ begleitete und rechtfertigte die Kirchenvisitationen, mit denen das Luthertum seine monopole, hierarchische und autoritäre Kirchenherrschaft seit 1527 mit staatlichem Zwang durchsetzte („corpus christianum“).⁷⁸⁵ Damit aber war Franck zu diesem Zeitpunkt *selbst* (wie jeder andre Funktionär in der lutherischen Reformationskirche) ein *Erfüllungsgehilfe* bei der Zerstörung des Prinzips der religiösen Individualität, d.h. der tatsächlichen Freiheit des persönlichen Glaubens, die er später als Theologe des Spiritualismus auf das entschiedenste verteidigen sollte.

785

Ernst Troeltsch hat die grundlegende Bedeutung des Prinzips des „corpus christianum“ für den Altprotestantismus hervorgehoben. Demnach wurden weltliche und geistliche Macht als eine sich ergänzende Einheit, eben als einheitlicher corpus angesehen, und zwar in dem intoleranten Sinne, daß jeder weltlichen Macht nur ein einheitlicher Kultus, eine einheitliche Religionsauffassung entsprechen darf. Damit war gesagt, daß in den lutherischen Territorien einzig das Luthertum, aber keine andre Religionsauffassung Geltung haben durfte. Die „Ausschließung, mindestens Entrechtung der Ungläubigen und der Irrgläubigen, die Intoleranz [gegenüber den Andersgläubigen war daher] selbstverständlich“. vgl. Troeltsch, Ernst: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, 1906, S. 21 sowie S. 16 u. S. 22 ff. (Klarerweise wurde auch im Katholizismus auf dem religiösen territorialen Monopol bestanden und die Vernichtung, Vertreibung, Ausschließung und Entrechtung religiöser Minderheiten durch den „weltlichen Arm“, also politisch durchgesetzt.)

Von diesen Ergebnissen unsrer Analyse der gesellschaftlichen Bedeutungen her erhält eine sensible und zutreffende Bemerkung von Alfred Hegler ihren Sinn: „Es ist wichtig zu wissen, daß er [Franck] den Standpunkt, den er später bekämpft hat [...] als Moment seiner eigenen inneren Entwicklung durcherlebt hat.“⁷⁸⁶ *Dasjene*, dessen Aufhebung das Hauptanliegen seines späteren Spiritualismus sein wird, tritt uns hier *an und in Franck selbst* entgegen, nämlich die *Gesellschaftlichkeit institutioneller Religiosität*.

Der „Standpunkt“, von dem Hegler nur in theologischer Hinsicht spricht, ist richtiger in seiner Doppelheit zu sehen, als ideeller (theologischer) und als gesellschaftlicher (einander in bestimmter Weise zur Einheit ergänzend) *zugleich*. Es ist nämlich nicht nur die Theologie, sondern die *Bereitschaft zur kirchlichen und gesellschaftlichen Konformität*, die Franck später als Bestandteil dieses „Standpunkts“ bekämpfte. Zuvor aber hat Franck diesen „Standpunkt“ mit sich und an sich selbst, als Moment seiner eigenen, persönlichen Entwicklung durcherlebt.

Diese seine eigne Bereitwilligkeit zur Konformität und Ausübung von religiösem Zwang (in seiner Übernahme der „Predigt des Gesetzes“ zum Ausdruck kommend) war ein *Schlüsselerlebnis* von Franck. Diese Annahme scheint dadurch plausibel, daß die Negation dieses „Standpunkts“ der umfassende Sinn, das zentrale Anliegen von Francks Spiritualismus werden sollte. Denn die Emphase von Francks Spiritualismus wird in der Entfaltung einer *radikal individualisierten Religiosität* liegen, für die der Gegensatz zur Institutionalität und Gesellschaftlichkeit von Religiosität und zum damit verbundenen *religiösen und sozialen Konformismus* konstitutiv und durchweg thematisch ist. Bis in die Einzelheiten des Spiritualismus ist dies, sehen wir später, nachvollziehbar.

4.2.2 Das zweite Werk: „Vom greulichen Laster der Trunkenheit“

Auf die Übersetzung der „Diallage“ des Andreas Althamer folgte als zweites Werk von Sebastian Franck eine „agitatorische Schimpfrede“⁷⁸⁷ gegen den übermäßigen Genuß von Alkohol. Das deutsch, also in der Volkssprache geschriebene Werk trägt den Titel: „Vonn dem grewlichen laster der trunckenheit“.⁷⁸⁸ Es ist eine evangelische Temperenz-, aber keine Abstinenzschrift.⁷⁸⁹ Franck hatte sie eigenständig verfaßt. Bereits der Humanismus hatte Literatur gegen den Alkoholmißbrauch hervorgebracht, allerdings meist in lateinischer Sprache. Franck war einer der ersten, die sich

⁷⁸⁶ Hegler, Alfred: Geist und Schrift bei Sebastian Franck, 1892, S. 47

⁷⁸⁷ Wollgast, Siegfried: Der deutsche Pantheismus im 16. Jahrhundert, 1972, S. 70

⁷⁸⁸ Übersetzt: „Vom greulichen Laster der Trunkenheit“. Der vollständige Titel wird im Literaturverzeichnis angegeben.

⁷⁸⁹ vgl. Franck, S.: Laster der Trunkenheit. In: derselbe: Sämtliche Werke. Bd. 1, 1993, S. 370 – „Zuviel ist ungesund, wenig getrunken ist gesund.“ usw.

des Themas in der Volkssprache annahmen. Eine Abhängigkeit Francks von älterer Literatur ist nicht erkennbar.⁷⁹⁰

In der Forschung herrschte seit Jahrzehnten die Annahme vor, daß Francks „Laster der Trunkenheit“ im Jahr 1528 erstmals *im Druck* erschienen war.⁷⁹¹ Jüngst wurde dies wieder bestritten, und als Jahr der Erstveröffentlichung 1531 behauptet, da keine Ausgabe aus dem Jahr 1528 existiert bzw. erhalten ist.⁷⁹² Die editorische Diskussion ist damit aber nicht abgeschlossen.⁷⁹³ Eine Handschrift bzw. das handschriftliche Original wurde bisher nicht aufgefunden. Francks „Laster der Trunkenheit“ ist zu seinen Lebzeiten und auch später im 16. und 17. Jahrhundert sehr häufig in Druck gegangen, und zwar nicht nur in hochdeutscher, sondern auch in niederdeutscher, niederländischer und in tschechischer Sprache. Allein aus Francks Lebzeiten sind 17 Druckausgaben bekannt.⁷⁹⁴

Das *Entstehungsjahr* oder das Jahr der Fertigstellung des „Lasters der Trunkenheit“ dürfte aber 1528 gewesen sein. Dies ist die allgemeine Auffassung in der Forschung, für die *Inhalt und Sinn* dieser Schrift im Vergleich zu den andren Werken Francks sprechen.⁷⁹⁵ So enthält z.B. Francks „Laster der Trunkenheit“ die signifikante Forderung nach dem kirchlichen Gemeindebann. Den Gemeindebann hat Sebastian Franck jedoch in seinen spiritualistischen Werken, und zwar erstmals im Jahr 1530, entschieden zurückgewiesen. Ferner stehen Francks Werke aus dem Jahr 1529 nach Standpunkt und Duktus dem „Laster der Trunkenheit“ weniger nahe als die „Diallage“. Daher ist auf das Entstehungsjahr 1528 (ev. mit Vorlauf in 1527) mit großer Wahrscheinlichkeit zu schließen.

Außerdem spricht für diese Datierung der Entstehung die Angabe am Schluß des Vorworts, in „Gustenfelden“ verfaßt worden zu sein. Franck arbeitete im Dorf Gustenfelden als lutherischer Prädikant im Dienste Nürnbergs. Wahrscheinlich im Herbst 1528 zog er sich von der lutherischen Kirche zurück, um zunächst als freier Schriftsteller in Nürnberg zu leben.

790 vgl. Teufel, Eberhard: „Landräumig“, 1954, S. 30, Fußnote 24

791 seit Friedrich Latendorfs Untersuchung aus dem Jahr 1876; vgl. Latendorf, Friedrich (Hg.): Sebastian Franck's erste namenlose Sprichwörtersammlung mit Erläuterungen und cultur- und literargeschichtlichen Beilagen herausgegeben, 1876; zur Datierung des „Lasters der Trunkenheit“ siehe dort: S. 358 ff.

792 Peter Klaus Knauer (Verantwortlicher für die Textredaktion der bisher erschienen Bände der Kritischen Ausgabe der Sämtlichen Werke von Sebastian Franck) war bei seinen Forschungen zur Edition der Frühschriften zu dem Ergebnis gekommen: „Die kritische Sichtung der Überlieferung sowie Umfragen bei den Bibliotheken führten zu dem Ergebnis, daß kein Laster-Druck aus dem Jahr 1528 existiert.“ s. Knauer, Peter Klaus: Nachwort der Textredaktion. In: Franck, Sebastian: Sämtliche Werke. Bd. 1, 1993, S. 503

793 „Die schwierige Frage, wann die Schrift erstmals gedruckt worden sei, [...] kann nicht abschließend gelöst werden, sie muß offen bleiben.“ (Franck, Sebastian: Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe mit Kommentar. Bd. 1: Frühe Schriften. Kommentar. Von Christoph Dejung. Hg. von Hans-Gert Roloff. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2005, S. 548 f.) Christoph Dejung weist u.a. zurecht darauf hin, daß Alfred Hegler (1892) von einer Druckausgabe des Jahres 1528 sprach, die ihm vorgelegen haben soll. Es ist „möglich, daß frühere Auflagen verloren sind“. (ebenda, S. 549)

794 vgl. Knauer, Peter Klaus: Nachwort der Textredaktion. In: Franck, Sebastian: Sämtliche Werke. Bd. 1, 1993, S. 504 f. sowie S. 532

795 Christoph Dejung entwickelt fünf denkbare Szenarien, wann Francks „Laster der Trunkenheit“ entstanden sein könnte. Entscheidend ist aber auch für ihn die zeitliche Zuordnung aufgrund der Inhalte der Schrift. („Der Inhalt wird entscheiden müssen.“, Kommentarband Frühschriften, 2005, S. 550) Auch er präferiert die Annahme einer Entstehung vor 1529. (vgl. Franck, Sebastian: Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe mit Kommentar. Bd. 1: Frühe Schriften. Kommentar. Von Christoph Dejung. Hg. von Hans-Gert Roloff. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2005, insb. S. 498, aber auch: S. 307, 507, 553, 559, 560, 573, 575)

Demnach ist das „Laster der Trunkenheit“ vor dem Herbst 1528 entstanden, als Franck noch, in seiner Tätigkeit als Prädikant, in Gustenfelden war. Für die Tatsache, daß Franck als Verfasser noch Prädikant gewesen war, spricht weiter, daß das „Laster der Trunkenheit“ einen *lutherischen* Standpunkt einnimmt. Dies läßt sich zeigen, wenn wir, wie schon bei der „Diallage“, wiederum quellenkritisch die lutherische Kirchengeschichte in Betracht ziehen.

4.2.2.1 Der „Trinker“ gebiert den „Verbrecher“

Francks „Laster der Trunkenheit“ ist eine theologische Moralschrift. Es hat eine agitatorische und manipulative Struktur. Schädigende Wirkungen der „Trunkenheit“ (zum kleineren Teil der „Völlerei“) werden beschrieben. Die Vielzahl der behaupteten Zusammenhänge überwältigt den Leser. Religiös gesehen verursacht „Trunkenheit“ den Verlust der Seele und Abgötterei. Gesundheitlich: Krankheit und frühzeitigen Tod. Gesellschaftlich aber: Armut, Müßiggang, Arbeitsunwilligkeit, Unordentlichkeit, Leichtfertigkeit, Unkeuschheit, Geilheit, Mord, Diebstahl und Geiz. Ferner außerdem aber: Krieg, wirtschaftliche Ausbeutung der Untertanen, Landsknechtswesen, Bauernkrieg und Insubordination. An dieser *Totalisierung der Folgen* der „Trunkenheit“ wird der *ideologische oder manipulative* Charakter des „Lasters der Trunkenheit“ bereits deutlich.

Das Ziel von Francks Schrift ist nicht, praktische Lösungen zu finden. Ihr Ziel ist soziale Disziplinierung. Fakten werden vermischt und abstrakt übertrieben. Überhaupt werden die gesellschaftlichen Probleme in moralische Probleme gewandelt, ja, in *ein* zentrales, ursächliches Problem, das *moralisch* aufgefaßt wird: Alkoholismus und Alkoholgenuß. *Moralisch* in dem mehrfachen Sinn: daß der Verzicht als das für alle Normale gedacht wird; daß die Lösung in der Anpassung an „eine Normalität“ gesehen wird; daß die Probleme auf eine rein personale Lösungs- und Betrachtungsebene projiziert werden und die Anpassung abstrakt und unterschiedslos als von jedem Individuum willentlich entscheidbar gedacht wird; daß diese Fähigkeit oder Bereitschaft in eine rigorose dichotome Wertung von Gut und Böse hineingezogen wird, die als höhere oder geringere soziale Wertigkeit aufs Individuum zurückfällt, und zwar umsomehr, als suggeriert wird, daß von der personalen *Verhaltensnormalität* die Beendigung aller gesellschaftlichen Mißstände und menschlichen Leids abhängt. *Der Trinker gebiert*, nach dieser Logik, *den Verbrecher*; er ist bereits der Verbrecher, – der Verbrecher an Gott, an seiner eigenen Seele, an seinem eigenen Körper und an der Gesellschaft.

4.2.2.2 Die Predigt der „Laster“ als Bestandteil der „Predigt des Gesetzes“

Wie schon für die „Diallage“ stellt sich auch für das „Laster der Trunkenheit“ die Frage, *welches Verhältnis zum Luthertum* darin zum Ausdruck kommt. Nach Eberhard Teufel hat Franck im „Laster der

Trunkenheit“ in besonderem Maße auf Luthers „Sermon von dem hl. hochwürdigen Sakrament der Taufe“ von 1519 zurückgegriffen. Auch die schärfsten asketischen Äußerungen Francks seien aus jener Schrift Luthers zu belegen.⁷⁹⁶ Eine gegensätzliche Meinung vertritt z.B. Christoph Dejung in „Wahrheit und Häresie“ (1980). Dejung nimmt dort die Forderung nach dem Kirchenbann, die Francks „Laster der Trunkenheit“ enthält, als Indiz, Franck als täuferisch beeinflusst anzusehen, weil „die Forderung des Bannes [...] zum Allgemeingut täuferisch-spiritualistischer Kritik an den evangelischen Landeskirchen gehört“.⁷⁹⁷

Hingegen hatte schon E. Teufel darauf hingewiesen, daß die Forderung nach Einführung des Kirchenbanns damals auch im Luthertum anzutreffen war. Auch Christoph Dejung hat zuletzt (2005) die Forderung des Kirchenbanns nicht mehr nur täuferisch, sondern außerdem als eine besondere Obsession der Nürnberger Kirche um Andreas Osiander hingestellt.⁷⁹⁸ Tatsächlich aber war die Forderung des Kirchenbanns bereits 1527 und 1528 eine *allgemeine* Forderung *im Luthertum*, die sich in den Dokumenten zur Kirchenordnung Kursachsens, Nürnbergs und der Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach-Kulmbach nachweisen läßt. Sie war Bestandteil der nach dem Bauernkrieg begonnenen Restauration eines autoritären Kirchenwesens im Luthertum und hatte ihre theologische Begründung in der „Predigt des Gesetzes“.

Dabei ist zu unterscheiden zwischen dem „kleinen“ und dem „großen“ Gemeinde- bzw. Kirchenbann. Der „kleine“ Gemeindebann bedeutete den Ausschluß vom Abendmahl (bei Zulassung zum sonstigen Kirchenleben), der „große“ Gemeindebann hingegen den vollkommenen Ausschluß aus der Kirchengemeinde. Der „große Bann“ wurde in zwei ähnlichen Formen diskutiert, nämlich (1.) als der komplette Ausschluß vom kirchlichen Leben bei sozialer Meidung des Gebannten und (2.) als kompletter Ausschluß vom kirchlichen Leben und Verbannung aus dem Territorium der Gemeinde, d.h. mit Verlust des Bleiberechts, des Berufsrechts und von Besitz und Vermögen. Der „große Bann“ verfügte mit dem Kirchenausschuß also zugleich den sozialen, „bürgerlichen Tod“ des Gebannten.

Im „Unterricht der Visitatoren“ von Melancthon aus dem Jahr 1528 wird ausdrücklich der „*kleine Gemeindebann*“ gefordert. „Es were auch gut, das man die strafe des rechten und christlichen banns [...] nicht ganz liese abgehen. Darümb, welche in öffentlichen lastern, als ehebruch, teglicher füllerei, und der gleichen liegen, und davon nicht lassen wollen, sollen nicht zu dem heiligen sacrament zugelassen werden.“ Jenen, denen aus moralischen Gründen das Sakrament vorenthalten werden soll, soll aber das Recht zum Besuch der Predigt nicht genommen werden. „Es mügen auch die verbante wol in die

⁷⁹⁶ vgl. Teufel, Eberhard: „Landräumig“, 1954, S. 30

⁷⁹⁷ Dejung, Christoph: Wahrheit und Häresie, 1980, S. 115

⁷⁹⁸ Franck, Sebastian: Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe mit Kommentar. Bd. 1: Frühe Schriften. Kommentar. Von Christoph Dejung. Hg. von Hans-Gert Roloff. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2005, S. 561 f.

predigt gehen, denn lesst man doch auch die jüden und heiden in die predigt gehen.“⁷⁹⁹

Der Gebrauch des „kleinen“ Kirchenbanns bei „unsittlichem“ Lebenswandel (im vorletzten Zitat enthalten) wird im „Unterricht der Visitatoren“ noch an einer weiteren Stelle verlangt: „Darümb sollen auch die nicht zum sacrament gelassen werden, so in öffentlichen sünden, ehebruch, füllerei, und dergleichen ligen, und davon nicht ablassen.“⁸⁰⁰ Demnach enthält der für die lutherische Kirchengeschichte nach dem Bauernkrieg so bedeutende „Unterricht der Visitatoren“ nicht nur die Forderung des Kirchenbanns, sondern auch die Verbindung von Kirchenbannforderung und moralisch-religiöser Verwerfung der „Laster“ „unsittlichen“ Lebenswandels. Genau dies aber sind die *charakteristischen Inhalte* von Francks „Laster der Trunkenheit“. Das „Laster der Trunkenheit“ Francks entspricht daher sehr genau dem Standpunkt der lutherischen Kirche im Jahr 1528.

Die Kritik der „Laster“ ist also gleichermaßen *ein Bestandteil der „Predigt des Gesetzes“*. Bereits der Anfang des 2. Kapitels des „Unterrichts der Visitatoren“ (das Kapitel „Von den zehen geboten“, das die Notwendigkeit der Gottesfurcht, Buße und der guten Werke neben dem Glauben darlegt) betont den „unsittlichen Lebenswandel“ als ein religiöses und kirchliches Problem, das die „Predigt des Gesetzes“ notwendig macht. Der „Unterricht“ ruft die lutherischen Prediger auf, gegen den „unsittlichen Lebenswandel“ zu predigen (und zu schreiben), und zwar in der Form, daß *Angst vor den Strafen Gottes gelehrt und eingeflößt wird*. Die „Laster“ sollen (stärker) „angstbesetzt“ werden. „So sollen sie auch etliche besondere *laster, als ehebruch, seuferei, neid und hass*, strafen und *anzeigen, wie gott die selben gestraft hat*, damit er anzeigt, das er on zweifel nach diesem leben viel herter strafen wird, wo sie sich hie nie bessern. Und so sollen also die leute zur gottesforcht, zur busse und reu gereitzt und vermanet werden, und das sicher und forchtlos leben, gestrafet werden. [...] Und sollen die leute vleissig vermanen, das dieser glaube nicht könne sein on ernstliche und warhaftige reu und schrecken für gott, [...]“⁸⁰¹

Von hier aus gesehen ist es nun ganz deutlich, daß Franck im „Laster der Trunkenheit“ vom Jahr 1528 dem damaligen Programm der „Predigt des Gesetzes“ folgte. Seine drastischen Schilderungen der zahllos-fürchterlichen Folgen der „Trunksucht“ (und „Völlerei“) sind die Umsetzung dessen, was der „Unterricht der Visitatoren“ forderte: die Schrecken und Strafen der „Laster“, die grausigen Folgen der Sünde zur Gottesfurcht aufzutürmen. Franck erweist sich im „Laster der Trunkenheit“ als begabter Schriftsteller, der die theologischen Forderungen seiner Kirche und Zeit auf eloquente Weise propagierte.

