Berndt Hamm

Die reformatorische Krise der sozialen Werte – drei Lösungsperspektiven zwischen Wahrheitseifer und Toleranz in den Jahren 1525 bis 1530

1. Die sozialen Grundwerte des spätmittelalterlichen Bürgertums

Die Reformation des 16. Jahrhunderts vollzog sich im Kontext des Spätmittelalters, oder umgekehrt formuliert: Das Spätmittelalter setzte sich im Kontext der Reformation fort. Trotz aller theologischen, kirchlichen und sozialen Umbrüche, die durch die Reformation verursacht wurden und die ich selbst durch das Stichwort ‚Systembruch‘ charakterisiert habe, behält diese These ihr Recht. Ohne mit Ernst Troeltsch die Reformation in das Mittelalter zurückzuschieben, ist doch hervorzuheben, wieviel an der Reformation nicht Abbruch ist, sondern Fortsetzung, Modifizierung, Forcierung und Transformation bestimmter Kräfte, die im 15. und beginnenden 16. Jahrhundert von Gewicht waren. Viel mehr bleibt virulent, als es bis heute Kirchen- oder Theologiehistoriker/innen in der Regel zuzugeben bereit sind. Es fällt unserer Zunft aus verständlichen Gründen besonders schwer, die falsche Alternative von Kontinuität und Umbruch aufzugeben.

Ein sehr wichtiges Beispiel für das Hinüberfließen spätmittelalterlicher Lebens- und Denkformen in das Zeitalter der Reformation hinein ist der Bestand der sozialen Grundwerte, der in unreflektierter oder reflektierter und literarisch dokumentierter Weise die Mentalität der Menschen bestimmte. Genau gesagt ist damit ein Geflecht axiomatischer Werte, ethisch orientierender Tugenden und verhaltensregulierender Normen gemeint. Ich denke dabei vor allem an den in den Quellen stereotyp artikulierten Grundbestand städtischer Werte¹ – ‚städtisch‘ deshalb, weil die literarische und reflektierende Kultur, die diese Werte ins Be-

¹ Vgl. *Hans-Christoph Rublack*, Grundwerte in der Reichsstadt im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit, in: *Horst Brunner* (Hrsg.), *Literatur in der Stadt. Bedingungen und Beispiele städtischer Literatur des 15. bis 17. Jahrhunderts* (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 343, Göppingen 1982) 9–36; *ders.*, Political and Social Norms in Urban Communities in the Holy Roman Empire, in: *Kaspar von Greyerz* (Hrsg.), *Religion and Society in Early Modern Europe 1500–1800* (London 1984) 24–60; *Berndt Hamm*, Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation (Göttingen 1996) 57–63.

wußtsein hebt, besonders in den Städten lebendig ist und weil sie besonders auf das enge Zusammenleben vieler Menschen hinter einer Stadtmauer bezogen ist. ‚Städtisch‘ heißt nicht, daß diese Werte, Tugenden und Normen des gedeihlichen Miteinanders nicht auch außerhalb der Stadtgemeinschaft, in einer bäuerlichen Gemeinde oder einer fürstlichen Kanzlei, geltend gemacht werden können. Aber sie beziehen sich in gehäufte, geradezu ritualisierter und zugespitzter Weise auf die labile Situation einer menschenreichen Kommune. Die starken wirtschaftlichen, sozialen, politischen, kirchlichen und moralischen Gegensätze, die im gedrängten Sozialraum der Städte aufeinanderprallen, aber auch die Bedrohungen durch natürliche Katastrophen und die Gefährdungen durch äußere Feinde erzeugen den beschwörenden Appell an jene kommunalen Werte einer Solidar- und Gesinnungsgemeinschaft, in denen man Garantien der Stabilität, des Schutzes vor zeitlichem und ewigem Schaden sieht.

Eine herausgehobene Stellung haben unter diesen sozialen Werten, Tugenden und Normen besonders die Begriffspaare Friede und Ruhe, Einheit und Eintracht, Recht und Gerechtigkeit, Ordnung und gute ‚Policey‘. Ihre Zielperspektive liegt im ‚Gemeinen Nutzen‘, d. h. im Gemeinwohl aller Bewohner einer Kommune, eines Dorfes oder eines Territoriums. Der ‚Gemeine Nutzen‘ ist der dominierende Leitwert des bürgerlichen Gemeinwesens vor und nach 1500. Ihm kam höchste Akzeptanz quer durch die sozialen Schichten zu; auf ihn beruft man sich angesichts der bedrohlichen Kräfte eines gemeinschaftsfeindlichen Egoismus, zerstörerischer ‚Antiwerte‘ wie Eigennutz, Zertrennung und Zwietracht, Zank, Hader und Haß, Habgier und Neid, Unfriede und Unruhe, Gewalt, Rechtsbruch und Tyrannei. Das romantische Bild von der spätmittelalterlichen Stadt als genossenschaftlichem Organismus und solidarischer Wertegemeinschaft ist allerdings weitgehend Fiktion. Die Beschwörung der Werte weist gerade darauf hin, wie sehr die Kommunen Konfliktgemeinschaften waren. Stets ist zu fragen, wer sich mit welchen Interessen der Sprache der Werte bedient. Je nachdem, ob die Werte von der regierenden Führungsschicht oder ‚von unten‘ artikuliert werden, haben sie einen sehr andersartigen Charakter. Zugleich aber kann man ohne Idealisierung von einem gewissen Grundkonsens der bürgerlichen Werteeinstellung sprechen. Er ermöglicht in eskalierenden Konfliktsituationen Konsensfindungen und Wiedergewinnung von Stabilität im Rahmen der traditionellen Ratsverfassung, auch wenn die bisherigen Ratspersonen weichen müssen.