Es ist allerdings zu fragen, ob diese „Moralkritik“ tatsächlich den „sittlichen Verhältnissen“, d.h. dem Ausmaß der „Unsittlichkeit“ in der sozialen Realität

⁷⁹⁹ Sehling, Emil (Hg.): Kirchenordnungen, Bd. 1. Sachsen u. Thüringen, Hälfte 1., 1902, S. 170

⁸⁰⁰ Sehling, Emil (Hg.): Kirchenordnungen, Bd. 1. Sachsen u. Thüringen, Hälfte 1., 1902, S. 160

⁸⁰¹ Sehling, Emil (Hg.): Kirchenordnungen, Bd. 1. Sachsen u. Thüringen, Hälfte 1., 1902, S. 152 f.

entsprach, oder ob sie nicht vielmehr (bewußt oder unbewußt) die Funktion einer Ablenkung der sozialen Wahrnehmung von politischen, kirchlichen und theologischen Themen hatte? Es wäre, anders gesagt, zu untersuchen, ob nicht die „Trunksucht“ (bewußt oder weniger bewußt) zum Ersatzproblem stilisiert wurde, um die *rein religiöse* Integration in die neue Lutherkirche und die sich neu fixierenden gesellschaftlichen Verhältnisse durch eine *sekundäre moralische* Integration zu unterstützen. Wie schon das Täuferum in den lutherischen Territorien zur angsterfüllenden sozialen Bedrohung hochstilisiert und übersteigert wurde, die – wie ich in einem früheren Kapitel darlegte – in keinem rechten Verhältnis zum Ausmaß der Verbreitung des Täuferums stand, so läßt sich auch hier vermuten, daß das Problem der „öffentlichen Laster“ weniger der sozialen Realität entsprach als vielmehr ein eingängiges Thema bot, um die Aktualisierung psychischer Ängste zu erreichen (und zugleich zu projizieren).

Auf diese gesellschaftliche Dialektik „konstruierter sozialer Bedrohung“ komme ich im nächsten Kapitel in zwar nur fragmentarischer, aber systematisch-theoretischer Reflexion zurück. Dies ist für uns von Interesse, da die spiritualistische Theologie Francks, die er nach seiner Abwendung vom Luthertum (im Herbst 1528) entwickelte, Ansichten enthält, die diese Szenarien sozialer Bedrohung als *manipulative Funktionen* der sozialen Disziplinierung und Integration und der Durchsetzung von politischer und kirchlicher Herrschaft und Macht erscheinen lassen. Die *Scheinbarkeit gesellschaftlicher Ideale* (darunter negativer Ideale, die als soziale Bedrohungen gemünzt sind) ist ein Hauptthema des späteren Spiritualismus Francks, das, wenn nicht theologisch, so doch politologisch zu interessieren hat.

Kehren wir zur unmittelbaren Betrachtung des „Lasters der Trunkenheit“ von Sebastian Franck zurück. Die darin beherrschenden Themen der Strafen Gottes für „unsittliches Leben“, der Veranschaulichung des strafenden Gottes und der Aufwertung des religiösen „Gesetzes“ neben dem Glauben entsprechen vollständig der „Predigt des Gesetzes“, die Melanchthons „Unterricht der Visitatoren“ im Jahr 1528 nachdrücklich forderte. Daß das Problem der „Unsittlichkeit“ kein singuläres oder nur persönliches Thema Melanchthons war (ohnedies nicht, da der „Unterricht“ von mehreren führenden lutherischen Theologen, darunter Luther selbst, sorgfältig vorbereitet und diskutiert worden war), sondern das Luthertum nach dem Bauernkrieg allgemein zu durchdringen begann, belegt ein weiteres wichtiges Dokument aus dem Jahr 1527.

Die für die lutherische Kirchenrestauration ebenso maßgebliche „Instruction und befehl dorauf die visitatores abgefertiget sein. Vom 16. Juni 1527“⁸⁰², die im Namen des sächsischen Kurfürsten erlassen wurde, endet mit einem Abschnitt über die „öffentlichen Laster und ihre Bestrafung“. Die vom Kurfürsten entsandten Visitatoren, heißt es da, sollen die Amtleute, Stadträte und Adeligen „mit Fleiß dazu ermahnen“, „unchristliches“ Verhalten bei den Untertanen nicht ungestraft zu lassen. Nicht nur Mord und Totschlag sollen

⁸⁰² abgedruckt in: Sehling, Emil (Hg.): Kirchenordnungen, Bd. 1. Sachsen u. Thüringen, Hälfte 1., 1902, S. 142 ff.

konsequent bestraft werden, sondern auch leichtfertiges Schwören und Mißbrauch des Gottesnamens. Ebenso aber Völlerei, Sauferei, Geldspiel, Müßiggang, Debattieren im Wirtshaus über Religion, sodann Ehebruch, Prostitution und außereheliche Sexualität, insbesondere das Schwängern unverheirateter junger Frauen. Statt dieses „Müßiggangs“ sollen die Untertanen zu Arbeit, zur Berufsarbeit angehalten werden.

„Auch die sachen strafen die unter den christen nit zgedulden [...]. Item fullerei sauferei spil und musigang item so in wein ader bier und trinkheusern von den sachen den glauben berurent schimpflich ader sunst leichtfertig gehandelt und gezankt wirdet. [...] Item [...] offentliche ehebrecherei, hurerei, junckfrau schwechen [...] und in sonderheit [...] den vorberurten müssigang [...] nit zgedulden, sundern das dieselbigen, und sonderlich die nit darnach beerbet, vormanth werden, zuarbeiten ader sich aus dem ampt, stat, flecken und dorf zuthuen [...]“⁸⁰³ Das Verbot des Müßiggangs gilt interessanterweise nicht allgemein für jeden, sondern nur oder streng nur für jene, die ohne (ererbtes) Vermögen sind. Unerlaubter Müßiggang (darunter das „Laster der Trunkenheit“) soll mit dem Verlust des Bleiberechts und mit Vertreibung sanktioniert werden.

4.2.2.3 Die lutherische Forderung des „Kirchenbanns“

Weiter oben hatten wir festgestellt, daß die Forderung nach dem Kirchen- bzw. Gemeindebann, die Francks „Laster der Trunkenheit“ enthält, auch in Melanchthons „Unterricht der Visitatoren“ (1528) ausdrücklich erhoben wird. Daher läßt sich diese Forderung *nicht* als Indiz einer täuferischen Gesinnung Francks deuten. Die Forderung nach dem „kleinen“ Kirchenbann findet sich außerdem in den lutherischen Kirchendokumenten Nürnbergs und der Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach des Jahres 1528. So heißt es in den „Nürnberger 23 Lehrartikeln“, die von den lutherischen Theologen Nürnbergs zur Durchführung der Kirchenvisitation formuliert worden waren, im Abschnitt „Vom christlichen Bann“: „1. Das der bann nicht allein von der sunder wegen sei aufgesetzt, sonder auch von der wegen, die ine brauchen. 2. Das sich die frembder sunde tailhaftig machen, die den bann von Christo empfangen haben und, do es not ist, nit brauchen.“⁸⁰⁴ Gottfried Seebaß hat angeführt, daß Andreas Osiander, der damals führende lutherische Theologe Nürnbergs, diesen Abschnitt formulierte.⁸⁰⁵ Und im Entwurf zur brandenburgisch-nürnbergischen Kirchenordnung aus dem Jahr 1528 gibt es eigenes Kapitel „Vom evangelischen Bann“. Darin wird den Visitatoren (und Superintendenten) das Recht zur Verhängung des Kirchenbannes zugestanden, mit jedoch dem einschränkenden Regularium, daß die Zuständigkeit für solche Fälle und Entscheidungen zuerst bei der „weltlichen Obrigkeit“ liegt und nur

⁸⁰³ Sehling, Emil (Hg.): Kirchenordnungen, Bd. 1. Sachsen u. Thüringen, Hälfte 1., 1902, S. 147

⁸⁰⁴ Sehling, Emil (Hg.): Kirchenordnungen, Bd. 1. Sachsen u. Thüringen, Hälfte 1., 1902, S. 132

⁸⁰⁵ vgl. Seebass, Gottfried: Das reformatorische Werk des Andreas Osiander, 1967, S. 237

bei Nachlässigkeit der weltlichen Gerichte oder bei Wirkungslosigkeit des Eingreifens der weltliche Gerichte der Kirchenbann den Predigern zusteht.⁸⁰⁶

Damit ist der Nachweis geführt, daß die Forderung nach dem Kirchen- bzw. Gemeindebann bereits in den Jahren 1527 und 1528 sich auch im Luthertum durchgesetzt hatte. Der *Gemeindebann* ist also zu dieser Zeit, nochmals gesagt, *kein signifikantes Indiz für das Täufertum*. Bannforderung und Bannpraxis finden sich damals bereits genauso im Luthertum.

In der Franck-Forschung war Eberhard Teufel zum gleichen Ergebnis gekommen. Er hatte zum Beleg aber nur auf den Entwurf der gemeinsamen Kirchenordnung Nürnbergs und der Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach aus dem Jahr 1528 verwiesen. Der geistliche Kirchenbann, den die lutherischen Theologen als Mittel der Kirchenzucht in diesem Entwurf der Kirchenordnung vorsahen, stieß jedoch auf Ablehnung beim Nürnberger Stadtrat und beim Markgrafen. Diese befürchteten, daß ein Kirchenbann, der von Geistlichen verhängt und entschieden wird, die gesellschaftliche Vorrangstellung der weltlich-politischen Herrschaft gefährden könnte. Die lutherischen Theologen konnten sich daher schließlich mit ihrer Forderung eines Kirchenbannrechts der Geistlichen hier nicht durchsetzen. Das Mittel des Kirchenbanns wurde damit aber nicht verworfen, sondern kam in die Entscheidungsgewalt der „weltlichen“ Herrschaft.

Im Jahr 1528, als Francks „Laster der Trunkenheit“ entstand, waren die Verhandlungen der lutherischen Theologen mit dem Stadtrat Nürnbergs und dem markgräflichen Hof zum Thema des geistlichen Kirchenbanns noch nicht endgültig entschieden. Eberhard Teufel hat daher die Vermutung ausgesprochen, daß es „sehr wohl möglich ist, daß Franck in seiner Schrift von 1528 auf die damals schon schwebenden Verhandlungen einwirken wollte, indem er gegen Trunksüchtige und andere grobe Sünder den Bann forderte.“⁸⁰⁷

Tatsächlich bestand in den Reformationsjahren auf Seiten der politisch-weltlichen Herrschaft ein geschärftes Bewußtsein, theokratische Tendenzen der Reformationsbewegung abzuwenden. Dies belegt der Schriftverkehr zwischen evangelischen Reichsstädten Süddeutschlands, wo Erfahrungen und Überlegungen zu Formen politischer Kontrolle der reformatorischen Geistlichkeit ausgetauscht wurden.⁸⁰⁸ Die politische Herrschaft wachte sehr genau über die Unantastbarkeit ihrer „*oberkait*“, d.h. ihrer gesellschaftlichen Vorherrschaft gegenüber den kirchlichen und religiösen Kräften der Reformationsbewegung. Ein Beispiel ist die freie Reichsstadt Ulm, deren reformatorische Geistlichkeit zunächst mehr zwinglianisch, seit Ende der 1520er-Jahre lutherisch orientiert war. Das Patriziat, das in Ulm die politische Herrschaft kontrollierte, blockierte auch hier bewußt die Einführung des geistlichen Kirchenbanns, weil es darin ein theokratisches Vormachtstreben

⁸⁰⁶ vgl. Sehling, Emil (Hg.): Kirchenordnungen. Bd. 11. Bayern. Teil 1: Franken, 1961, S. 138

⁸⁰⁷ Teufel, Eberhard: „Landräumig“, 1954, S. 32

⁸⁰⁸ vgl. Hayden-Roy, Patrick: Sebastian Franck and the Reformation in Ulm: Heterodoxy, Tolerance and the Struggle for Reform. In: Wollgast, Siegfried (Hg.): Beiträge zum 500. Geburtstag von Sebastian Franck : (1499 - 1542). 1999, S. 138

nach dem Muster des italienischen Mönchs Girolamo Savonarola wahrnahm oder wahrzunehmen vorgab, der 1494 in Florenz eine Republik auf theokratischer Grundlage durchgesetzt hatte.⁸⁰⁹ „The attempts of the pastors to institute the ban raised in the minds of the patriciate images of a Savonarolan priesthood [...]“⁸¹⁰ Überdies zeigt das Beispiel Ulms ein weiteres Mal, daß die Forderung nach dem geistlichen Kirchenbann im Luthertum allgemein vertreten worden war.

Es ist, wie schon dargelegt, zwischen „kleinem“ und „großem“ Gemeinde- bzw. Kirchenbann zu unterscheiden. Der „kleine“ Bann beschränkt sich auf den Ausschluß vom Abendmahl. Der „große“ Bann sieht den Ausschluß aus Kirche und Gemeinde vor. Der Ausschluß aus der Gemeinde kann bedeuten, daß jeder soziale Umgang mit dem Gebannten vermieden wird oder daß der Gebannte das Bleiberecht verliert und das Territorium der Gemeinde verlassen muß, also verbannt und vertrieben (ausgewiesen) wird. In Francks „Laster der Trunkenheit“ bleibt demgegenüber die Forderung nach dem Kirchenbann *ungenau*. Der Ausschluß vom Abendmahl (im „Unterricht der Visitatoren“ ausdrücklich festgehalten) wird als Bannform angesprochen. Andere Formulierungen bei Franck scheinen hingegen den „großen Bann“ anzumahnen, und zwar in den beiden Varianten der sozialen Meidung als auch der Vertreibung.⁸¹¹ Franck äußerte sich also vieldeutig und vage. Es ist denkbar, daß er der lutherischen Kirchenbannforderung als theologischer Schriftsteller nur *allgemein* Ausdruck geben wollte. Ebenso aber, daß der Widerstand seitens der politischen Herrschaft eine konkrete Festlegung verhinderte oder nicht opportun erscheinen ließ.

Aber dieser Sachverhalt hat noch eine andre Seite, die leicht zu übersehen ist. Sie wird sichtbar, wenn wir thematisch übergreifen und die Diskussionen der Kirchenordnung im Licht der Täuferverfolgung betrachten. Es ist bemerkenswert, daß der 1528 veröffentlichte „Unterricht der Visitatoren“ von Melancthon direkt und ausdrücklich *nur den „kleinen Kirchenbann“*, den Ausschluß vom Abendmahl, fordert. Der „kleine Bann“ soll diejenigen maßregeln, die „öffentliche Sünden“ begehen, also Ehebruch, Völlerei, Trunksucht usw. „Darümb sollen auch die nicht zum sacrament gelassen werden, so in öffentlichen sünden, ehebruch, füllerei, und dergleichen ligen, und davon nicht ablassen.“⁸¹²

Dieses Bannrecht wurde in Melancthons „Unterricht der Visitatoren“, da sich Kursachsen dem nicht verweigerte, dahingehend konkretisiert, daß den Priestern Recht und Pflicht zur Feststellung der Eignung zum Abendmahl übertragen wurde. Es wurde zur Pflicht jedes Kirchenmitglieds, in einem persönlichen Gespräch mit dem zuständigen Priester seine Eignung zum

⁸⁰⁹ Girolamo Savonarola: geb. 1452, italienischer Dominikaner, 1498 auf päpstliche Veranlassung als Ketzer in Florenz verbrannt.

⁸¹⁰ Hayden-Roy, Patrick: Sebastian Franck and the Reformation in Ulm. In: Wollgast, Siegfried (Hg.): Beiträge zum 500. Geburtstag von Sebastian Franck. 1999, S. 136

⁸¹¹ die betreffenden Stellen vgl.: Franck, S.: Laster der Trunkenheit. In: derselbe: Sämtliche Werke. Bd. 1, 1993, S. 366, 367 und 369

⁸¹² Sehling, Emil (Hg.): Kirchenordnungen, Bd. 1. Sachsen u. Thüringen, Hälfte 1., 1902, S. 160 u. S. 170

Abendmahl prüfen zu lassen. Dieses Vorgespräch zur Zulassung wurde als „Beichte“ bezeichnet.⁸¹³ Die Kirchenvisitation wurde so zur dauerhaften, festen Institution. Damit war ein geschlossener Mechanismus der Prüfung der Gemeindemitglieder geschaffen, dem sich niemand entziehen konnte. Denn die Entziehung von dieser Pflicht wurde automatisch als Ablehnung der Kirche, des Luthertums und der politischen Herrschaft gedeutet. Beim Bannrecht ging es also wohl um die „öffentlichen Laster“. Aber, durch diese moralische Thematik fast verdeckt, genauso sehr um das Auffinden von Gegnern des Luthertums. „Zum andern, sol niemand zu dem sacrament gelassen werden, er sei denn vorhin bei dem pfarrherr gewesen, der sol hören, *ob er vom sacrament recht unterrichtet sei*, ob er auch sonst rats bedürfe etc.“⁸¹⁴ Offen wird hier die Prüfung der Tauf- und Sakramentslehre, in der sich das Luthertum von Täufern, Zwinglianern, Radikalreformatoren und Katholiken signifikant unterschied, als Aufgabe der „Beichte“ genannt.

Insgesamt ist der „Unterricht der Visitatoren“ vorsichtig, d.h. „mit grösster Mässigung abgefasst“⁸¹⁵. Vor allem blieb im „Unterricht“ unausgesprochen (oder nur sehr vage angedeutet), daß dogmatische Abweichungen von der lutherischen Glaubenslehre mit Strafen sanktioniert wurden und werden sollten. So fehlt darin jeder Hinweis, daß der „große Kirchenbann“ zu dieser Zeit *schon längst* gegen Zwinglianer und Täufer *angewandt wurde*, wie ich in den früheren Kapiteln über die Verfolgung der Täufer, Zwinglianer und Anhänger Karlstadts und Müntzers bereits ausführlich darlegte.

Der „große Kirchenbann“, der die Entrechtung und Vertreibung von reformatorisch Andersgläubigen vorsah, war in den lutherischen Territorien *in gesonderten Mandaten* (seit 1524) *festgelegt* worden. Er erschien aber hier nicht als geistliches Recht und daher nicht als „großer Kirchenbann“, da die Täufer und Zwinglianer unter dem Strafvorwurf des „politischen Aufruhrs“ *des Landes verwiesen* wurden. Da politischer Aufruhr rechtlich als weltliche Angelegenheit galt, war demnach hierfür allein die weltliche Herrschaft als Ankläger und Richter zuständig. Das Luthertum vermied den Rechtsvorwurf des Ketzertums, um sich selbst vor dem Ketzervorwurf der katholischen Kirche zu schützen.

Faktisch, der Sache nach aber wurde *schon vor 1528* auch der „große Kirchenbann“ in den lutherischen Territorien ausgeübt. Vor allem Anhänger der radikalreformatorischen bzw. täuferischen Lehren wurden entrechtet und des Landes verwiesen (oder eingekerkert oder hingerichtet).⁸¹⁶ Es mag also auch dies ein wichtiger Grund gewesen sein, warum sich Sebastian Franck im „Laster der Trunkenheit“ nicht eindeutig für die eine oder andre Form des Kirchenbanns ausgesprochen hat, weil er wußte, daß der „große Bann“ in der Praxis der lutherischen Reformation bereits angewandt, aber nicht beim Namen genannt wurde. So spricht auch die kursächsische „Visitationsinstruktion“ von

⁸¹³ Sehling, Emil (Hg.): Kirchenordnungen, Bd. 1. Sachsen u. Thüringen, Hälfte 1., 1902, S. 160, Fußnote 1

⁸¹⁴ Sehling, Emil (Hg.): Kirchenordnungen, Bd. 1. Sachsen u. Thüringen, Hälfte 1., 1902, S. 160 (Hervorh. v. mir)

⁸¹⁵ Burkhardt, C. A. H.: Geschichte der sächsischen Kirchen- und Schulvisitationen von 1524 bis 1545, 1879, S. 25

⁸¹⁶ vgl. das Kapitel 4.1.10 Die lutherische Täuferverfolgung, S. 223 ff., in der vorliegenden Arbeit

1527 – anders als der „Unterricht der Visitatoren“ – unmißverständlich aus, daß dogmatische Abweichung von der lutherischen Lehre mit Landesverweisung bestraft werden soll, jedoch *ohne dies* ausdrücklich als „(großen) Kirchenbann“ zu bezeichnen.

4.2.2.4 Francks Anerkennung der politischen Herrschaft

Ich hatte die Frage diskutiert, die die Forschung beschäftigte: Enthält das „Laster der Trunkenheit“ von 1528 Positionen, die Francks Neigung zum Täuferium erkennen lassen? Ich habe gezeigt, daß der Kirchenbann im Jahr 1528 nicht nur von Täufern, sondern gleichermaßen von den lutherischen Reformatoren gefordert wurde. *Folglich ist die Forderung des Kirchenbanns im „Laster der Trunkenheit“ kein Anzeichen täuferischer Gesinnung bei Franck.* Sie steht bei Franck vielmehr in engstem Zusammenhang mit der Theologie der „Predigt des Gesetzes“, die die lutherischen Kirchenvisitationen ab 1527 begleitete und rechtfertigte.

Noch ein weiteres Element im „Laster der Trunkenheit“ spricht dagegen, es als täuferisch beeinflußt anzusehen. Franck äußert darin die *Anerkennung der weltlich-politischen Herrschaft*. „Man soll die öffentlichen Laster strafen; die Prediger mit dem Wort und dem Bann; die Fürsten mit dem Schwert und dem Gesetz.“⁸¹⁷ An anderer Stelle: „Man soll auch hierbei den öffentlichen Sünder keine Ruhe lassen. Die Prediger sollen ihn mit dem Wort getrost strafen, aus der Gemeinde mit dem Bann weisen; und die Obrigkeit mit dem Schwert und mit Gewalt. Aber beide Schwerter haben ihre Schneide verloren.“⁸¹⁸

Die hier von Franck geäußerte politisch-theologische Auffassung von der weltlichen und geistlichen Herrschaft, die einander zur Einheit ergänzen (Zwei-Schwerter-Theorie), entspricht sehr viel eher der lutherischen Gesellschaftslehre als einer täuferischen. Eindeutig gilt dies in Hinsicht auf die sog. „Stäbler“ unter den Täufern. Die „stäblerische“ Tradition, die die Ablehnung von weltlicher Herrschaft, weltlichem Gericht, Waffengewalt und Krieg beinhaltete, hatte sich aber um 1528 im Täuferium noch nicht allgemein durchgesetzt. Die „Schwertler“ Balthasar Hubmaiers vertraten bei den Täufern die Lehre, daß weltliche Herrschaft und Täuferium vereinbar sind. Man wird aber sagen können, daß Franck, wäre er damals täuferisch gesinnt gewesen, die Zwei-Schwerter-Theorie anders angesprochen hätte, nämlich weniger selbstverständlich und unproblematisch.⁸¹⁹

Francks „Laster der Trunkenheit“ artikuliert die „Predigt des Gesetzes“, die die lutherischen Kirchenvisitationen und die Durchsetzung eines autoritären,

⁸¹⁷ Franck, S.: Laster der Trunkenheit. In: derselbe: Sämtliche Werke. Bd. 1, 1993, S. 369: „Man solt dye offenliche laster straffen/ Die prediger mit dem wort vnd Ban / Die fürsten mit dem schwerdt vnd gesatz.“ (e.Ü.)

⁸¹⁸ Franck, S.: Laster der Trunkenheit. In: derselbe: Sämtliche Werke. Bd. 1, 1993, S. 401: „Man soll dem öffentlichen sünder kain ruow auch hie lassen. Die prediger mit dem wort getrost straffen/ Auß der gemain mit dem ban weysen/ vnd die oeberhand mit dem schwerdt vnd gewalt/ Aber bede schwerdt haben die schneyd verlor.“ (e.Ü.)

⁸¹⁹ vgl. die früheren Kapitel zum Täuferium in dieser Arbeit; sowie u.a.: Troeltsch, Ernst: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Bd. 2, 1994, insb. S. 427, 803 und 805

intoleranten lutherischen Kirchenwesens theologisch rechtfertigte. Bei den kursächsischen Vorvisitationen in den Jahren 1526 und 1527 waren Berichte über Trinkexzesse eingegangen.⁸²⁰ Es mag sein, daß dies Franck zu seiner Schrift veranlaßte. Mehr als dies ist aber der allgemeine Stellenwert zu beachten, den die Theologie der „Predigt des Gesetzes“ zu dieser Zeit im Luthertum innehatte. Franck veranschaulicht im „Laster der Trunkenheit“, was die „Predigt des Gesetzes“ ausdrücklich von den lutherischen Predigern veranschaulicht wissen wollte: die fürchterlichen Folgen der Sünden und „öffentlichen Laster“. Diese Folgen sind das Strafgericht Gottes, die zeigen, daß Gott zu fürchten und das religiöse „Gesetz“ (die Gebote) zu befolgen ist. „Verbannt sei, wer da sagt, daß das Gesetz und alles, was Gott fordert, einem Christen unmöglich wäre.“⁸²¹

Es ist daher auch nicht Francks persönliche „Moralität“ oder Francks „Moralismus“⁸²², sondern der *lutherische, kirchliche Moralismus* der „*Predigt des Gesetzes*“, dem Franck eloquent Ausdruck gab. Nach der „Diallage“ hatte sich Franck mit seinen großen intellektuellen und schriftstellerischen Fähigkeiten ein zweites Mal als Propagandist in den Dienst seiner Kirche gestellt und dabei nun – die „Trunksucht“ zur Ursache von allem und jedem gemacht. Es scheint mir wahrscheinlich, daß Franck an seiner eigenen Rolle des Propagandisten den Abstand wahrzunehmen begann, der zwischen persönlicher, authentischer Religiosität und dem *gesellschaftlichen Erfolg* bestand, den er als theologischer Schriftsteller in der lutherischen Kirche zu haben begann, um den Preis, sich zum Rhetoriker vorgegebener Ideen herabzusetzen. Dies erklärt, meine ich, zumindest zum Teil, warum in Francks späterem Spiritualismus die Entgegensetzung von gesellschaftlichem Erfolg und Anerkennung einerseits und andererseits authentischer Religiosität eine schlüsselhafte, konstitutive Bedeutung erhält.

Wie schon die Übersetzung der „Diallage“, so enthält auch das „Laster der Trunkenheit“ einzelne theologische Auffassungen, die in Francks späterem Spiritualismus eine grundlegende Rolle spielen sollten. Die eigenständige theologische Reflexion bereitet sich vor, bleibt aber zunächst noch am Rande, dem Denken der lutherischen Theologie untergeordnet. Zwei später überaus entscheidende Grundgedanken werden von Franck im letzten, eschatologischen Kapitel des „Lasters der Trunkenheit“ angedeutet. Dieses Kapitel wurde in der Forschung weitgehend mißverstanden als zeitgemäße „eschatologische Stimmung“, als Resignation und überzogener Weltverdruß eines Idealisten oder Moralisten, den seine hochgesteckten Ideale niederdrücken. Aber diese Eschatologie äußert *nicht* Francks *Resignation*. Sie deutet einen tiefen gedanklichen Umbruch seiner Auffassung von der *Natur Gottes und dessen*

820 vgl. Teufel, Eberhard: „Landräumig“, 1954, S. 31

821 Franck, S.: Laster der Trunkenheit. In: derselbe: Sämtliche Werke. Bd. 1, 1993, S. 368: „Verbant sey der do sagt/ das das gesetz/ vnnd alles was Gott fordert/ eym Christen vnmöglich sey [...]“ (e.Ü.)

822 Das ist beispielsweise die Auffassung von Christoph Dejung: Im „Laster der Trunkenheit“ zeige sich „ein Moralismus, der zwar nicht unbedingt unlutherisch ist, aber doch mehr als zu Erasmus noch zu den Täufern hinweist. In der Frage der Moral liegt denn auch der Kernpunkt von Franks Abwendung von der Volkskirche.“ s. Dejung, Christoph: Wahrheit und Häresie, 1980, S. 114 – Auf das Problem und Verständnis des Vorwurfs des „Moralismus“ gegen Franck, den ich als unzutreffend ansehe, bin ich bereits an früherer Stelle anlässlich der „Diallage“ eingegangen (vgl. Fußnote 756, S. 267 in der vorliegenden Arbeit).

Erscheinungs- und Wirkungsweise in Geschichte und Gesellschaft an. Im Denken der Eschatologie öffnete sich Franck der gedankliche Weg heraus aus dem Luthertum.

4.3 Lutherische Kirchenrestauration und „Verstaatlichung“ der Reformation

Als „*gründliche Reinigung der Kirche*“ bezeichnete, affirmativ gemeint, C.A.H. Burkhardt die umfassenden Kirchenvisitationen, die 1528 und 1529 in den Kirchen der lutherischen Reichsterritorien abgehalten wurden.⁸²³ In Kursachsen waren 1525, 1526 und 1527 kleinere regionale Visitationen vorausgegangen, womit Erfahrungen gesammelt und die Vorgehensweisen verbessert wurden. Die Kirchenvisitationen kennzeichnen die endgültige Abkehr des Luthertums von der Idee der „Gemeindereformation“, die im Bauernkrieg von 1525 von einer kirchlichen in eine soziale, politische und revolutionäre Massenbewegung des „Gemeinen Mannes“ umgeschlagen war. Nur das radikalreformatorische Täuferium trug nach 1525 das Ideal des „Gemeindechristentums“ weiter. Die lutherischen Reformatoren, die die enge Kooperation mit den Landesfürsten und Stadtpatriziaten, soweit diese reformatorisch waren, ohnedies vom Anfang der Reformation an gesucht hatten, unterstützten von nun an *ausschließlich* die Durchsetzung der Reformation „von oben“, durch Landesfürsten und Stadtmagistrate, die „Fürstenreformation“.

4.3.1 Die lutherischen Kirchenvisitationen

Zu einem wichtigen Mittel der Durchsetzung der herrschaftskonformen Reformation wurden die Kirchenvisitationen. Eines ihrer wirksamsten Maßnahmen war die systematische Examinierung, d.h. die *Inquisition*⁸²⁴ aller Geistlichen (und Schulmeister) zum dem Zweck, katholische, zwinglische und radikalreformatorische Gesinnungsträger zu identifizieren, um sie aus der Kirche (und Schule) ausschließen und aus dem fürstlichen oder städtischen Territorium vertreiben zu können. *Die Kirchenvisitationen waren gewaltsame „Massensäuberungen“*. Nur examinierte und lutherisch gesinnte Personen durften in Kirchen und Schulen bleiben. Über das Kirchen- und Schulpersonal hinaus wurden die Visitationen auf alle Personen erstreckt, die verdächtig erschienen, radikalreformatorischer oder zwinglischer Lehre anzuhängen.

⁸²³ Burkhardt, C. A. H.: Geschichte der sächsischen Kirchen- und Schulvisitationen von 1524 bis 1545, 1879, S. 76

⁸²⁴ Die Bezeichnung „Inquisition“ für die Examination, d.h. die Gesinnungsprüfung durch die Visitatoren, wird in den Zeitdokumenten von den Lutheranern selbst verwendet. In der kursächsischen Visitationsinstruktion von 1527 heißt es: „Item dergleichen inquisition sol von den visitatoren der laien halben auch bescheen [...]“ s. Sehling, Emil (Hg.): Kirchenordnungen, Bd. 1. Sachsen u. Thüringen, Hälfte 1., 1902, S. 144

4.3.1.1 Organisierte Konformität als Mittel der Herrschaftssicherung

Mit der Maßnahme der Massen-Examinierung wurde eine Vereinheitlichung bzw. Homogenisierung des Kirchen- und Schulpersonals hergestellt. *Diese organisierte Konformität diente der Herrschaftssicherung.* Die konforme lutherische Einstellung der Priester und Lehrer schuf die Gewähr der Anerkennung der lutherischen Kirchenführung, der politischen Herrschaft der Landesfürsten und Stadtpatriziate und der bestehenden politischen und sozialen Lebensverhältnisse. Im Bauernkrieg hatten die führenden Lutheraner ihre Ablehnung des Aufstandes und ihre Loyalität mit Fürsten und Adel deutlich gemacht. Schon zur Zeit des Bauernkriegs, mehr noch danach in der „Predigt des Gesetzes“ wurde der Gehorsam gegenüber der Obrigkeit von den Lutheranern bekenntnishaft eingeschärft. „Item, daß man der Obrigkeit gehorsam sei. [...] Das ist erstens, daß wir erkennen, daß die Obrigkeit von Gott kommt und daß uns Gott durch sie viel größere Güter gibt. Denn wo Gott Obrigkeit und Recht in der Welt nicht erhielte, würde der Teufel, der ein Todschläger ist, Mord anrichten, so daß nirgends unser Leben, Weib und Kinder sicher wären.“⁸²⁵

Ausdrücklich wurde nun auch die Verweigerung der Zinszahlung und Schuldentilgung, die in frühreformatorischer Zeit und im Bauernkrieg als wirtschaftliche, soziale und zugleich *evangelisch-brüderliche* Forderung eine sehr große Rolle spielte, als unrechtmäßig und kriminell abgetan, gleichgesetzt mit Mord und Raub: „Denn was ist es anderes, Zinsen oder Schulden nicht zahlen zu wollen, als Raub und Mord verüben?“⁸²⁶

Bei den Kirchenvisitationen wurden Fragenkataloge (Visitationsartikel) benutzt, die die dogmatischen Hauptpunkte der lutherischen Lehre in Abgrenzung zum Katholizismus, Zwinglianismus und zum Täuferturn formulierten. Außerdem umfaßten die Visitationsartikel explizite Fragen nach der Auffassung und theologischen Rechtfertigung der Obrigkeit.⁸²⁷ Ein Visitationskandidat konnte sich direkt an der Obrigkeitsfrage oder an einem der Punkte der theologischen Dogmatik, etwa Abendmahl, Kindstaufe oder „christliche Freiheit“, als politisch zweifelhaft entblößen.

Bereits vor Beginn der Kirchenvisitationen, in deren Verlauf dann aber endgültig, wurden die lutherischen Gottesdienstformen territorial vereinheitlicht, nachdem für eine kurze Zeit eine Pluralität neuer evangelischer Liturgien bestanden hatte. Territorial bedeutet, daß die Vereinheitlichung nach dem landesherrschaftlichen Territorialprinzip geschah. Die einzelnen lutherischen Reichsstände behielten sich die Selbständigkeit ihrer

⁸²⁵ Zitat aus dem „Unterricht der Visitatoren“ von 1528. „Item, das man der öbrigkeit gehorsam sei. [...] Das ist erstlich, das wir erkennen, das die öbrigkeit von gott da sei, und das uns gott durch sie viel grösser güter gibt, denn wo gott öbrigkeit und recht in der welt nicht erhielte, würde der teufel, der ein todschleger ist, allenthalben mord anrichten, das nirgend unser leben, weib und kinder sicher weren.“ - zit. nach: Sehling, Emil (Hg.): Kirchenordnungen, Bd. 1. Sachsen u. Thüringen, Hälfte 1., 1902, S. 155 f. (eigene Übersetzung)

⁸²⁶ Zitat aus dem „Unterricht der Visitatoren“ von 1528. „Denn was ists anders, nicht wollen zins oder schuld zalen, denn raub und mord anrichten?“ - zit. nach: Sehling, Emil (Hg.): Kirchenordnungen, Bd. 1. Sachsen u. Thüringen, Hälfte 1., 1902, S. 157

⁸²⁷ z.B. in den Ansbacher und Nürnberger Visitationsartikeln, vgl.: Sehling, Emil (Hg.): Kirchenordnungen. Bd. 11. Bayern. Teil 1: Franken, 1961, S. 127 u. 131

Entscheidungen vor und verwirklichten autonome Kirchenordnungen (von Territorien, die später die Reformation vollzogen, wurden diese ersten lutherischen Kirchenordnungen dann größtenteils nachgeahmt). So verpflichtete der sächsische Kurfürst in der Fastenzeit 1526 die Pfarrer unter seinem Kirchenpatronat Luthers „Deutsche Messe und Gottesdienst“ (1525/26) als Gottesdienstordnung einzuführen. Im Juni 1526 forderte er die landsässigen adeligen Kirchenpatrone zur Nachahmung auf, von denen einige sich aber der Evangelisierung zumindest bis zur Kirchenvisitation widersetzten. Nürnberg hatte eine eigene evangelische Gottesdienstordnung im April 1525 als einheitlich verbindlich für sein Territorium erklärt (ausgenommen blieben nur die Nonnenklöster).

Eine andere Maßnahme der herrschaftssichernden Homogenisierung der lutherischen Kirche bildete die Verpflichtung der Prediger auf eine *einheitliche Predigt*. Die kursächsischen Visitatoren hatten zunächst Luthers „Postille“ (1521) als einheitliche Grundlage der Predigten vorgeschlagen.⁸²⁸ Luthers „Großer Katechismus“ (erstmaliger Druck im April 1528) und der „Kleine Katechismus“ (von 1529) dienten dann diesem Zweck. Nürnberg benutzte und schuf einen eigenen Katechismus. Vereinheitlichung und bekenntnishafte Vereinfachung waren die Absichten. Diffizilere Themen, selbst biblische, wurden mancherorts ausdrücklich untersagt (z.B. die Predigt anhand des Johannes-Evangeliums). Hatten Luther und Erasmus zur besseren Selbstdarstellung noch kürzlich über den „freien“ und „unfreien Willen“ debattiert, so hatten dasselbe nun niedere und jüngere Prediger als unnötige „intellektuelle Spitzfindigkeit“, die nur religiöse Verunsicherung hervorruft, zu unterlassen.

Standardisierung und *Simplifizierung* wurden also als geeignete Elemente angesehen, um die Vereinheitlichung, d.h. Konformität der lutherischen Kirche sicherzustellen. Nicht nur die persönliche Glaubensfreiheit wurde demnach unterdrückt, sondern auch die *Individualität* in religiösen Dingen, die auf den *Nachvollzug* vorentschiedener, standardisierter, geronnener, fest umrissener Inhalte (damit Formen) herabgedrückt wurde. Es ist, meine ich, *dieser* Doppelaspekt weitaus mehr zu beachten, wenn zutreffend festgestellt wird, daß die lutherische Reformation seit Mitte der 1520er Jahre „alle weiteren Ansätze erstickte, die eine individuelle Entfaltung der Religiosität begünstigten“⁸²⁹.

4.3.1.2 Die Kirchenbildung als Instrument politischer Interessen

Die allgemeinen Kirchenvisitationen 1528 und 1529 hatten *kirchenbildende* Funktion. Für die endgültige Durchsetzung der lutherischen Reformation und für den Aufbau der lutherischen Kirchen waren sie maßgeblich. Das ist die

⁸²⁸ vgl. Burkhardt, C. A. H.: Geschichte der sächsischen Kirchen- und Schulvisitationen von 1524 bis 1545, 1879, S. 14

⁸²⁹ Zeeden, Ernst Walter: Deutschland von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zum Westfälischen Frieden, 1971, S. 522

vorherrschende Auffassung der neueren Reformationsgeschichte.⁸³⁰ Das Prinzip des Aufbaus der neuen evangelischen Kirche von den Gemeinden her (von „unten“) wurde aufgegeben. Die Erfahrung des Bauernkriegs hatte die lutherischen Reformatoren dahin gebracht, sich fortan ausschließlich auf die Herrschaftsgewalt der Landesfürsten und Stadtmagistrate zu stützen. Andererseits hatte der Bauernkrieg *bei den Landesfürsten und Magistraten* das Interesse sehr verstärkt, die reformatorische Bewegung *unter Kontrolle* zu bringen und die Autorität der politischen Ordnung wiederherzustellen. Bereits der Speyrer Reichstag von 1526, nach dem Bauernkrieg, machte dies deutlich: „Unverkennbar ist [auf dem Reichstag von 1526] die zugrundliegende Tendenz, die Reformation politisch zu neutralisieren und die Entscheidungskompetenz in fürstliche Hand zu bringen. [...] Die Fürsten waren sich einig in der Auffassung, daß die Reformation nicht länger dem Gemeinen Mann überlassen werden könne.“⁸³¹

Die Kirchenvisitationen waren von Anfang an auch wesentlich ein *Instrument* dieser *politischen Interessen*, nämlich die Geltung und Autorität der politischen Herrschaft der Landesfürsten bzw. des Stadtmagistrats und der hergebrachten sozialen und wirtschaftlichen Ordnung weitestmöglich wieder durchzusetzen. Als das *Mittel* zur vollen *Wiederherstellung der politischen Herrschaft* wurde von seiten der lutherischen Fürsten und Stadtmagistrate als auch von seiten der lutherischen Reformatoren die einheitliche und endgültige Durchsetzung der Reformation und des lutherischen Lehrprimats angesehen. In dieser Hinsicht hatte also, nach dem Bauernkrieg, die lutherische Reformation neben der theologischen eine starke politische Legitimation hinzugewonnen, die es in diesem Maß vor dem Bauernkrieg *nicht* gehabt hatte. Das neue Kirchenwesen, das aus dieser Situation und Interessenkonvergenz von Politik und Theologie heraus aufgebaut wurde, nahm sehr stark *herrschaftliche, hierarchische und autoritäre* Formen an.⁸³²

Nicht das Gemeindeprinzip, sondern das reichsständische Territorialprinzip wurde zur Grundlage der Kirchenbildung. Die lutherischen Kirchen wurden als Landeskirchen aufgebaut. Das Recht der autonomen Pfarrerwahl durch die Gemeinde, vor dem Bauernkrieg von den lutherischen Reformatoren gefordert, wurde preisgegeben. Stattdessen zog der Landesfürst bzw. der Stadtmagistrat das Pfarrbesetzungsrecht nun ganz an sich, während dieses Patronatsrecht vor der Reformation verteilt bei Reichskirche, Fürsten, Adel und Stadtmagistraten (und selten bei bäuerlichen Kommunen) gelegen hatte.⁸³³ Diese vollständige Monopolisierung des Pfarrbesetzungsrechts (d.h. der Kirchenpatronate)

830 vgl. u.a.: Schorn-Schütte, Luise: Die Reformation. Vorgeschichte, Verlauf, Wirkung. Beck, München, 1996, S. 75f.; Wohlfeil, Rainer: Einführung in die Geschichte der deutschen Reformation, 1982, S. 29; Möller, Bernd: Deutschland im Zeitalter der Reformation, 1999, S. 116

831 Blickle, Peter: Die Reformation im Reich, 2000, S. 192 f.

832 vgl. u.a.: Möller, Bernd: Deutschland im Zeitalter der Reformation, 1999, S. 119: „Die Gemeinschaft der Glaubenden erhielt eine herrschaftliche Organisationsform, die Predigt der Glaubensfreiheit erging im Rahmen eines zur Intoleranz tendierenden Systems.“ – ferner u.a.: Zeeden, Ernst Walter: Deutschland von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zum Westfälischen Frieden, 1971, S. 522 f.

833 „Die Bestellung der Pfarrer wurde in den Territorien [...] Sache der Obrigkeiten.“ s. Möller, Bernd: Deutschland im Zeitalter der Reformation, 1999, S. 117

bedeutete eine erhebliche Machtsteigerung auf seiten der Landesfürsten bzw. des Stadtrats.

Parallel dazu wurde nach dem Bauernkrieg erneut der Begriff des Kirchenamts in den Vordergrund gerückt, wonach eine Pfarrstelle als ein Amt verstanden wurde, das nicht nur aufgrund religiöser Berufung, sondern außerdem nur aufgrund eines kirchlichen und obrigkeitlichen „Befehls“ eingenommen werden durfte. Damit war der wichtige frühreformatorische Grundsatz Luthers vom *allgemeinen Priestertum aller Gläubigen*, der den katholischen Kirchenbegriff und die Besonderheit des geistlichen Stands fundamental delegitimiert hatte, zurückgenommen. An seine Stelle trat nun bei den lutherischen Reformatoren die Lehre von der „ordnungsgemäßen“ kirchlichen und obrigkeitlichen Berufung zum Predigtamt, die zuletzt als Priesterordination theologisiert wurde.⁸³⁴ „Es ist wahr, alle Christen sind Priester, aber nicht alle Pfarrherrn. Denn darüber hinaus, daß er Christ und Priester ist, muß er auch ein Amt und [ein vom Fürsten] anbefohlenen Kirchspiel haben. [...] Denn Gott will nichts aus eigener Wahl oder Andacht, sondern alles aus Befehl und Beruf getan haben, insbesondere beim Predigtamt.“⁸³⁵

4.3.1.3 Die Institutionalisierung der religiösen Kontrolle

Wie schon gesagt, hatten die Kirchenvisitationen die Aufgabe, die lutherisch rechtmäßige Gesinnung sowie den Lebenswandel ausnahmslos aller Priester und Lehrer des Landesterritoriums zu prüfen. Ebenso wurden Laien in die Prüfung einbezogen, die verdächtig waren, anderen als der lutherischen Lehre anzuhängen. Die zu Prüfenden wurden zum persönlichen Gespräch vor die Visitationskommission geladen und benotet. Die „Untauglichen“ und „Ungeschickten“ wurden aus dem Kirchenamt entlassen. Geistliche, die radikalreformatorisch gesinnt waren, wurden des Landes verwiesen. Vor wenigen Tagen, berichtet ein Brief aus der Zeit, haben die Visitatoren „alle Priester zu Wittenberg gehabt und sie verhört, ob sie fähig sind, das Evangelium zu lehren. Etliche, die ungenügend schienen, haben sie verworfen und vertrieben; etlichen anderen haben sie Prediger zugeordnet, um sie zu unterweisen“⁸³⁶.

Für den Kirchenaufbau war außerdem entscheidend, daß mit der Kirchenvisitation ein weiterer Kontrollmechanismus, der den Ausschluß nichtkonformer Priester aus der Kirche sicherstellen sollte, eingeführt und auf

⁸³⁴ vgl. u.a.: Blickle, Peter: Die Reformation im Reich, 2000, S. 193 f.

⁸³⁵ aus: Martin Luthers „Auslegung des 82. Psalms“ vom März 1530, zit. nach: Wappler, Paul: Die Stellung Kursachsens und des Landgrafen Philipp von Hessen zur Täuferbewegung, 1910, S. 19

⁸³⁶ Brief des Johannes Reinfelt an die Fürsten Margaretha von Anhalt vom 18. Nov. 1528, zit. nach: Pallas, Karl: Die Registraturen der Kirchenvisitationen im ehemals sächsischen Kurkreise. Bd. 1: Allgemeiner Teil, 1906, S. 15: „in kurzen tagen haben“ die Visitatoren des sächsischen Kurkreises, darunter Martin Luther, „alle priester zu Wittenberg gehabt und si vorhort, abe sie genuchsam sein, das evangelium zu lernen, etliche als die ungenuchsam haben si vorworfen und vortriben, etlichen haben si neue prediger zuvorordnet, sie bass sie unterweisen ...“

Dauer gestellt (institutionalisiert) wurde. Dies geschah durch die *Einsetzung von Superintendenten*⁸³⁷. Aus der Reihe der konformen Priester wurden Superintendenten bestellt, die fortan – nach Abschluß der Kirchenvisitation – laufend die Aufsicht über Lehre und Lebenswandel der übrigen lutherischen Prediger und Pfarrer ausüben hatten. Die lokal zuständigen Superintendenten waren berechtigt, bei Auffälligkeiten auch heimliche Nachforschungen anzustellen oder zum Visitationsgespräch vorzuladen. Ferner bestand im Fall von Verstößen gegen die kirchliche Rechtgläubigkeit oder unzüchtigen Lebenswandels für die Superintendenten Anzeigepflicht gegenüber dem Landesfürsten.

Die Vorschrift zur Einsetzung der Superintendenten erschien schon 1527 in der kursächsischen „Visitationsinstruktion“ sowie dann 1528 im „Unterricht der Visitatoren“ und im Entwurf der brandenburgisch-nürnbergischen Kirchenordnung. „Und damit die Prediger, Pfarrer und andre Personen Scheu haben, sich unbegründeter Lehre [...] zuzuwenden, erachten wir es für notwendig, daß in etlichen und den wichtigsten Orten Pfarrer zu Superintendenten und Aufsehern verordnet werden und daß diesen befohlen wird, in den umliegenden Kreisen [...] Aufsehen und Aufmerken zu haben, wie die anderen Pfarrer ihren Dingen nachgehen, auch wie diese Pfarrer, Prediger und anderen bei Predigt, Zeremonien, Sakramentsreichung und Lebenswandel sich verhalten.“⁸³⁸

Neben der Priesterkontrolle durch die Superintendenten wurde mit der Kirchenvisitation auch ein kirchlicher Kontrollmechanismus für die Laien eingeführt. Die Zulassung zum Abendmahl wurde eingeschränkt, derart, daß die Teilnahme am Abendmahl nur noch denen erlaubt war, die zuvor ein persönliches Gespräch mit dem zuständigen Priester geführt hatten. „Es soll auch niemand zum Empfang des hochwürdigen Sakraments zugelassen werden, er sei denn zuvor verhört und befragt worden, damit man dem Leib Christi keine Unehre antue [...]“⁸³⁹ Die Visitation wurde damit verstetigt und auf alle Mitglieder der Kirchengemeinden ausgedehnt.

Die Quellen zeigen deutlich, wie sehr man sich des Zwecks der neuen Einrichtung *bewußt* war, nämlich die Gewissensprüfung der Gläubigen in den Gemeinden zu etablieren, um dadurch Kirchengerechtigkeit und lutherische Rechtgläubigkeit kontrollieren und lückenlos durchsetzen zu können. „Welche aber schwach oder halsstarrig sind, das muß der Pfarrherr, der die Leute kennt

⁸³⁷ Die kursächsische Visitationsinstruktion benutzt die Bezeichnung „Superintendent“, der „Unterricht der Visitatoren“ und der Entwurf zur brandenburgisch-nürnbergischen Kirchenordnung von 1528 die Bezeichnung „Superattendent“

⁸³⁸ „Visitationsinstruktion“ des sächsischen Kurfürsten, zit. nach: Sehling, Emil (Hg.): Kirchenordnungen, Bd. 1. Sachsen u. Thüringen, Hälfte 1., 1902, S. 146: „Und damit die prediger pfarrer, und die ander personen, scheu haben, sich ungegründter lehr, ader anderer ungleichheit, dem wie vor angezeigt ist, zuentkegen, zuunterstehen ader furzunemen, so achten wir noth sein, das in etzlichen und den furnembsten stetten die pfarrer zu superintendenten und aufseher verordent, und denselbigen befholen werde, in die umbliegende kresse, der stett dar innen sie seint, aufsehen und aufmercken zuhaben, wie diesen allen von den andern pfarnern nach gegangen und gelebt, auch wie von denselbigen pfarnern predigern, und andern des kreises in predigen ceremonien sacrament reichungen, und ires wandels halben gehandelt wirdet [...]“ (e.Ü.)

⁸³⁹ „Unterricht der Visitatoren“: „Es sol auch niemand zu der empfangung des hochwirdigen sacraments zugelassen werden, er sei denn zuvor verhört und gefragt, damit man dem leibe Christi keine unehre thue, [...]“ - zit. nach: Sehling, Emil (Hg.): Kirchenordnungen, Bd. 1. Sachsen u. Thüringen, Hälfte 1., 1902, S. 169 (e.Ü.)

und täglich mit ihnen umgeht, erkennen.“ Als „Halsstarrige“ wurden die *vorsätzlichen* Gegner des Luthertums bezeichnet. Sie „sind nicht nicht nur unvollkommen im Gebrauch der Lehre, sondern sie wollen die [lutherische] Lehre auch verdammt und im Unrecht sehen. Da ist nichts zu leiden noch zu dulden, denn die [lutherische] Lehre soll ungebrochen und rein ausgeführt werden [...]“. Und nicht minder deutlich: Es „soll niemand zum Sakrament [Abendmahl] zugelassen werden, er sei denn vorher beim Pfarrherrn gewesen, der hören soll, ob er *vom Sakrament* richtig unterrichtet ist, ob er auch sonstigen Rats bedarf usw.“⁸⁴⁰

Dieser Kontrollmechanismus erhielt seine ganze Wirksamkeit aber erst durch die weitere, unausgesprochene Voraussetzung, daß jeder, der dem Abendmahl oder Kirchgang willkürlich fernblieb, die Aufmerksamkeit der Kirche und der Behörden und den Verdacht auf sich zog, Kirche und Staat abzulehnen. Die Einschränkung der Abendmahlszulassung, der „kleine Kirchenbann“, wurde zunächst aber nur in Kursachsen eingeführt. Ohnedies war hierbei, vom Gesichtspunkt der Kontrolle her gesehen, nicht die Möglichkeit des Ausschlusses vom Abendmahl das entscheidende, sondern die Verpflichtung zur Visitation, zum Gespräch mit dem Priester. Dies ließ sich auch auf anderen Wegen herbeiführen.

Die Dokumente der Kirchenvisitationen sind Ausdruck der Absicht und Bereitschaft der lutherischen Reformatoren, durchgreifend und umfassend das religiöse und moralische Leben der Gemeinden ihrer Lehre, Disziplin und Kontrolle zu unterwerfen. Dies war allerdings nur möglich durch die gleichlaufende, konsequente Unterstützung durch die politische Herrschaft, den Landesfürsten oder den Stadtmagistrat. Im Bündnis beider Kräfte entstand – nach allgemeiner Auffassung der modernen Reformationshistorie – ein Kirchenwesen, das den *Glaubenszwang rigoros organisierte*. Die lutherische Reformation wurde nun ganz zur „obrigkeitlich kontrollierten Kirche, in der wie selbstverständlich Glaubenszwang und Intoleranz, auch Glaubensinquisition und Bücherzensur herrschten“. „Ohne jede Rücksicht auf individuelle Gewissensfreiheit“ wurde die „Einheit der Kirche in ihrem Herrschaftsbereich durchgedrückt“.⁸⁴¹ Das Kirchensystem war „auf totale Wirkung hin angelegt; die Zugehörigkeit aller Untertanen und deren wenigstens äußerliche Konformität herbeizuführen, wurde [...] zu einem wesentlichen Ziel der Kirchenregierung.“⁸⁴² Kaum anders, dies sei nicht vorenthalten, entwickelte sich um diese Zeit die Zwinglische Kirche in Zürich.⁸⁴³

⁸⁴⁰ „Unterricht der Visitatoren“: „Welche aber schwach oder halsstarrige sind, das mus der pfarherr, der die leute kennet und teglich mit ihnen umgehet, merken, [...]“ – „Denn solche halsstarrigen sind nicht allein unvollkommen im brauch der lere, sondern sie wollen die lere dazu auch verdampt und unrecht haben. Da ist nichts zu leiden noch zu dulden, denn die lere sol stracks und rein laufen [...]“ – Es „sol niemand zu dem sacrament gelassen werden, er sei denn vorhin bei dem pfarherr gewesen, der sol hören, ob er vom sacrament recht unterrichtet sei, ob er auch sonst rats bedürfe etc.“ – zit. nach: Sehling, Emil (Hg.): Kirchenordnungen, Bd. 1. Sachsen u. Thüringen, Hälfte 1., 1902, S. 160 (e. Ü.)

⁸⁴¹ Zeeden, Ernst Walter: Deutschland von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zum Westfälischen Frieden, 1971, S. 523

⁸⁴² Möller, Bernd: Deutschland im Zeitalter der Reformation, 1999, S. 119

⁸⁴³ vgl. Blickle, Peter: Die Reformation im Reich, 2000, S. 202

4.3.1.4 Die „Verstaatlichung“ der Kirche: Landesherrliches Kirchenregiment und der Fürst als Oberbischof

Die Kirchenvisitationen hatten noch weitere Funktionen. Es ging bei den Visitationen in Kursachsen und in der Markgrafschaft sehr wesentlich auch um die Klärung und Feststellung der kirchlichen Eigentumsverhältnisse in den einzelnen Gemeinden. Damit schuf die Kirchenvisitation eine wichtige Voraussetzung der „Sequestration“, der Enteignung des Kirchenvermögens durch den Landesherrn. Diese wurde z.B. in Kursachsen ab 1531 vollzogen. Anders war die Situation in Nürnberg, wo das Kirchengut schon bis 1525 weitgehend an den städtischen „Gemeinen Kasten“ übertragen worden war. Um die Rechtsfragen vor Ort klären zu können, waren in Kursachsen die Visitationskommissionen aus Theologen und Juristen zusammengesetzt. Eine andere Aufgabe der Juristen war, die Form des Unterhalts der Priester und Lehrer neu zu regeln. Höchst bedeutend in sozialer Hinsicht war dabei, daß von den vorreformatorischen kirchlichen Pfründeneinkommen (die der feudalistischen Wirtschafts- und Sozialordnung entsprachen) möglichst abgegangen und stattdessen der Unterhalt der Geistlichen (und Lehrer) als Geldeinkommen in einem Vertragsverhältnis geregelt wurde, das auflösbar und nicht an die Person, sondern an das Amt gebunden war. Daraus folgte z.B. in Nürnberg, daß die lutherischen Geistlichen direkt zu städtischen Beamten wurden.⁸⁴⁴

Kirchenvisitationen waren vor der Reformation bischöfliches Recht. Mit der Durchführung der Kirchenvisitationen in den lutherischen Reichsterritorien wurde daher altkirchliches bzw. Reichsrecht gebrochen. Es ist deswegen wenig verwunderlich, daß die *öffentliche* Initiative zu den Visitationen nicht von den lutherischen Theologen, sondern von der Landesherrschaft ausging. Die lutherischen Kirchenvisitationen wurden (im Juni 1527) in Kursachsen mit der „Visitationsinstruktion“ durch den Kurfürsten eingeleitet, mit der er die Kirchenvisitation befahl. Erst Anfang 1528 folgte der *theologische* „Unterricht der Visitatoren“, den Melanchthon verfaßte. Nürnberg und die Markgrafschaft folgten 1528 der Initiative Kursachsens.

In seinem Vorwort zum „Unterricht der Visitatoren“ hat Luther das Verhältnis von geistlichem und weltlichem Regiment angesprochen, da die Einmischung weltlicher Herrschaft in den Bereich des Glaubens, die die Visitation bedeutete, gegenüber der frühreformatorischen Theologie Luthers problematisch erscheinen mußte. „Denn obwohl seiner kurfürstlichen Gnaden zu lehren und geistlich zu regieren, nicht befohlen ist, so sind sie doch schuldig, als weltliche Obrigkeit, darüber zu wachen, daß nicht Zwietracht, Rotten und Aufruhr unter den Untertanen sich erheben, wie auch der Kaiser Konstantin die Bischöfe gegen Nicäa forderte, da er die Zwietracht nicht dulden wollte und sollte, die Arius unter den Christen im Kaisertum angerichtet

⁸⁴⁴ vgl. Burkhardt, C. A. H.: Geschichte der sächsischen Kirchen- und Schulvisitationen von 1524 bis 1545, 1879, S. 61 f. u. 78; - vgl. Seebass, Gottfried: Das reformatorische Werk des Andreas Osiander, 1967, S. 199 f.

hatte, und sie zu einträchtiger Lehre und Glauben hielt.“⁸⁴⁵ Es ist aufschlußreich, daß auch die Kirchenvisitationen, d.h. der Eingriff der weltlichen Herrschaft in den Bereich des Glaubens, den die Visitation bedeutete, von Martin Luther wesentlich mit der Abwehr „von Rotten und Aufruhr unter den Untertanen“ begründet wurde. Die zweite, in der Reformationsliteratur häufiger zitierte Rechtfertigung des weltlichen Eingriffs durch die Kirchenvisitationen im Vorwort Luthers lautet allerdings anders: Der Landesfürst, als von Gott verordnete Obrigkeit, wird gebeten, „aus christlicher Liebe [...] und um Gottes Willen, dem Evangelium zugute und den elenden Christen [...] zum Nutz und Heil“ etliche tüchtige Personen zum Bischofsamt zu berufen.⁸⁴⁶

Die Kirchenvisitationen waren nicht nur maßgeblich für die Durchsetzung der Reformation und für die Gründung der neuen Kirche überhaupt. Es entschied sich in ihr nachhaltig auch das Verhältnis zwischen neuer Kirche und Landesherrschaft (geistlichem und weltlichem Regiment). Luther hatte gefordert, daß die vom Kurfürsten verordneten Visitatoren zu Bischöfen ernannt werden⁸⁴⁷, gleich wie das Recht zur Visitation vor der Reformation bischöfliches, episkopales Recht gewesen war.⁸⁴⁸ Sofern es zutrifft, daß Luther hierbei das Bischofsamt „im Sinne einer Ausübung der kirchlichen ‚potestas iurisdictionis‘“ sich vorstellte⁸⁴⁹, bedeutete die Frage der Bischofsernennung, ob die neue Kirche gegenüber dem Landesfürsten eine rechtliche Autonomie erhält.

Die Entwicklung ging aber schnell, noch während der Kirchenvisitationen, dahin, daß Luther dann ausdrücklich dem Landesfürsten selbst die Rolle des obersten Bischofs zuerkannte, wenn auch „freilich nur in der Form des Notrechts, als ‚Notbischof‘“, d.h. provisorisch und temporär, nur solange „die eigentlich zuständigen kirchlichen Instanzen versagten“⁸⁵⁰. Aus dem Notrecht wurde *faktisch* aber ein *dauerndes*, bald genuin verstandenes *Recht der obersten Kirchenherrschaft durch den Landesfürsten*. In Nürnberg war es analog der Stadtrat, der das frühere Bischofsrecht und damit restlos die Kirchenherrschaft an sich zog. Die lutherische Kirchenbildung führte somit zur

845 Vorwort zum „Unterricht der Visitatoren“: zit. nach: Sehling, Emil (Hg.): Kirchenordnungen, Bd. 1. Sachsen u. Thüringen, Hälfte 1., 1902, S. 151: „Denn ob wol s.k.f.g. zu lere und geistlich zu regirn nicht befolhen ist, so sind sie doch schuldig, als weltliche oberkeit, darob zu halten, das nicht zwitracht, rotten und aufrhur sich unter den unterthanen erheben, wie auch der keiser Constantinus die bischove gen Nicea foddert, da er nicht leiden wolt noch solt, die zwitracht, so Arrius hatte unter den christen im keiserthum angericht, und hielt sie zu eintrechtiger lere und glauben.“ (e. Ü.)

846 Vorwort zum „Unterricht der Visitatoren“: zit. nach: Sehling, Emil (Hg.): Kirchenordnungen, Bd. 1. Sachsen u. Thüringen, Hälfte 1., 1902, S. 150 f.: „Da haben wir des gewissen wollen spielen und zur liebe ampt [...] uns gehalten, und demütiglich mit bitten angelangt, den durchleuchtigsten hochgebornen fürsten und herrn, herrn Johans [...], als den landesfürsten und unser gewisse weltliche oberkeit, von gott verordnet, das s.k.f.g. aus christlicher liebe (denn sie nach weltlicher oberkeit nicht schuldig sind) und umb gotts willen, dem evangelio zu gut, und den elenden christen in s.k.f.g. landen, zu nutz und heil, gnediglich wolten, etliche tüchtige personen zu solchem ampt fordern und ordnen [...].“ (e. Ü.)

847 vgl. Krumwiede, Hans-Walter: Zur Entstehung des landesherrlichen Kirchenregiments in Kursachsen und Braunschweig-Wolfenbüttel, 1967, S. 109 ff.

848 vgl. Pallas, Karl: Die Registraturen der Kirchenvisitationen im ehemals sächsischen Kurkreise. Bd. 1: Allgemeiner Teil, 1906, S. 1

849 Krumwiede, Hans-Walter: Zur Entstehung des landesherrlichen Kirchenregiments in Kursachsen und Braunschweig-Wolfenbüttel, 1967, S. 44

850 Möller, Bernd: Deutschland im Zeitalter der Reformation, 1999, S. 115

gänzlichen Unterordnung der Kirche unter die weltliche Herrschaft. Dies blieb aber, wie schon gesagt, auf territoriale, reichsständische Ebene begrenzt. Es entstanden nur Landeskirchen. Die praktische Kirchenleitung an der Spitze der landeskirchlichen Hierarchie übernahm ein Konsistorium, das gemischt aus Juristen und Theologen zusammengesetzt war, die der Landesfürst oder Magistrat berief und kontrollierte.

Dieser Vorgang der Unterordnung der lutherischen Kirche unter die weltliche, politische Herrschaft des Landesfürsten bzw. Stadtmagistrats wird häufig als *Einführung des landesherrlichen Kirchenregiments* bezeichnet. Angefangen durch Rudolf Sohm (und angestoßen durch C.A.H. Burkhardts empirische Untersuchung der sächsischen Kirchen- und Schulvisitationen) wurde von protestantischen Theologen und Kirchenhistorikern intensiv diskutiert, ob das landesherrliche Kirchenregiment den geschichtlichen Intentionen der Theologie Luthers entsprach, wie es im Verhältnis zur lutherischen „Zwei-Reiche-Lehre“ steht und wann und durch welche Elemente es sich definitiv konstituierte.⁸⁵¹ In heutiger Forschung besteht darüber Konsens, daß Luther selbst die Entwicklung zum landesherrlichen Kirchenregiment – das heißt die Wendung vom Gemeindechristentum zum obrigkeitlich gelenkten Landeskirchentum (zur „Fürstenreformation“) – nach dem Bauernkrieg von 1525 aktiv mitgestaltete. „In der Tat hat er [Luther] die Wende bewußt gestaltet und in ihren praktischen Folgen mitgetragen.“⁸⁵²

Unstrittig ist ebenso, daß die Wende zum landesherrlichen Kirchenregiment die lutherische Reformation in zahlreiche Widersprüche zu wichtigen Grundsätzen der frühreformatorischen lutherischen Theologie brachte. So z.B. in Widerspruch zur Lehre vom allgemeinen Priestertum, die Freiheit der Predigt und freie Wahl der Priester erfordert hätte. Oder zur Lehre von der christlichen Freiheit im Glauben, die ganz auf die Bedeutung des *persönlichen* Glaubens abstellte und daher jeden Glaubenszwang als Unrecht verwarf. Unter anderen reagierte Sebastian Franck auf diese Widersprüche mit seiner Abkehr vom Luthertum und seiner Entfaltung der Theologie des Spiritualismus, die diese frühreformatorische Lehren Luthers ungebrochen fortsetzt.

4.3.1.5 Gesellschaftliche Folgen des landesherrlichen Kirchenregiments

Das landesherrliche Kirchenregiment – d.h. die unmittelbare Herrschaft von Landesfürsten bzw. Stadtmagistraten über eine autoritär und hierarchisch organisierte lutherische Territorialkirche, die Glaubensfreiheit mit scharfen Kontrollmechanismen rigoros unterdrückte – hatte erhebliche soziale und geschichtliche Auswirkungen. Sein autoritärer Charakter trug bedeutend zur Stärkung des deutschen Territorialstaats und der Herrschaftsgewalt der Fürsten bei. „Vor allem fiel ins Gewicht, daß die staatlichen Behörden nun besseren

⁸⁵¹ Einen guten Überblick über diese interessante Diskussion gibt: Krumwiede, Hans-Walter: Zur Entstehung des landesherrlichen Kirchenregiments in Kursachsen und Braunschweig-Wolfenbüttel, 1967, S. 13 ff.

⁸⁵² Schorn-Schütte, Luise: Die Reformation, 1996, S. 75

Zugang zu jedem einzelnen Untertanen erhielten und die Untertanenschaft vereinheitlicht wurde, indem nichts Geringeres als die Gesinnung jedes einzelnen von der Regierung kontrolliert und gesteuert, sein Gehorsam eingefordert werden konnte.“⁸⁵³

Es bedeutete im Vergleich zur mittelalterlichen Dualität bzw. dualen Einheit von Kirche und weltlicher Herrschaft eine *Steigerung* der Kontrolle der äußeren und inneren *Konformität* der Untertanen und Bürger durch die politische Herrschaft, die „paradoxa Weise zustande kam gerade im Gefolge der Wiederentdeckung christlicher Freiheit“⁸⁵⁴. Die lutherische „Zwei-Reiche-Lehre“ wurde zur Fiktion oder, richtiger gesagt, sie wurde zum rhetorischen und theoretischen Mittel, die Fiktion getrennter religiöser und weltlicher Sphären und der verwirklichten Glaubensfreiheit *als Fiktion zu verdecken*. Faktisch schuf das landesherrliche Kirchenregiment die Einheit von Kirche und Staat in einer neuen, gegenüber dem Mittelalter intensiveren Form.

Das landesherrliche Kirchenregiment gab, durch seine Abhängigkeit vom Landesfürsten und der landesfürstlichen Verwaltung, „dem ganzen Kirchenwesen einen beamtenhaften und bürokratischen Zug“⁸⁵⁵. Seiner Struktur nach begünstigte dies die Herausbildung einer kirchlichen und theologischen Orthodoxie, die sich den landesfürstlichen Interessen aufs engste verbunden wußte. In allen Rängen der Kirche wurde Platz für Geistliche, die ihr religiöses Amt und ihre religiöse Berufung von vorneherein als Funktion kirchlicher und landesfürstlicher Interessen zu begreifen gelernt hatten. Die Charismatiker der Anfänge der Reformation wichen dem „von der zivilen Macht kontrollierten Funktionär“⁸⁵⁶.

Die Stärkung der Macht der Landesfürsten bzw. des Territorialstaates im Reich durch die Reformation geschah weiter durch die Übernahme des enteigneten Kirchenvermögens, das oft ein Drittel des Grund und Bodens innerhalb eines Territoriums umfaßte. Sodann durch die Verwendung dieser Mittel nicht nur direkt für die Landeskirche, sondern auch für andere strategische Zwecke (z.B. die Finanzierung höherer Bildungseinrichtungen wie in Hessen, wo 1527 die Landesuniversität Marburg zur Ausbildung von landesfürstlichen Beamten und Pfarrern aus enteignetem Kirchenvermögen gestiftet wurde⁸⁵⁷). Überhaupt ging durch die Reformation das höhere Bildungswesen, insbesondere die Landesuniversitäten, die bisher unter starkem Einfluß der römischen Kirche standen, vollständig in die Kompetenz der Landesfürsten über.

Weiter kam es zur Stärkung der Landesfürsten auch durch den Wegfall der *Prälaten* und somit eines Landstandes, der durch seine Eigeninteressen, ökonomische Kraft und Verankerung in kirchlichen Orden und römischer Kirche ein politisches Gegengewicht zum Territorialfürsten darstellte. Zugleich

853 Möller, Bernd: Deutschland im Zeitalter der Reformation, 1999, S. 119

854 Möller, Bernd: Deutschland im Zeitalter der Reformation, 1999, S. 120

855 Möller, Bernd: Deutschland im Zeitalter der Reformation, 1999, S. 117

856 eine Äußerung Lucien Febvres, zit. nach: Blickle, Peter: Die Reformation im Reich, 2000, S. 195 f.

857 vgl. Blickle, Peter: Die Reformation im Reich, 2000, S. 195

verlor der *landsässige Adel* durch die Reformation an Bedeutung und Unabhängigkeit gegenüber dem Territorialfürsten, da der Wegfall der Reichskirche auf reformatorischem Territorium dem landsässigen Adel eine bedeutende, sekundäre Möglichkeit *ökonomischer Absicherung* (von nachgeborenen Söhnen und unverheirateten Töchtern) und *politischer Einflußnahme* (durch die Übernahme hoher, ausschließlich dem Adel vorbehaltenen, vom Landesfürsten unabhängiger Kirchenämter durch nachgeborene Söhne) entzog.

Schließlich gab die lutherische Theologie den fürstlichen und städtischen Obrigkeiten ein fundamental neues Selbstverständnis, eine grundlegend neue theologische Legitimierung: Die politische Herrschaft galt nun als direkt, *als selbst von Gott gewollt und eingesetzt*, ganz unabhängig von kirchlicher oder christlicher Legitimierung.⁸⁵⁸ Zumindest in den lutherischen Dokumenten zur Kirchenvisitation finden wir außerdem die folgerichtige Ausdehnung dieses Herrschaftsbegriffs auf den Rechtsbegriff, d.h. auf das von der politischen Herrschaft gesetzte Recht. Weltliche Herrschaft und weltliches Recht werden im „Unterricht der Visitatoren“⁸⁵⁹ *im Prinzip* von göttlichem Recht und Religion *völlig* entkoppelt, – insofern nach lutherischer Auffassung prinzipiell *jeder* Obrigkeit und Rechtsordnung Gehorsam geschuldet ist und insofern aufgrund christlicher Freiheit jede weltliche Rechtsordnung im Prinzip annehmbar ist, weil herrschaftliche Ordnung *in jedem Fall* von Gott herkommt und von Gott beabsichtigt ist.

Durch solche theologische Argumentation erhielt weltliche Herrschaft eine gesteigerte und selbständige, autonome religiöse Autorität. Andererseits waren damit Herrschaft und positives Recht dem Anspruch göttlichen Rechts entzogen, womit der Forderung ihrer Verbindung, wie im Bauernkrieg, wie bei Zwingli und Täufern, theologisch jede Rechtfertigung entzogen war. Diese lutherische Argumentation zur politischen Herrschaft bildet erkennbar eine Vorstufe, einen Übergang zu späteren, säkularen Auffassungen des Staats dadurch, daß die Autonomie von Recht und Herrschaft gegenüber der Religion betont ist.

Es ist noch festzuhalten, daß der für die lutherischen Landeskirchen in der Forschung übliche Begriff des „landesherrlichen Kirchenregiments“ nicht sehr deutlich ist. Der Begriff des landesherrlichen Kirchenregiments wird ebenso auf Entwicklungen des Spätmittelalters angewandt, als Landesfürsten und Kommunen bereits wichtige Kontroll- und Entscheidungsrechte über die Kirche ihrer Territorien sich aneigneten. Die Reformation ging aber sehr viel weiter, da die Landesfürsten und Stadträte nun *ausnahmslos alle Kompetenzen* ihrer Kirchen an sich zogen, „indem es die bislang bei Papst und Bischöfen liegende Leistungsgewalt usurpierte und somit in kirchlichen Sachen *keine*

858 vgl. Zeeden, Ernst Walter: Deutschland von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zum Westfälischen Frieden, 1971, S. 523

859 ausführlich im Abschnitt „Recht und Gesetz nicht nach Mosis, sondern frei in christlicher Freiheit“, vgl. Selhing, Emil (Hg.): Kirchenordnungen, Bd. 1. Sachsen u. Thüringen, Hälfte 1., 1902, S. 157

*Instanz über sich mehr anerkannte*⁸⁶⁰. Das landesherrliche Kirchenregiment der Reformation war, begrifflich schärfer gesagt, eine „*Verstaatlichung der Reformation*“⁸⁶¹ und die „*Verstaatlichung der Kirche*“.

4.3.2 Fürstengehorsam und Täufergefahr - Die Kirchenvisitation in Kursachsen

Wir betrachten zuerst die Geschichte der Kirchenvisitationen in Kursachsen. Von Kursachsen kam die Initiative zu den Visitationen, der sich die andren lutherischen Territorien anschlossen. Luther selbst hatte entscheidenden Anteil an der Einführung der Visitationen. Anschließend verdeutlichen wir in den lutherischen Quellen zwei Aspekte, die für uns von Interesse sind: die lutherische Rechtfertigung des *Obrigkeitsgehorsams* und die Rechtfertigung der lutherischen Kirchenvisitation *durch die Täufergefahr*. Zwischendurch aber erweitern wir die Analyse der politischen Potenzen des theologischen Begriffs der „Freiheit im Glauben“, um zentrale reformatorische Inhalte begrifflich zu machen, die bei der Täuferverfolgung in Frage standen und später in Francks Spiritualismus brisant wiederkehren.

4.3.2.1 Geschichte der kursächsischen Kirchenvisitation

Luther hatte sich bereits in den Jahren 1521 bis 1523 mit Fragen der Kirchenvisitation befaßt, so im Gutachten für die Prager Gemeinde von 1523, wo er die Visitation als Aufgabe des Kirchenregiments nennt.⁸⁶² Im Juni 1524 forderte der Bruder des sächsischen Kurfürsten in einem Brief Luther auf, gleich dem Apostel Paulus die kursächsischen Gemeinden zu visitieren, um mit Hilfe der Obrigkeit die zahlreichen Priester abzusetzen, die der „schwärmerey“, d.h. radikalreformatorischen Ideen anhängen. Noch vor dem vollen Ausbruch des Bauernkriegs führte Jacob Strauss ab dem 10. Januar 1525 im Auftrag des kursächsischen Hofes Visitationen in Eisenach durch. Angeordnete weitere Visitationen in benachbarten Ämtern entfielen wegen des Bauernkriegs. Zuvor im Herbst 1524 war Nicolaus Hausmann an den kursächsischen Hof bestellt worden, um als lutherischer Prediger Zwickaus über die dortige Situation der Reformation zu berichten. In Zwickau hatte Thomas Müntzer 1520/21 eine Pfarrstelle innegehabt und hatte zeitgleich die hussitisch-taboritisch beeinflusste, radikalreformatorische Bewegung der „Zwickauer Propheten“ bei Handwerkern und Tagelöhnern des Tuchgewerbes Einfluß gewonnen. Der Zwickauer Lutheraner Nicolaus Hausmann vertrat bei Hof die Auffassung, „dass die neue Lehre [des Luthertums] sich nur mit Hülfe

⁸⁶⁰ Zeeden, Ernst Walter: Deutschland von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zum Westfälischen Frieden, 1971, S. 523

⁸⁶¹ Blickle, Peter: Die Reformation im Reich, 2000, S. 196

⁸⁶² Krumwiede, Hans-Walter: Zur Entstehung des landesherrlichen Kirchenregiments in Kursachsen und Braunschweig-Wolfenbüttel, 1967, S. 60 f.

der politischen Gewalt des Kurfürsten entwickeln könne, der Kraft seiner Stellung für die Visitation der Kirchen und die Aufrichtung der Schulen eintreten müsse“⁸⁶³. In beiden Fällen, in Eisenach wie in Zwickau, gab die Furcht vor der radikalen Reformation den Anlaß zur Visitation bzw. zur Visitationsempfehlung.

Luther selbst erbat in einem Brief vom 30. Nov. 1525 an den Kurfürsten die Durchführung einer durchgreifenden Kirchenvisitation, also nur wenige Monate nach der Niederschlagung des Bauernkriegs. Durch den Tod des Kurfürsten Friedrich im Mai 1525 war es in der Zwischenzeit zudem zum Thronwechsel in Kursachsen gekommen. Der Brief Luthers enthielt bereits konkrete Vorschläge zur Form der Visitation, nämlich die Beteiligung von Laien an der Visitationskommission, die Aufteilung in Visitationskreise, die Examinierung der Geistlichen und die Absetzung von Geistlichen, die das *lutherische* Evangelium „feindselig“ ablehnen. Bereits Anfang 1526 wurde daraufhin eine Visitation im kursächsischen Amt Borna abgehalten, der eine zweite im März/April 1526 im kursächsischen Amt Tenneberg folgte. Die Tenneberger Visitation war sehr eingehend. Nach den Nachforschungen zum Lebenswandel der Geistlichen wurden diese einer Examinierung ihrer theologischen Anschauungen (über die Lehre von der Sünde, vom Glauben, von den Sakramenten und der christlichen Freiheit) unterzogen, der eine Probepredigt der Examinierten vorausging. Von 12 Geistlichen wurde nur ein *einzig* Geistlicher als tauglich befunden! Außer den Geistlichen waren aber auch die Gemeinden des Amts Tenneberg selbst der Reformation wenig aufgeschlossen: „Nur ganz vereinzelt Gemeinden wünschten eine Änderung im Sinne der Reformation.“⁸⁶⁴ Anders lagen die Dinge in Borna, wo die Verhältnisse für das Luthertum günstiger waren.

Die Visitationen wurden unterbrochen, um eine Auswertung der Probleme und eine gründlichere Vorbereitung vorzunehmen. Am 22. November 1526 beantragte Luther förmlich beim Kurfürsten eine allgemeine Kirchen- und Schulvisitation, wobei er bereits die Grundzüge der späteren kurfürstlichen Visitationsinstruktion formulierte. Eine Visitation im damaligen sächsischen Kurkreis im Februar 1527 dürfte, wie Karl Pallas zeigt, nicht stattgefunden haben.⁸⁶⁵ (Die Quellenlage zu den Kirchenvisitationen ist insgesamt problematisch.) Am 16. Juni 1527 erschien die kurfürstliche öffentliche Anordnung der Kirchen- und Schulvisitation, die „Instruction und Befehl darauf die visitatores abgefertiget sein“. Diese sog. „Visitationsinstruktion“ verfügte den rechtlichen Rahmen der Kirchenvisitation, gab Hauptpunkte ihrer Absichten, verzichtete aber völlig auf theologische Begründung. Die „Instruktion“ autorisierte die Visitatoren. Sie wurde dem landsässigen Adel und den landsässigen Städten Kursachsens zugestellt. Durch die Instruktion erschien die Kirchenvisitation als Befehl, Aufgabe und Interesse des Landesfürsten und dadurch als weltliche Angelegenheit. Daß dieses Vorgehen

⁸⁶³ Burkhardt, C. A. H.: Geschichte der sächsischen Kirchen- und Schulvisitationen von 1524 bis 1545, 1879, S. 5

⁸⁶⁴ Burkhardt, C. A. H.: Geschichte der sächsischen Kirchen- und Schulvisitationen von 1524 bis 1545, 1879, S. 13

⁸⁶⁵ vgl. Pallas, Karl: Die Registraturen der Kirchenvisitationen im ehemals sächsischen Kurkreise. Bd. 1: Allgemeiner Teil, 1906, S. 8

mit Luther abgestimmt war und keinen Gegensatz zwischen Kurfürst und Luther bedeutete, geht aus dem Briefwechsel zwischen Luther und dem Kurfürsten hervor.⁸⁶⁶

Im Juli 1527 wurden die Visitationen wieder aufgenommen, zunächst in zwei Gebieten Thüringens (im Neustädter und Thüringer Kreis). Dabei stießen die Visitatoren in Saalfeld auf den „harten Widerstand des Grafen Albrecht von Mansfeld“. Im Thüringer Kreis war es nur Jena, das „regen Eifer“ für die lutherische Reformation zeigte, während es sonst an den meisten Orten zur Absetzung der Pfarrer kam. Der Großteil der Geistlichen lehrte unrichtig, nämlich nur die „remissio peccatorum, nicht aber die poenitentia“⁸⁶⁷. In Kahla und Orlamünde gab es viele Anhänger Andreas Karlstadts und viele ungetaufte Kinder. In Roda und Bürgel waren die Pfarrer, aufgrund ihrer Abhängigkeit von Klöstern, katholisch geblieben.

Erneut kam es zum Abbruch der Visitationen, zumal auch die Pest den Umzug der Universität Wittenberg nach Jena erforderlich machte. Außerdem war deutlich geworden, daß eine ausführlichere und vor allem eine *theologische* Visitationsordnung erforderlich ist. Der kursächsische Kanzler Brück war maßgeblich an deren Vorbereitung tätig. Ab 30. Sep. 1527 wurde die neue Visitationsordnung in Torgau beraten, dann von Melanchthon abgefaßt und von Luther und Bugenhagen geringfügig überarbeitet. Sie erschien als „Unterricht der visitatoren an die pfarrherrn im kurfürstenthum zu Sachsen“ am 22. März 1528 erstmals im Druck. Im selben Jahr gab es noch vier weitere Neuauflagen in Wittenberg (davon eine niederdeutsche Übersetzung) und je eine in Nürnberg und Marburg. Der „Unterricht“ ergänzt und erweitert die kurfürstliche „Visitationsinstruktion“ vom Juli 1527. Er behandelt Fragen der Kirchen- und Schulverfassung, aber größtenteils ist er eine „Unterweisung der Pfarrer in der rechten Auffassung ihres Lehramtes im Sinne und Geiste des Evangeliums“⁸⁶⁸, wobei darin die „Predigt des Gesetzes“ und die Theologie des Obrigkeitsegehens die Schwerpunkte bilden und den allerbreitesten Raum einnehmen. Von Luther kam die Vorrede zum „Unterricht“, die die Kirchenvisitation theologisch und kirchengeschichtlich begründet. Im Gegensatz zur kurfürstlichen „Visitationsinstruktion“ erschien der „Unterricht der Visitatoren“ formell nicht im Namen des Landesfürsten.

Mit einer Verordnung vom 6. September 1528 kündigte der Kurfürst erneut eine Kirchen- und Schulvisitation an, die nun ab Oktober 1528 umfassend und systematisch in allen Landesteilen Kursachsens durchgeführt wurde. Zu diesem Zeitpunkt hatten sich nun auch die Reichsstadt Nürnberg und die Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach dem Vorgehen angeschlossen. Das Erscheinen des „Unterrichts der Visitatoren“ war dort „freudig begrüßt

⁸⁶⁶ Darauf hat nachdrücklich der Kirchenhistoriker Karl Müller hingewiesen. vgl. Krumwiede, Hans-Walter: Zur Entstehung des landesherrlichen Kirchenregiments in Kursachsen und Braunschweig-Wolfenbüttel, 1967, S. 32 f.

⁸⁶⁷ Die Notwendigkeit der Buße ist offensichtlich schon vor der „Predigt des Gesetzes“ im „Unterricht der Visitatoren“ von Anfang 1528 abgrenzendes Theologem im Luthertum. – die angeführten Zitate: Burkhardt, C. A. H.: Geschichte der sächsischen Kirchen- und Schulvisitationen von 1524 bis 1545, 1879, S. 18 u. 20

⁸⁶⁸ Pallas, Karl: Die Registraturen der Kirchenvisitationen im ehemals sächsischen Kurkreise. Bd. 1: Allgemeiner Teil, 1906, S. 12

worden“⁸⁶⁹. Seit Mai 1528 arbeiteten Nürnberg und die Markgrafschaft an der Vorbereitung ihrer Kirchenvisitation, die dort ab August und September 1528 abgehalten wurden. In Zusammenhang mit Sebastian Franck kommen wir auf die dortigen Visitationen später wieder zu sprechen.

Kursachsen wurde in 6 Visitationsbezirke eingeteilt. Für jeden wurde eine zuständige Visitationskommission gebildet, aus gelehrten Juristen und Theologen des Hofes und der Universität Wittenberg zusammengesetzt. Luther war anfangs Mitvisitator im Kurkreis (u.a. Wittenberg, Torgau), Melancthon eine Zeit lang im zweiten Thüringer Hauptkreis (mit Eisenach, Gotha, Weimar). Die letzten in dieser Reihe der Visitationen wurden im Juni 1529 abgeschlossen.

Ihre Ergebnisse waren sehr unterschiedlich. Im Kurkreis z.B. gab es „eine beträchtliche Zahl derer, denen man den Genuss des Sacramentes verbot, da sie die Hauptstücke des Glaubens nicht kannten“; ebendort in Schlieben „riethen die Visitatoren selbst, die Nachmittagspredigt einzustellen, und ‚das Wort Gottes nicht vor die Säue zu werfen‘“⁸⁷⁰. Hingegen erwies sich Zwickau, wo „schwärmerisches“ Nachwirken der „Zwickauer Propheten“ und Müntzers befürchtet worden war, als konform lutherisch.⁸⁷¹ Leider sind die vorhandenen Untersuchungen in Hinsicht auf die Gründe für die zahlreichen Kirchenausschlüsse zu undifferenziert. Aber die einschlägigen Studien zur Täuferverfolgung berichten *nicht*, daß radikalreformatorische Täufer in nennenswerter Zahl bei den Kirchenvisitationen in Kursachsen aufgedeckt wurden, *obwohl* gegen die Täufer (die „Schwärmer“ und „Rottengeister“), zwar nicht offen ausgesprochen, aber den Inhalten nach, wichtige Teile des „Unterrichts der Visitatoren“ gerichtet waren.

So etwa ist die Theologisierung des Herrschaftsgehorsams gegenüber Fürsten und Magistraten, die der „Unterricht der Visitatoren“ enthält, dem Inhalt nach gegen die radikalreformatorischen Täufer gerichtet. Denn es war damals das Täuferum, das die soziale und religiöse Herrschaftskritik des Bauernkriegs und zum Teil auch die sozialrevolutionären Positionen aus dem Bauernkrieg fortsetzte. Die Theologisierung des Fürstengehorsams bezieht sich auch auf den Bauernkrieg selbst, dessen Wiederholung möglich schien. Jedenfalls gaben *Bauernkrieg und Täuferum eine höchst geeignete Rechtfertigung, Theologie und Kirche herrschaftlich auszurichten*.

4.3.2.2 Nochmals: Die politischen Potenzen der „Freiheit im Glauben“

Wie schon dargelegt, enthält der „Unterricht der Visitatoren“ die „Predigt des Gesetzes“, die die im Bauernkrieg so bedeutsame *politische und soziale* Ausdeutung des reformatorischen, *theologischen* Grundsatzes der „Freiheit im Glauben“ zur Herrschafts- und Sozialkritik unterbinden sollte. „Etliche reden

⁸⁶⁹ Sehling, Emil (Hg.): Kirchenordnungen. Bd. 11. Bayern. Teil 1: Franken, 1961, S. 113

⁸⁷⁰ Burkhardt, C. A. H.: Geschichte der sächsischen Kirchen- und Schulvisitationen von 1524 bis 1545, 1879, S. 38

⁸⁷¹ Burkhardt, C. A. H.: Geschichte der sächsischen Kirchen- und Schulvisitationen von 1524 bis 1545, 1879, S. 63

auch unbescheiden von christlicher Freiheit, wodurch die Leute zum Teil meinen, sie sind also frei, daß sie keine Obrigkeit haben sollen, daß sie fortan nicht geben sollen, was sie [der Obrigkeit] schuldig sind. [...] Solchen Wahn des Pöbels sollen die Prediger strafen und Unterricht tun [...].“⁸⁷²

Warum der religiöse Grundsatz der „Freiheit im Glauben“ eine dynamische politische und soziale Bedeutung erhalten konnte, ist nochmals anzudeuten. Es ist die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben (*sola fide*), die dem Grundsatz der „Freiheit im Glauben“ seine Prägnanz und Emphase mitteilt: Was den Menschen vor Gott gerecht macht, ist allein der Glaube, der Glaube in Christus. Dies meint aber im reformatorischen theologischen Zusammenhang, daß der „Glaube“ das religiöse „Gesetz“ überwindet und daß das „Gesetz“ keine wirkliche Bedeutung für die Erlösung des Menschen durch Gott hat.

Als „Gesetz“ sind zuerst die „Zehn Gebote“ zu verstehen, ferner aber alles, was als Vorschriften einer Religion, zu Kultus und Lebenswandel, gelten kann; schließlich, in Hinsicht auf die christliche Kirche, alles, was nicht im Evangelium begründet ist, also insbesondere Papsttum, Kirchenrecht und weltliche Herrschaft der Kirche. Dies verfällt nun als „Menschenatzung“, äußerliche Ordnung bzw. *Äußerliches* der Religion der reformatorischen Kritik. Denn allein der *Glaube* in Christus rechtfertigt vor Gott. In diesem Sinne begründet der Glaube die „Freiheit im Glauben“ als die Freiheit vom „Gesetz“.

Dieser Zusammenhang der theologischen Auffassungen wird z.B. in Martin Luthers „deutsche messe und ordnung gottis diensts“ von 1526 deutlich. Er wird im übrigen, wie wir sehen werden, auch für Sebastian Francks Spiritualismus von *fundamentaler Bedeutung* sein. So leitete Luther seine Vorrede zu seiner „Deutschen Messe“ ein: „Vor allen Dingen will ich gar freundlich gebeten haben, [...] daß sie ja *kein notwendiges Gesetz* daraus machen [aus der Meßordnung Luthers] noch das Gewissen von jemandem damit verstricken oder fangen, sondern der *christlichen Freiheit* folgend sie nach Gefallen brauchen, wie, wo, wann und wie lange es die Umstände erfordern. [...] Denn in summa, wir stellen solche Ordnung gar nicht um deretwillen auf, die bereits Christen [durch ihren wahren Glauben an Christus] sind. Denn diese bedürfen keiner dieser Dinge [...]; sie haben ihren Gottesdienst *im Geist*. Nur um deretwillen muß man solche Ordnung [die Meßordnung] haben, die noch Christen werden oder stärker werden sollen. [...] Denn darum sind die päpstlichen Gottesdienste so verdammenswert, daß sie Gesetze, Werk und Verdienst daraus gemacht und damit den Glauben verdrückt haben und [...] diese selbst als nützlich und nötig für die Seligkeit halten. Das ist der Teufel.“⁸⁷³

⁸⁷² „Etliche reden auch unbescheiden von christlicher freiheit, dadurch die leute zum teil vermeinen, sie sind also frei, das sie keine öbrickett sollen haben, das sie fürder nicht geben sollen, was sie schuldig sind. [...] Solche ungeschickte wahnne des pöfels sollen die prediger strafen, und unterricht thun [...].“ - Sehling, Emil (Hg.): Kirchenordnungen, Bd. 1. Sachsen u. Thüringen, Hälfte 1., 1902, S. 166 (e. Ü.)

⁸⁷³ „Vor allen dingen wil ich gar freundlich gebeten haben, [...] das sie ja kein nötig gesetz draus machen noch jemandes gewissen damit verstricken oder fahen, sondern der christlichen freiheit nach ihres gefallens brauchen, wie, wu, wenn und wie lange es die sachen schicken und fodern. [...] Denn summa, wir stellen solche ordnung gar nicht umb der willen, die bereit christen sind; denn die bedürfen der dinge keins, [...]; sie haben ihren gottis

Wenn also, wie von den führenden Reformatoren verkündet, wegen der ausschließlichen Bedeutung des Glaubens vor Gott (*sola fide*) im Glauben das „Gesetz“ überwunden und die „Freiheit im Glauben“ erlangt wird, wenn daher Papsttum, hergebrachte Kirchenordnung, Kirchenrecht und weltliche Kirchenherrschaft verworfen wurden als bloß äußerliches „Gesetz“ und willkürliche „Menschensatzung“, weil sie die christliche „Freiheit des Glaubens“, das Evangelium und somit die Herrschaft Christi unterdrücken, – so war es nur ein *kleiner Schritt*, von der „Freiheit im Glauben“ her: – *auch* das weltliche Recht, die Gesetze der Fürsten und Stadtmagistrate, die durch dieses Recht geschützte Herrschafts- und Sozialordnung als willkürliches „Gesetz“ und illegitime „Menschensatzung“ aufzufassen, das die Herrschaft Christi und die „Freiheit des Glaubens“ unterdrückt, weil es dem gerechten Leben in Christo, d.h. nach dem Evangelium und in evangelischer Brüderlichkeit (von den unteren sozialen Schichten her gesehen) offensichtlich widersprach. Luther hat diese politische Folgerung nicht gezogen. Aber es ist genau dieser Zusammenhang, der im „Unterricht der Visitatoren“, wie schon zitiert, angesprochen wird: „Etliche reden auch unbescheiden von christlicher Freiheit, wodurch die Leute zum Teil meinen, sie sind also frei, *daß sie keine Obrigkeit haben sollen*, daß sie fortan nicht geben sollen, was sie [der Obrigkeit] schuldig sind. Andere meinen, christliche Freiheit sei nicht anderes, als Fleisch [an den Fasttagen] essen können, nicht beichten, nicht fasten und dergleichen. Solchen Wahn des Pöbels sollen die Prediger strafen und Unterricht tun [...]“.⁸⁷⁴

Kurz einzuschieben ist ferner, welche andre Konsequenz die Lehre von der „Freiheit im Glauben“ enthält, wenn und da sie als Überwindung des „Gesetzes“ vorgestellt wird: Derjenige, der den Glauben (an Christus) wahrhaft empfängt und hat (aus Gnade), empfängt den heiligen Geist, der den Glaubenden inspiriert und leitet. Damit lebt er aus dem hl. Geist und hat er das „Gesetz“ überwunden, bedarf er des „Gesetzes“ nicht mehr, aber nur insoferne, als er *aus dem Glauben (an Christus) aus Gott* lebt. Das selbst ist ja der heilige Geist. Hier liegt, werden wir sehen, der alles entscheidende Ansatzpunkt der Theologie des *Spiritualismus* von Franck. Und hier liegt außerdem eine weitere Quelle radikalreformatorischer Sozialkritik: Da der vom Glauben wahrhaft Erfasste vom heiligen Geist geleitet und inspiriert wird, so muß auch seine Deutung der sozialen Wirklichkeit, seine Kritik der politischen und sozialen Herrschaft als „göttliche Kritik“ gelten können, als vom heiligen Geist eingegeben und offenbart. Für Spiritualisten und viele Täufer hatte diese Anschauung eine sehr große Bedeutung. Von manchen dieser wurde sie zur „fortgesetzten Offenbarung“ fortgedacht, wonach die aktuelle Offenbarung im

dienst im geist. Aber umb der willen mus man solche ordnung haben, die noch christen sollen werden oder sterker werden. [...] Denn darumb sind die bebstlichen gottis dienste so verdamlich, das sie gesetze, werk und verdienst draus gemacht und damit den glauben verdruckt haben und [...] halten sie als ihn selbst nutz und nöttig zur selikeit; das ist der teufel.“ - Sehling, Emil (Hg.): Kirchenordnungen, Bd. 1. Sachsen u. Thüringen, Hälfte 1., 1902, S. 10 f. (Hervorh. v. mir; e. Ü.)

874

„Unterricht der Visitatoren“: „Etliche reden auch unbescheiden von christlicher freiheit, dadurch die leute zum teil vermeinen, sie sind also frei, das sie keine öbrickeit sollen haben, das sie fürder nicht geben sollen, was sie schuldig sind. Die andern meinen, christliche freiheit sei nichts anders, denn fleisch essen, nicht beichten, nicht fasten und der gleichen. Solche ungeschickte wahne des pöfels sollen die prediger strafen, und unterricht thun [...]“ - Sehling, Emil (Hg.): Kirchenordnungen, Bd. 1. Sachsen u. Thüringen, Hälfte 1., 1902, S. 166 (Hervorh. v. mir; e. Ü.)

Glaubenden von gleichem Rang und Wert wie die Offenbarung der Evangelien sein kann oder wonach auch die Evangelien und insgesamt die Bibel Irrtümer enthalten kann, die sich dem Glaubenden aktuell erschließen. Beispielsweise Thomas Müntzer und Sebastian Franck gehören hierhin.

Solchen radikalreformatorischen Konsequenzen aus der Glaubenslehre setzte die lutherische Theologie das „*Schriftprinzip*“ und die Bindung der religiösen Berufung (*vocatio*) ans *Amt*, an herrschaftlichen Auftrag (Befehl) und kirchliche Ordination zum *Kirchenamt* entgegen. Außerdem aber die „*Predigt des Gesetzes*“ und die Theologisierung des Herrschaftsgehorsams, wie sie u.a. im „*Unterricht der Visitatoren*“ erscheinen. Im „*Unterricht der Visitatoren*“ wird der *Zusammenhang* von „*Freiheit im Glauben*“ und Leitung im Glauben *durch den heiligen Geist* angesprochen und erläutert. Unter anderem: „Dagegen heißt christliche Freiheit, daß uns Christus den heiligen Geist zugesagt hat, damit er uns regieren und bewahren will, wider solche teuflische Gewalt. So spricht Jesus selbst, Johannes 8: So werdet ihr frei sein, wenn euch der Sohn befreien wird.“ – „Also, welche nicht durch den heiligen Geist bewahrt werden, über diese hat der Teufel Gewalt, treibt sie zu großen Lastern und Schanden, macht aus einem einen Ehebrecher, aus dem anderen einen Dieb, aus dem dritten einen Todschläger [...]. Denn der Teufel [...] ist ein Todschläger und wacht darauf, daß er uns um Leib und Seele bringt, und hat Lust und Freude an unserem Verderben.“⁸⁷⁵

4.3.2.3 Die lutherische Theologie des Herrschaftsgehorsams. Der Zusammenhang von Täuferverfolgung und Kirchenvisitationen

Der „*Unterricht der Visitatoren*“ betont nun zugleich, daß die eigentümliche, von Gott gewollte Aufgabe der „*Herrschaft*“ darin besteht, Recht, Frieden und Sicherheit zu schaffen und Mord und Raub zu bestrafen. „Denn der Obrigkeit sind Schwert und Gewalt gegeben, alle Morderei und Räuberei zu strafen, weshalb sie auch schuldig ist, Krieg zu führen gegen die, die wider Recht Krieg anfangen und Raub und Mord anrichten. [...] Denn Paulus spricht Römer 13, die Obrigkeit ist eine Rächerin Gottes, das ist, von Gott geordnet und geboten, der auch Gott in der Not Hilfe gibt. Aber alle Rache ist den Christen verboten, die nicht durch die Obrigkeit oder aus Befehl der Obrigkeit vorgenommen wird [...].“⁸⁷⁶ Ein politisches Widerstandsrecht der Untertanen ist damit ausgeschlossen, nicht aber herrschaftliches Kriegs- und Gewaltrecht.

⁸⁷⁵ „*Unterricht der Visitatoren*“: „Dagegen heist christliche freiheit, das uns Christus den heiligen geist zugesagt hat, damit er uns regiren und bewaren wil, wider solchen teuflischen gewalt. So spricht Jesus selbst, Johannes am 8.. So werdet ir recht frei sein, wenn euch der son befreien wird.“ - „Also, welche nicht durch den heiligen geist bewaret werden, über dieselbigen hat der teufel gewalt, treibet sie zu grossen lastern und schanden, macht aus einem einen ehebrecher, aus dem andern einen dieb, aus dem dritten einen todschleger, [...] denn der teufel [...] ist ein todschleger, und wachtet darnach, das er uns umb leib und seele bringe, und hat lust und freude an unserm verderben.“ - Sehling, Emil (Hg.): Kirchenordnungen, Bd. 1. Sachsen u. Thüringen, Hälfte 1., 1902, S. 166

⁸⁷⁶ „*Unterricht der Visitatoren*“: „Denn der öbrigkeit ist das schwerd und gewalt gegeben und geboten, alle mörderei und rauberei zu strafen, darumb sie auch schuldig ist mit kriege zu weren, denen, die wider recht krieg anfangen, und raub und mord anrichten. [...] Denn S. Paulus spricht zum Römern am 13., die öbrigkeit sei eine racherin gottes, das ist, von gott geordnet und geboten, der auch gott in der not hülfe erzeigt. Aber die rache ist den christen verboten, die nicht durch öbrigkeit fürgenommen wird, auch nicht aus befelh der öbrigkeit.“ - Sehling, Emil (Hg.): Kirchenordnungen, Bd. 1. Sachsen u. Thüringen, Hälfte 1., 1902, S. 167

„Und wie die Gewalt soll gute Werke ehren und die Bösen strafen, nach Römer 13 und 1 Petrus 2, soll sie auch denen wehren, die Gottesdienste, gute Landordnung, Recht und Gericht wegnehmen wollen.“⁸⁷⁷

Die Obrigkeit ist von Gott eingesetzt und wird von ihm aufrechterhalten. Daher ist, mit Verweis auf Römer 13, dreierlei gegenüber der Herrschaft geboten: *Gehorsam*, *Furcht* und *Ehrerbietung*. Ehrerbietung gegenüber der Herrschaft entsteht daraus, „daß wir erkennen, daß die Obrigkeit von Gott da ist und daß uns Gott durch sie viel größere Güter gibt. Denn wenn Gott Obrigkeit und Recht in der Welt nicht erhielte, würde der Teufel, der ein Todschläger ist, überall Mord anrichten, so daß nirgends unser Leben, Weib und Kinder sicher wären.“⁸⁷⁸ Daraus wird gefolgert, daß dieselbe Liebe, die Eltern für ihre Kinder haben, auf die Obrigkeit zu übertragen ist. „Darum, wenn du Weib und Kind ansiehst, so sollst du gedenken, dies sind Gottes Gaben, die ich durch die Obrigkeit behalten kann. Und so lieb du deine Kinder hast, also lieb sollst du auch die Obrigkeit haben. Und wo der Gemeine Mann solche Güter (Frieden, Recht, Strafe der Bösen) nicht erkennt, soll man sie ihm fleißig erklären und oft zu bedenken geben.“⁸⁷⁹

Gehorsam erfordert, der Herrschaft folgsam zu sein und ihr willig Geld und leibliche Arbeit zu geben. Das dritte ist Furcht, Furcht vor der Obrigkeit und Furcht vor Gott, weil er „die Obrigkeit eingesetzt hat und erhält“ und sie seinem Schutz unterstellt. „Darum sind auch alle Aufrührerischen [auch die des Bauernkriegs] gestraft worden, wie Paulus sagt Römer 13. Wer sich gegen die Obrigkeit stellt, der widerstrebt Gottes Ordnung. Wer aber widerstrebt, wird über sich ein Urteil empfangen. So sagt auch Salomon in den Sprüchen 24. Mein Kind, fürchte den Herrn, und den König, und menge dich nicht unter die Aufrührerischen, denn ihr Fall wird plötzlich kommen [...]. Es ist auch nützlich, den Leuten die Beispiele vorzutragen, da Gott die Aufrührerischen gestraft hat [...]. Wer das Schwert nimmt, der kommt durch das Schwert um, das heißt, wer aus eigenem Entschluß ohne Befehl der Obrigkeit das Schwert nimmt, der wird gestraft. Dergleichen Sprüche sind viele in der Schrift [...]“⁸⁸⁰

877 „Unterricht der Visitatoren“: „Und dieweil die gewalt sol gute werk ehren, und die bösen strafen, zun Römern am 13. und in der 1. Petri am 2., sol sie auch denen weren, die gottesdienst, gute landsordnung, recht und gericht wollen wegnehmen.“ - Sehling, Emil (Hg.): Kirchenordnungen, Bd. 1. Sachsen u. Thüringen, Hälfte 1., 1902, S. 167 f. (e. Ü.)

878 „Unterricht der Visitatoren“: „[...] das wir erkennen, das die öbrikeit von gott da sei, und das uns gott durch sie viel grösser güter gibt, denn wo gott öbrikeit und recht in der welt nicht erhielte, würde der teufel, der ein todschleger ist, allenthalben mord anrichten, das nirgend unser leben, weib und kinder sicher weren.“ - Sehling, Emil (Hg.): Kirchenordnungen, Bd. 1. Sachsen u. Thüringen, Hälfte 1., 1902, S. 156 (e. Ü.)

879 „Unterricht der Visitatoren“: „Darumb, wenn du weib und kind ansihest, so soltu gedenken, dis sind gottes gaben, die ich durch die öbrikeit behalten mag. Und als lieb du deine kinder hast, also lieb soltu auch die öbrikeit haben. Und dieweil der gemeine man solche güter (frieden, recht, straf der bösen) nicht erkennt, sol man sie vleissig erkleren, und oft zu bedenken erinnern.“ - Sehling, Emil (Hg.): Kirchenordnungen, Bd. 1. Sachsen u. Thüringen, Hälfte 1., 1902, S. 156 (e. Ü.)

880 „Unterricht der Visitatoren“: „Darumb auch alle aufrührische sind gestraft worden, wie Paulus spricht zun Römern am 13. Wer sich wider die öbrikeit setzet, der widerstrebet gottes ordnung, die aber widerstreben, werden uber sich ein urteil empfahren. So sagt auch Salomo in sprüchen am 24. Mein kind, fürchte den herrn, und den könig, und menge dich nicht unter die aufrührischen, denn ihr unfal wird plötzlich entstehen [...]. Es ist auch nützlich den leuten die exempel fürtragen, da gott die aufrührischen gestraft hat [...]. Wer das schwert nimpt, der kompt umb mit dem schwert, das ist, wer aus eigen fürnemen on der öbrikeit befelh das schwert nimpt, der wird gestraft. Dergleichen sprüche sind viel in der schrift [...]“ - Sehling, Emil (Hg.): Kirchenordnungen, Bd. 1. Sachsen u. Thüringen, Hälfte 1., 1902, S. 155 (e. Ü.)

Der Bezug der Theologie der Herrschaft auf den Bauernkrieg wird noch deutlicher genannt in dem Abschnitt: „Verletzung oder Widerspruch gegen die Landordnung (Zinsen und Verträge), wie es zuletzt zum Bauernaufuhr führte: sind wie Raub und Mord“. „Das ist geschrieben, weil es etliche gibt, die gegen die Gemeine Landordnung, gegen den Zehnten, die Todesstrafe und dergleichen schreien, woraus zum Teil der Aufruhr vor zwei Jahren erweckt worden ist. Solche Schreier sollen als Aufrührer gestraft werden, da wir alle weltliche Gesetze und Ordnung als Gottes Willen und Gesetz fürchten sollen. Denn Salomon spricht Proverbium 16: Weissagung ist in den Lippen des Königs, das heißt, was die Herrschaft ordnet und gebietet, soll gehalten werden, als wäre es Gottes Ordnung. [...] Es sollen die Leute auch ermahnt werden, ihren Zins [...] treulich zu zahlen [...]. Und obschon etliche Verträge beschwerlich wären, ist dennoch jedermann zu zahlen schuldig, wegen seiner Pflicht und des Gehorsams, den er der Obrigkeit schuldig ist, damit der Landfrieden erhalten bleibt. Denn was ist es anderes, Zins oder Schuld nicht zahlen zu wollen, als Raub und Mord zu verüben?“⁸⁸¹

Es ist hier nicht nur der Bauernkrieg, sondern implizit auch das Täuferium angesprochen, das die Entrichtung eines Zinses als unchristlich ablehnte. Melancthon hat diese Auffassung einiger Täufer, wie ich im Kapitel über die Täuferverfolgung bereits darlegte, in einem Gutachten im Oktober 1531 zu den öffentlich aufrührerischen Glaubensartikeln der Täufer gezählt, die mit dem Tode bestraft werden sollen.⁸⁸² Durchgehend vermeidet es der „Unterricht der Visitatoren“, *ausdrücklich* Täuferium oder Zwinglische Lehre anzusprechen, obwohl die Kirchenvisitation gegen diese gerichtet ist. und obwohl die im „Unterricht“ dargelegten theologischen Positionen, wie z.B. die zum Obrigkeitengehorsam, zweifellos der Abgrenzung gegen Täufer und Zwinglianismus dienten.

Daß die Kirchenvisitationen gegen Zwinglianismus und Täuferium gerichtet waren, wird auch anschaulich, wenn wir die *Prüffragen* der Visitationen betrachten. Der Prüfkatalog zur Visitation der Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach enthält die Fragen: Was christliche Freiheit ist? Ob die heilige Schrift menschlicher Zusätze bedürfe und wie „dunkle“ Schriftstellen aufzuklären sind? Welche Bedeutung die Taufe und welche das Abendmahl hat? Ob Jesus göttliche oder menschliche Natur hat? Was Obrigkeit ist und ob man Gehorsam schuldet? Das waren Fragen, die den Zwinglianismus und hauptsächlich das Täuferium betrafen.⁸⁸³ Fast gleich der Katalog Nürnbergs, der aber

⁸⁸¹ „Unterricht der Visitatoren“: „Das ist darumb geschrieben, denn es sind etliche, die wider gemeine landsordnung, von zehenden, von henken, und der gleichen schreien, daraus zum theil die aufrhur für zweien jaren erwecket worden ist. Solche schreier sollen als aufrhürische gestraft werden, denn wir alle weltliche gesetz und ordnung als gottes willen und gesetz, fürchten sollen. Denn Salomon spricht proverbiorum am 16.: Weissagung ist in den lippen des königs, das ist, was die herrschaft ordenet oder gebeut, sol gehalten werden, als were es gottes ordnung. [...] Hie sollen auch die leute vermanet werden, das sie zins, damit ein jeder beladen, treulich bezalen und ausrichten wollen, und ob schon etliche contract beschwerlich weren, ist dennoch jederman zu bezalen schuldig, von wegen seiner pflicht und des gehorsams, den sie der öbrikeit schuldig sind, damit gemeinder landfriede möge erhalten werden. Denn was ists anders, nicht wollen zins oder schuld zalen, denn raub und mord anrichten?“ - Sehling, Emil (Hg.): Kirchenordnungen, Bd. 1. Sachsen u. Thüringen, Hälfte 1., 1902, S. 157

⁸⁸² vgl. das Kapitel 4.1.10 Die lutherische Täuferverfolgung, S. 223 ff., in der vorliegenden Arbeit

⁸⁸³ vgl. Sehling, Emil (Hg.): Kirchenordnungen. Bd. 11. Bayern. Teil 1: Franken, 1961, S. 126 f.

umfangreicher und nicht in Frageform, sondern in bekenntnishaften Aussagen formuliert wurde.⁸⁸⁴ Diese „nahmen in den Abschnitten über Taufe und Obrigkeit deutlich gegen täuferische Lehren Stellung.“⁸⁸⁵

In der „Visitationsinstruktion“ des sächsischen Kurfürsten von 1527 erscheint ebenfalls die Abwehr des Täuferniums und des Zwinglianismus als die wichtigste Aufgabe der Kirchenvisitation. „Wären es aber Pfarrer, die das Evangelium predigen, und würde durch fleißige Nachforschung, die die Visitatoren in allen Wegen anstellen sollen, herausgefunden, daß sie einen Irrtum im Glauben, es wäre des hochwürdigen Sakraments des Leibs und Bluts Christi, der Taufe halben oder sonst, vorbrächten, predigten oder hielten, so soll ihnen gesagt werden, daß sie, wenn es sich wiederholte, mit Ernst bestraft werden sollen.“ – „Eine solche Inquisition soll von den Visitatoren auch bei den Laien geschehen, da wir befinden, daß an etlichen Orten mancherlei Sekten, besonders der Sakramente wegen, einwurzeln wollen. Und es sollen jene, die der Sakramente wegen oder sonst im Glauben eines Irrtums verdächtig sind, vorgeladen, befragt, auch wenn es nötig ist, Erkundungen über sie eingezogen werden. Und [...] sie sollen unterrichtet werden, um von ihrem Irrtum abzustehen. Welche aber solchen christlichen Unterricht nicht annehmen wollen, denen soll [...] geboten werden, innerhalb einer bestimmten Zeit, ihre Güter zu verkaufen und unsre Lande zu verlassen, bei Verwarnung ernsthafter Strafen [...].“ – „Denn wäre da jemand, der sich beschweren wollte oder meinte, es sollte in einem oder mehreren Stücken anders, als zuvor berührt, angenommen, zu lehren und zu halten sein, der soll sich mit seiner widrigen Meinung in unsrem Fürstentum nicht vernehmen lassen, sondern sich daraus wenden und seine Pfarre oder Predigtamt aufgeben. Denn, wiewohl unsre Meinung nicht ist, jemand zu verbieten, was er halten oder glauben soll, so wollen wir doch zur Verhütung schädlicher Aufruhr und andrer Unrichtigkeit keine Sekte oder [kirchliche] Trennung in unserem Fürstentum und Landen wissen noch dulden.“⁸⁸⁶

Wenn hier als der weitere Zweck der Visitation die *Abwehr politischen Aufruhrs* angeführt wird, so waren auch damit vor allem *die Täufer gemeint*. Zur Zeit der Kirchenvisitationen, 1528 und 1529, hatte die Täuferverfolgung

884 vgl. Sehling, Emil (Hg.): Kirchenordnungen. Bd. 11. Bayern. Teil 1: Franken, 1961, S. 128 ff.

885 Schmid, Hans-Dieter: Täufernium und Obrigkeit in Nürnberg, 1972, S. 207

886 „Weren es aber pfarrer, die das wort predigten, und wurde auf vleissige erforschung, welche die visitatores in allewege thun sollen, befunden, das sie etwa einen irthumb im glauben, es were des hochwürdigen sacraments des leibs und bluts christi, der tauf halben, ader sunst furwendeten, predigten ader hielten, denn sol gesagt werden, sich fuderlich wo sie daruber betreten wurden, das sie mit ernst solten gestraft werden.“ – „Item dergleichen inquisition sol von den visitatorn der laien halben auch bescheen, nach dem wir befinden, das an etzlichen ortern mancherlei secten, und sonderlich der sacrament halben einwurzeln wollen, und sollen dieselbigen, so der sacrament halben ader sunst im glauben irthumbes vordechtig, furgefodert, befragt, auch so es die noth erhaischet, kundtschaft wider sie gehoret werden, und [...] sollen sie bericht und unterweist werden, des irthumbes abzustehen. Welche aber solche christliche unterrichtung nit wollen annehmen, den sol [...] geboten werden, inwendig einer namhaftigen zeit, zuvorkeufen und sich aus unsern landen zuwenden mit gleichmessiger vorwarnung der ersten straf [...].“ – „Dann were etwo ainer, der dar in beschwerung hette, ader meinte, es solt in einem ader meher stucken anderst, dann es wie berurt, angenomen, zuleren und zuhalten sein, der sol sich derselbigen seiner widerigen meinung in unserm furstenthumb nit vornemen lassen, sundern sich daraus wenden und sein pfar ader predigeramt auflassen. Dann, wie wol unser meinung nit ist, jemandts zuvorpinden, was er halten ader glauben sol, so wollen wir doch zuvorhutung schedlicher aufrur und ander unrichtigkait kein secten nach trennung in unsern furstenthumben und landen wissen nach gedulden.“ - Sehling, Emil (Hg.): Kirchenordnungen. Bd. 11. Bayern. Teil 1: Franken, 1961, S. 143 f. (eigene Übersetzung)

ihren Höhepunkt erreicht, und zwar allgemein in den katholischen, zwinglischen und lutherischen Territorien. In Nürnberg war im März 1527 Wolfgang Vogel, in der Markgrafschaft war im Februar 1528 Wolfgang Spittelmeyer als Täufer hingerichtet worden. Nürnberg erließ im September 1527 das erste Täufermandat, die Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach im Januar 1528. Kursachsen gab im April 1529 auf dem Reichstag von Speyer seine Zustimmung zum kaiserlichen Täufermandat, das ebenso die Wiedertaufe unter Todesstrafe stellte. In den Täufermandaten lautete der Strafvorwurf, mit dem die Täuferverfolgung und die Todesstrafe gegen Täufer hauptsächlich gerechtfertigt wurden: *daß die Täufer politischen Aufruhr beabsichtigten*, den Sturz der Herrschaft, der politischen und sozialen Ordnung. Der führende lutherische Theologe Nürnbergs, Andreas Osiander, hatte es am offensten ausgesprochen, daß die Kirchenvisitationen insbesondere ein Mittel zur Täuferverfolgung sein sollten. Man fürchtete vor allem von ihnen, daß sozialer und politischer Aufruhr entstehen und sich der Bauernkrieg wiederholen könnte.⁸⁸⁷

4.3.3 Zwischenbetrachtung: Erzeugung sozialer Konformität (durch die Projektion sozialer Bedrohung)

Waren die lutherischen Kirchenvisitationen, wie gezeigt wurde, wesentlich mit der *Täufergefahr* und *Täuferabwehr* begründet worden, so stand dies in keinem Verhältnis zur Realität. Es ist nicht bekannt, daß die lutherischen Kirchenvisitationen von 1527 bis 1529 zur Aufdeckung von Täufern geführt hätten. Auch die intensiven polizeilichen Ermittlungen in diesen Jahren brachten in Kursachsen, Nürnberg und in der Markgrafschaft nur höchst selten Täufer zutage. Daher muß der Schluß gezogen werden, daß eine *reale Täufergefahr* in den lutherischen Territorien *gar nicht bestand*, daß vielmehr die Täufergefahr instrumentalisiert wurde, als Vorwand zur Durchsetzung politischer und kirchlicher Herrschaft. Dabei ist diese Instrumentalisierung nicht oder weniger als eine bewußte Manipulation anzusehen, da Täufertum, Täufergefahr und Täuferverfolgung in diesen Jahren nachweislich zu einem beherrschenden Thema in Theologie und Gesellschaft wurden. Es scheint vielmehr, daß das Täufertum in einem sozialpsychologischen Vorgang zur großen Bedrohung *phantasiert und projiziert* wurde. Diese Projektion war aber zugleich das Mittel, *die soziale Aufmerksamkeit von der Wahrnehmung der faktischen Realität abzulenken*, nämlich abzulenken vom Fortbestand der sozialen Ungleichheit, der Unerfülltheit der reformatorischen Ansprüche und von der Wahrnehmung des sich faktisch vollziehenden Wandels des Luthertums hin zu einer autoritären, intoleranten, herrschaftlichen Kirche.

Diese Feststellung ist von Bedeutung, da sie uns in Hauptbereiche der Reformationskritik führt, die Sebastian Francks Spiritualismus reflektiert. So

⁸⁸⁷ Zur Täuferverfolgung und weitere Zusammenhänge mit den Kirchenvisitationen vergleiche die früheren Kapitel zur Täuferverfolgung in dieser Arbeit. – Zu Andreas Osiander: vgl. Schmid, Hans-Dieter: Täufertum und Obrigkeit in Nürnberg, 1972, S. 206 f.

heißt es in einer wichtigen Stelle von Francks „Geschichtsbibel“, seinem ersten Hauptwerk des Spiritualismus, das 1531 erstmals im Druck erschien: „Deshalb hätte es meiner Meinung nach keine so große Not, daß man sich eines Aufruhrs besorgt, gar wie der Teufel, der gerne Mord sieht und eine Lust hat, im Blut zu baden, vielen einen törichten Eifer einbildet, die armen Leute [Täufer] zu tyrannisieren, aber so, als ob sie es aus Eifer und Liebe tun würden, für Gott und ihr Land, um Gotteslästerung und Aufruhr zuvorzukommen. Nun, weil kein Aufruhr vorhanden ist, soll man niemanden aufgrund bloßen Argwohns martern. Wenn ich Papst, Kaiser oder der Türke selbst wäre, ich befürchtete von keinem Volk weniger einen Aufruhr als von diesem [den Täufern].“⁸⁸⁸

Greifen wir diese Überlegungen in Formen heutiger theoretischer Reflexion auf. Wenn behauptet werden kann, daß die Täufergefahr in den lutherischen Territorien nach dem Bauernkrieg als soziale Bedrohung *phantasiert und projiziert* wurde, so stellt sich uns die Frage nach der *gesellschaftlichen Bedeutung und Funktion* dieser Projektion. In Form einer systematischen theoretischen und kritischen Reflektion skizziere ich im folgenden einige Grundlinien dieser wichtigen Problematik, um ihre Komplexität begrifflich zu rekonstruieren. Diese Problematik, wie gesagt, und ihre Reflexion stehen in einem Zusammenhang mit der Kritik, die der Spiritualismus Francks an der Reformation und an den Religionen formulieren wird.

Die Täufer- und Aufruhrgefahr wurde als soziale Bedrohung phantasiert und beschworen, um durch die Suggestion des Bestehens einer erheblich übertriebenen, insofern konstruierten Bedrohungssituation soziale und individuelle psychische Ängste zu aktualisieren und zu verstärken. Denn es ist psychische Angst, die den Vorgängen sozialer Identifikation eine Grundlage geben kann. Die Suggestion sozialer Bedrohung, die oft schon bei geringer Wahrscheinlichkeit selbst Aufgeklärteren zur Plausibilität und Triftigkeit gerinnt, hatte die Wirkung, die sozialen Anpassungsvorgänge anzutreiben, die das Luthertum in dieser Zeit vollzog und zu benötigen glaubte. Es ist nicht erforderlich, bei solchen Vorgängen unbedingt ein Kalkül zu unterstellen. Eine Einmischung des Unbewußten (als dynamischer Triebstruktur der menschlichen Psyche) kann ebenso sehr angenommen werden. Die Unsicherheit über die Zukunft der Reformation kann durch das Unbewußte in eine Projektion der Bedrohung umgewandelt worden sein, die sich an den „Täufern“ bestätigte, die also die „Täufer“ zum Anlaß nahm, die Unsicherheit der Reformation zur Bedrohung ausphantasieren zu dürfen, und andererseits dazu diente, die Unsicherheit als Bedrohung an den Täufern „dinghaft“, intentional und für eigenes Handeln „verfügbar“ zu machen.

Von Bedeutung ist – auch in Hinsicht auf unsre späteren Analysen zu Franck – die gesellschaftliche Rückwirkung, die von der Suggestion der

888

„Derhalb hett es meiner achtung nit so grosse not/ das man sich einer auffruor besorgt/ wie der teüfel der gern mordt sihet/ vnd ein lust hat im bluot zuo baden/ vilen ein thorechten eifer einbildet/ das sy über die armen leüt also tirannisieren/ gleich als thuend sey es auß eifer vndd liebe/ beide Gottes vnd yhrer landschafft/ Gots lesterung vnd auffruor zuofürzukommen. Nun weil kein auffruor vorhanden ist/ soll man niemands von arckgwons wegen deren/ also marteren. Ich bsorgt mich vor keinem volck weniger einer auffruot/ wann ich Bapst/ Keiser vnd der Türck selbs wer/ dann vor disem.“ s. Franck, Sebastian: Geschichtsbibel, 1. Aufl., 1531, Bl. ccccl.v f. (eigene Übersetzung)

Bedrohung ausgeht. So unterwirft sie die soziale Kommunikation und die soziale Wahrnehmung oder Erfahrung einer Hemmung. Einerseits dadurch, daß die Unterschiede der Meinung und des Verhaltens in die Unsicherheit hineingerissen werden, Indiz der Verdächtigung (hier: ein „Täufer“ zu sein) werden zu können. Ihre Dynamisierung erhält dieses Moment aus der Gesellschaft selbst, indem die Verdächtigung oder die Vermeidung der Verdächtigung (die, indem sie die befürchtete Gefahr nur abstrakt antizipieren kann, zur sozialen Vermeidung überhaupt oder entlang sozialer Stereotype wird und damit insgesamt soziale Distanzierung und soziale Indifferenz innerhalb der Gesellschaft zur Zwanghaftigkeit verstärkt) zur Chance sozialer Konkurrenz und sozialer Vorteilsnahme werden kann.

Andrerseits dadurch, daß die soziale Wahrnehmung an den Bedrohungsconflikt gebunden und gefesselt wird, wodurch eine Art thematischer Zentrierung und Stillstands durch unablässige Wiederholung des beherrschenden Themas entsteht. Auf diese Weise werden andere, alternative und auch weitergehende soziale Erfahrungen und Kommunikationen, die möglicherweise eine tragfähigere soziale Wahrnehmung vorbereiteten, marginalisiert oder ganz aus den sozialen Interessen verdrängt. Der Bann der sozialen Bedrohung bedeutet die Nivellierung der sozialen Kommunikation, durch eben Entleerung der kommunikativen Differenzen und Hemmung der Entfaltung sozialer Erfahrungen.

Was ich hier in nur kurzen Anrissen skizziere, kann als *gesellschaftliche Dialektik* der „konstruierten sozialen Bedrohung“ bezeichnet werden.⁸⁸⁹ Ihre Reflexion wird uns, wie gesagt, den späteren Analysen des Spiritualismus und der Reformationskritik Francks nahe bringen. Überdies ist sie, meine ich, politologisch und soziologisch von Interesse. Indem diese Reflexion sich auf die lutherische Kirchenbildung bezieht, bietet sie eine Analyse der sozialen und sozialpsychologischen Mechanismen, die den zuvor empirisch beschriebenen Vorgang der Errichtung des autoritären landesherrlichen Kirchenregiments *diskret* begleiteten und ermöglichten. Diese Mechanismen sind nur der theoretischen Reflexion zugänglich.

Die bewußte oder unbewußte Inszenierung der „sozialen Bedrohung“, wie wir sie bei der Täuferverfolgung sehen, bewirkt ferner die *Hierarchisierung der sozialen Kommunikation*. Sie schafft und verstärkt mit den von ihr ausgelösten Ängsten eine soziale Verunsicherung, aus der dann das Bedürfnis nach sozialer Sicherheit gesteigert emporwächst. Dieses Bedürfnis stillt sich in der sozialen Identifikation, das heißt der Identifikation mit der Zugehörigkeit zu einem sozialen Kollektiv. Eigentlich wird damit das Bewußtsein der Sozialität erhöht, aber doch nur in dem abstrakt-einseitigen Sinn, daß die bloße Zugehörigkeit und die bloße Zusammengehörigkeit die soziale Sicherheit bieten oder verbürgen. Daher wird, was die Zugehörigkeit und die Zusammengehörigkeit nicht direkt bestärkt und bestätigt, als deren Gegenteil

889 Es ist leider hier nicht der Platz, die Dialektik der angesprochenen gesellschaftlichen Mechanismen noch sorgfältiger und ausführlicher zu entfalten. Durch die gebotene Kürze sind eine gewisse Sprunghaftigkeit und Vereinfachung in der Argumentation unvermeidlich.

oder als irrelevant wahrgenommen. Auch aus diesem Grunde verfallen in dieser Dynamik Differenzierung, Kritik und Erfahrung. Die soziale Wahrnehmung richtet verstärkt sich auf die Erwartung der konfliktfreien Einheit, da sich in ihr formal die Zusammengehörigkeit bestätigt.

Die Spitze oder Führung des Kollektivs kann zugleich als Repräsentation dieser Einheit die soziale Kommunikation nun triftiger dominieren, da die Unangefochtenheit und Befolgung ihrer Entscheidungen selbst zur Bestätigung der Einheit und damit der erwarteten und phantasierten sozialen Sicherheit wird. Die soziale Kommunikation verfällt derart der Hierarchisierung, da das sichernde Bedürfnis der Einheit die Vereinheitlichung, d.h. die Funktionalisierung der Kommunikation durch die vereinheitlichende Führung begünstigt und legitimiert.

Es ist dies ein weiteres Moment der Nivellierung der sozialen Kommunikation und das heißt zugleich der *Nivellierung, Konformisierung oder Uniformierung der sozialen Wahrnehmung*. Soziale Erfahrungen werden gehemmt und ausgeschlossen. Anstelle der an sozialer Erfahrung, perceptiven Differenzen und rationaler Argumentation orientierten Kommunikation tritt zunehmend der Prozeß der Bildung und Bestätigung sozialer Konformität, die – nicht nur aufgrund der ihr unterliegenden, provozierten psychischen Antriebskräfte (soziale Angst und Sicherheitsbedürfnis), sondern zumindest ebenso sehr wegen der (kumulativ nachwirkenden) *Beschneidung der Kommunikations-, Wahrnehmungs- und Erfahrungsfähigkeit* – hierarchisch dominierbar ist. Was als restaurative Verhärtung in der autoritären Kirchenbildung des Luthertums nach dem Bauernkrieg angesprochen wird, ist durch diese angesprochenen Nivellierungsdynamiken in der sozialen Kommunikation mitbedingt.

Die soziale Wahrnehmung und damit auch die Selbstwahrnehmung werden in der sozialen Identifikation sozusagen „kanalisiert“. Die soziale Kommunikation verfällt der Enge der sozialen Konformität, aber sie entfällt damit nicht. Innerhalb der Grenzen der Konformität sind Kommunikation und Rationalität weiterhin legitim. Dies schon darum, weil Kommunikation und Rationalität eine unentbehrliche Funktion der Organisation von Gesellschaft sind. Kommunikation und Rationalität müssen nur möglichst auf diese Funktionalität eingeschränkt werden, während die gesellschaftlich bestimmten, besonderen Grundlagen und Voraussetzungen, innerhalb derer die Funktionalität betätigt und verbessert werden soll, selbst unantastbar und indisponibel und daher am besten unerkennbar gemacht werden müssen (oder, was aber weniger beständig ist, tabuiert).

Wie ich an früherer Stelle im Grundsatz schon sagte: Gelungen ist die soziale Identifikation, wenn sie spontan, nicht heteronom, entstanden zu sein scheint. Ebenso darf die soziale Konformität möglichst nicht als Konformität erscheinen. Die Grenzen der sozialen Konformität müssen daher sozusagen „unsichtbar“, d.h. der sozialen Wahrnehmung verschleiert und entzogen werden. Dies geschieht nun einerseits durch die Repression der „Andersgläubigen“, bis dahin, daß deren Rationalität gesellschaftlich zum Verschwinden gebracht ist (Wobei hierbei der Konflikt oft von einem rational-

argumentativen in einen moralischen gewandelt wird, was sich z.B. in den Verleumdungen über sexuell-perverse Ausschweifungen von Täufern oder, parallel in früherer Zeit, frühchristlicher Ketzer zeigt). Es geschieht aber andererseits auch dadurch, daß in die soziale Konformität Momente oder Ideale formal miteingeführt werden, die den Anschein der individuellen Spontaneität und der spontanen oder freien Individualität bestätigen.⁸⁹⁰

Zusammenfassend gesagt: Die Konstruktion einer „sozialen Bedrohung“ diente zur Zeit nach dem Bauernkrieg im Luthertum der Erzeugung sozialer Konformität und damit der sozialen Disziplinierung, um das Bündnis mit Fürstentum und Stadtpatriziat und die Restauration einer autoritären, herrschaftlichen Kirche durchsetzen zu können. Wir kommen später, bei der Analyse des Spiritualismus von Franck, zur kritischen Reflexion der *sozialen Konformität* zurück.

4.3.4 Die Visitation von Sebastian Franck und die Kirchenvisitation in Nürnberg und der Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach

Bei den lutherischen Kirchenvisitationen von 1528 wurde auch Sebastian Franck der Visitation unterworfen. Dabei wurde Franck, obwohl er unter Nürnberger Kirchenpatronat stand, nicht in die Nürnberger Visitation, sondern in die Kirchenvisitation der Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach einbezogen. Wahrscheinlich erklärt sich dies daraus, daß Nürnberg und die Markgrafschaft zur Kirchenvisitation ihre weltlichen und kirchlichen Zuständigkeiten in einigen Gebieten vereinheitlichten, wo diese sich bisher überschnitten hatten. Dies betraf, wissen wir, die Gegend um Schwabach, in dessen Nähe das Dorf Gustenfelden lag, wo Franck damals lutherischer Prediger unter dem Kirchenpatronat Nürnbergs war.⁸⁹¹ Es ist anzunehmen, daß auch Gustenfelden, das politisch zur Markgrafschaft gehörte, in diese Maßnahme einbezogen wurde und daß damit die kirchliche Zuständigkeit für Gustenfelden an die Markgrafschaft fiel, weshalb Franck von der Markgrafschaft visitiert wurde.

Ende März 1528, gleich nach dem Ansbacher Landtag, auf dem endgültig die Einführung der lutherischen Reformation beschlossen worden war, beantragten lutherische Theologen beim neuen Markgrafen Georg die Durchführung einer Kirchenvisitation. Am 18. Mai 1528 wurden drei

⁸⁹⁰ Ich gebe zu bedenken, daß dies auch in gewissem Maße durch Verkehrung geschehen kann, indem z.B. ein politischer oder moralischer Kampf gegen den „Individualismus“ geführt wird, wodurch nur die Suggestion entsteht, es gäbe in der Gesellschaft „Individualismus“, während dies doch nur eine Art und Weise ist, die soziale Konformität zugunsten bestimmter Interessen zu intensivieren. Wie andererseits der „Liberalismus“ suggeriert, es ginge ihm um „Individualismus“, während er (meist) nur einen „Besitzindividualismus“ meint, *der*, weil er seine gesellschaftliche Bedingtheit und Voraussetzungen nur ganz unzureichend erkennt, gerade *auf gesellschaftliche Verhältnisse drängt, die* (durch einen abstrakten und einseitigen „Leistungsbegriff“ und eine damit korrespondierende „schwarzen“ Anthropologie der Motivierbarkeit durch ökonomischen Existenzzwang) *die soziale Konformität nicht verringern, sondern* nur verlagern und sogar durch die als „Stimulans“ eingesetzte verschärfte Drohung der sozialen Deklassierung und des sozialen Existenzverlustes bei fehlender „Eignung“ oder „Eigenverantwortung“ *die soziale Konformität in ungeheurem Ausmaß potenzieren.*

⁸⁹¹ Nach einer rein äußerlichen Grenzlinie (entlang dem Lauf der Schwarzach, der Rednitz-Regnitz und der Erlanger Schwabach) wurden ohne Rücksicht auf die besonderen Hoheits- und Patronatsverhältnisse die Territorien vereinheitlicht Nürnberg oder der Markgrafschaft zugeschlagen. vgl. Sehling, Emil (Hg.): Kirchenordnungen. Bd. 11. Bayern. Teil 1: Franken, 1961, S. 114

Theologen, darunter Andreas Althamer (der Verfasser der „Diallage“, deren deutsche Übersetzung Sebastian Franck geschrieben hatte, die ungefähr zu dieser Zeit veröffentlicht wurde), vom Landesfürsten mit der Beratung der Grundlagen der Kirchenvisitation beauftragt. Zur gleichen Zeit wurden in der Reichsstadt Nürnberg die Vorbereitungen einer Kirchenvisitation nach dem Vorbild Kursachsens begonnen.⁸⁹²

Nürnberg und die Markgrafschaft, benachbart und beide lutherisch, vereinbarten die Zusammenarbeit bei der Kirchenvisitation und bei der Ausarbeitung einer gemeinsamen lutherischen Kirchenordnung (die Entwurf bleiben sollte). Mitte Juni 1528 trat eine gemeinsame Kommission führender Theologen und juristischer Beamter Nürnbergs und der Markgrafschaft in Schwabach zusammen (in dessen Nähe Gustenfelden liegt, wo Franck damals noch Prediger war), um die Kirchenvisitationen (die wie in Kursachsen die Schulen umfaßte) zu beraten und gegenseitig abzustimmen.⁸⁹³ Auf Nürnberger Seite war u.a. Andreas Osiander, auf Seite der Markgrafschaft war u.a. Andreas Althamer anwesend. Die Kommission beriet und beschloß die Visitationsartikel, die Fragekataloge für die Kirchen- und Schulvisitation, nämlich die „Ansbacher 30 Fragen“ und die „Nürnberger 23 Lehrartikel“.⁸⁹⁴ (Die Nürnberger Theologen hatten den kursächsischen „Unterricht der Visitatoren“ direkt für die Visitation übernehmen wollen, der Nürnberger Stadtrat hatte auf der Ausarbeitung selbständiger Visitationsartikel für Nürnberg bestanden.⁸⁹⁵)

Am 11. August 1528 ernannte Nürnberg seine Visitationskommission und erließ ein Ausschreiben, das die Visitation ankündigte und ihren Beginn auf den 3. September 1528 festsetzte. Bis zum 22. Oktober wurden zunächst die Geistlichen aller Landgemeinden Nürnbergs visitiert. In Begleitung von Vertretern ihrer Landgemeinden hatten sie vor der Visitationskommission, der zwei der führenden Theologen Nürnbergs, darunter Andreas Osiander, und Mitglieder des Stadtrats angehörten, zu erscheinen. Die Stadtgeistlichen Nürnbergs wurden im Mai 1529 visitiert. Von den insgesamt 80 visitierten Geistlichen in Stadt und Land wurden 8 als sehr gut beurteilt, 30 als gut, 20 als der Besserung fähig und 22 als „untauglich“ oder „ungeschickt“.⁸⁹⁶ Es fehlen auch hier die Visitationsprotokolle, so daß eine Differenzierung der Ergebnisse für uns nicht möglich ist. Es ist nur soviel klar, daß die ganz negative Beurteilung und das damit einhergehende Berufsverbot nicht nur katholisch, sondern auch evangelisch orientierte Geistliche betraf. Und es ist sicher, daß kein täuferisch Gesinnter unter den „Ungeschickten“ war, da die Täuferforschung zu Nürnberg keinen *einzigsten* Hinweis darauf ergab.

⁸⁹² vgl.: Seebass, Gottfried: Das reformatorische Werk des Andreas Osiander, 1967, S. 202

⁸⁹³ vgl. u.a. auch: Wollgast, Siegfried: Der deutsche Pantheismus im 16. Jahrhundert. Berlin, 1972, S. 68; Teufel, Eberhard: „Landräumig“, 1954, S. 21 f.

⁸⁹⁴ abgedruckt in: Sehling, Emil (Hg.): Kirchenordnungen. Bd. 11. Bayern. Teil 1: Franken, 1961, S. 126 ff.

⁸⁹⁵ vgl. Seebass, Gottfried: Das reformatorische Werk des Andreas Osiander, 1967, S. 202

⁸⁹⁶ Sehling, Emil (Hg.): Kirchenordnungen. Bd. 11. Bayern. Teil 1: Franken, 1961, S. 115

In der Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach wurde am 15. August 1528 vom Markgrafen die Durchführung der Kirchenvisitation angeordnet. In die Visitationskommission berief der Markgraf zwei der führenden Theologen, Andreas Althamer und Johann Rurer, die die Verhöre vornahmen, und zwei Ansbacher Stadträte und einen Hofrat als weltliche Visitatoren. Vor Beginn der Visitation hatten die Amtmänner der Markgrafschaft Berichte über die Geistlichen in ihrem Amt vorlegen müssen. Die Kirchenvisitation erstreckte sich zunächst auf den Südtel der Markgrafschaft, das sog. Ansbacher Unterland, wo die Visitationen bis zum 13. November 1528 dauerten. Die betroffenen Stadt- und Landgeistlichen hatten in der Residenzstadt Ansbach vor der Visitationskommission zu erscheinen. Das Kulmbacher Oberland (später Bayreuther Oberland), der Nordteil der Markgrafschaft, wurde im Frühjahr 1529 visitiert. Die Berichte der Amtmänner über ihre Geistlichen wurden für das Oberland am 9. Dezember angefordert. Die Geistlichen des Oberlands wurden nach Kulmbach vor die Visitationskommission geladen.

Nur von der Visitation im Ansbacher Unterland sind Quellen erhalten. Von den 327 für das Ansbacher Unterland verzeichneten Geistlichen waren nur 55 zur Visitation erschienen! Viele der Geistlichen blieben fern, weil ihre Kirchenpatrone, nämlich katholische Bischöfe und eine Reihe von Adeligen, die Teilnahme an der lutherischen Kirchenvisitation untersagten. Von den 55 visitierten Geistlichen des Ansbacher Unterlands beurteilte die Kommission dennoch nur 21 als gut, 13 als mittelmäßig, 3 als willig sowie 13 als schlecht und 5 als sehr schlecht.⁸⁹⁷ Zahlreiche Geistliche wurden aus dem Kirchendienst ausgestoßen; sie mußten, wie es sinnteststellt heißt, „trotz aller Nachsicht entlassen werden“⁸⁹⁸. Im übrigen wurden erstmals die neuen Superintendenten befohlen, allein 34 für das Ansbacher Unterland.

Sebastian Franck war unter den Geistlichen, die in Ansbach der lutherischen Kirchenvisitation unterzogen wurden. Andreas Althamer, dessen „Diallage“ Franck ins Deutsche übersetzt hatte und deren Übersetzung 1528 Franck als sein erstes Buch veröffentlichte, war damit einer der Theologen, die das Verhör zur lutherischen Rechtgläubigkeit an Sebastian Franck vornahmen. Die Kirchenvisitation betraf in der Zeit vom 17. bis 22. September das Amt Schwabach, wo Sebastian Franck im Dorf Gustenfelden Frühmesser war. Am 19. September hatte Franck vor der Kommission in der Stadt Ansbach zu erscheinen, in Begleitung eines Vertreters seiner Gemeinde, der separat als Zeuge verhört wurde. Das Ergebnis der Examination ist dokumentiert: „Frühmesser Sebastian N. hat ein Eheweib, hält sich wohl, Patr. Nürnberg.“ Es gilt als sicher, daß damit Sebastian Franck gemeint war.⁸⁹⁹ Das Verhörprotokoll, das auch über Franck angelegt wurde, ist nicht erhalten. Die Beurteilung ist interessant, weil sie bestätigt, daß Franck damals ganz unverdächtig erschien, ein Täufer oder Spiritualist zu sein. Sebastian Franck

897 Sehling, Emil (Hg.): Kirchenordnungen. Bd. 11. Bayern. Teil 1: Franken, 1961, S. 115 f.

898 Teufel, Eberhard: „Landräumig“, 1954, S. 22 (Hervorheb. v. mir)

899 vgl. insbesondere: Schornbaum, Karl: Beiträge IV, 1904, S. 40 f. Dort genaue Quellenangaben. Hier zitiert nach: Teufel, Eberhard: „Landräumig“, 1954, S. 22

war ein Gefolgsmann der lutherischen Reformation. *Von den 55 in Ansbach visitierten Geistlichen erhielten nur 21 die beste Beurteilung wie Franck.*⁹⁰⁰

Sebastian Franck hat bald nach der Visitation sein lutherisches Kirchenamt in Gustenfelden aufgegeben. In der Stadt Nürnberg, wo er sich dann für zwei Jahre aufhielt, übernahm er kein neues Kirchenamt. Er betätigte sich dort nur als freier Schriftsteller und zog sich aus der lutherischen Kirche zurück. Es kann sein, daß das Kirchenamt in Gustenfelden dauerhaft an die Markgrafschaft fiel und daß Franck dies zum Anlaß seines Rückzugs vom Kirchenamt nahm. Wir kennen jedoch keine weiteren Quellen und somit keine Einzelheiten dieser Vorgänge. Jedenfalls legt das Visitationsergebnis bei Franck nahe, daß er die lutherische Kirche aus eigenem Entschluß verließ, nicht aber, daß er aus der lutherischen Kirche ausgeschlossen wurde.⁹⁰¹

⁹⁰⁰ vgl. auch: Wollgast, Siegfried: Der deutsche Pantheismus im 16. Jahrhundert, 1972, S. 68

⁹⁰¹ Franck wurde später als radikalreformatorischer Spiritualist einer Reihe von Diffamierungen ausgesetzt. Francks späterer lutherischer Hauptankläger in Ulm behauptete, Franck hätte wegen Kontakten zum Täufertum in Gustenfelden seine geistliche Tätigkeit in der lutherischen Kirche aufgeben müssen. Alle genannten Fakten sprechen dagegen.