Zum grundlegenden Wertekonsens der Städte gehört besonders die Vorstellung, daß die genannten Werte von göttlicher Autorität legitimiert sind und daß sie daher nur dann zur Geltung kommen können, wenn sie von einer Gesinnungsgemeinschaft getragen werden, die religiös-kirchlicher Art ist. Dieser sakralen Verankerung der sozialen Werte in der christlichen Gemeinschaft entspricht die Tatsache, daß ihre Zielbestimmung nicht nur das irdische Gemeinwohl der Stadt ist, sondern auch das ewige Heil ihrer Bewohner in der Bürgerschaft des himmlischen Jerusalem. Der Appell an die Beachtung der Werte ist daher immer auch ein Appell an die Strenge christlicher Zucht und die genaue Observanz des kirchlichen und besonders des klösterlichen Kultus. Die Wertegemeinschaft ist eine Sakralgemein-

schaft, in der Gottes Gebote und Räte und die Sakramente eine zentrale Stellung einnehmen. Eine herausgehobene Bedeutung kann dabei schon vor der Reformation der bürgerlich-christlichen Liebe als dem Herzen der Gesinnungsgemeinschaft zukommen, d.h. dem Appell an Barmherzigkeit, Versöhnlichkeit, Freundschaft und Hilfsbereitschaft, auf daß einer des anderen Last trage. In diesem Sinne hat z.B. der Augustinereremit Johannes von Staupitz in seinen Fastenpredigten des Jahres 1517 den vornehmen Nürnbergern nahegebracht, in welchem Geiste eine Stadt zu regieren sei: Nicht Furcht und Härte, sondern Vertrauen und Liebe (die Gottes Gnadengabe sind) sollen als integrierende Kraft das Zusammenleben der Stadt bestimmen und die Patrizierherrschaft des Rats ideell begründen und festigen – zur Wahrung des ‚Gemeinen Nutzens‘, von Einigkeit, Friede und ehrbarer Lebensweise in den Mauern der Reichsstadt². Das ist eine aus obrigkeitlichem Blickwinkel formulierte, geistlich vertiefte „civic religion“, eine Spielart spätmittelalterlich-frühneuzeitlicher Bürgerreligion. Sie weist auf einen grundlegenden Sachverhalt, der auch für die Stadtreformationen unterschiedlichster Couleur ebenso wie für die Veränderungsimpulse der bäuerlichen Reformation Gültigkeit behält: wie intensiv sozialer Konsens und Gemeinwohl von einem geistlichen Garantiekontext her definiert werden. In dieser Hinsicht bedeutet die Reformation Forcierung des spätmittelalterlichen weltlich-geistlichen Werteverständnisses.

2. Die reformatorische Krise der sozialen Werte

Das gerade Gesagte möchte ich unterstreichen: Die Reformation in den Städten und auf dem Lande forciert oder intensiviert ein dezidiert christliches, vergeistlichtes Verständnis der sozialen Werte. Sie brandmarkt die heilsegozentrische Gemeinschaftsfeindlichkeit der von der bisherigen Kirche empfohlenen ‚guten‘ Werke; sie attackiert die in ihren Augen skandalöse Asozialität des spätmittelalterlichen Klerus, seine gemeinschaftszerrüttende Sittenlosigkeit, Habsucht und Machtgier, seine die kommunale Solidargemeinschaft untergrabenden wirtschaftlichen und rechtlichen Privilegien, seine Vernachlässigung der seelsorgerlichen Aufgaben und seine schmarotzerhafte Existenz auf Kosten der Laien; und ihre Propaganda richtet diese stereotypen Vorwürfe besonders gegen das Ordenswesen und seinen Anspruch, durch vorbildhaft gelebte christliche Gemeinschaft sowohl dem Gemeinwohl der Lebenden als auch dem Seelenheil der Verstorbenen zu dienen. Von Luther, Zwingli, Bucer und vielen anderen Predigern wird der reformatorische Anspruch theologisch begründet, daß erst der vom religiösen Leistungsdenken völlig befreite Glaube den Menschen wirklich liebes- und gemeinschaftsfähig macht. Erst wenn er die Sorge um seine eigene Heilsverwirklichung

² *Johannes von Staupitz*, Sämtliche Werke 1 (einziger Band): Deutsche Schriften, hrsg. v. *Joachim Karl Friedrich Knaake* (Potsdam 1867) 25, 38f., 36f. (Predignachschriften des Nürnberger Ratsschreibers Lazarus Spengler); vgl. *Hamm*, Bürgertum und Glaube (wie Anm. 1) 157f.

los wird, kann er die Not des Nächsten und den ‚Gemeinen Nutzen‘ in den Blick bekommen. Nicht den toten Heiligenbildern in den Kirchen, sondern den lebenden Ebenbildern Gottes im Alltag, den Armen und Kranken, soll verehrungsvolle Hingabe zuteil werden. ‚Brüderliche Liebe‘ wird so zur sozialen Parole und zum kommunalen Gestaltungsprinzip der Reformation. In Tausenden von Predigten und Flugschriften wird der Anspruch geltend gemacht, daß nun erst den traditionellen sozialen Werten wirkliches Leben, die Lebendigkeit des Heiligen Geistes, eingehaucht wird. Aus dieser Perspektive erscheint das vergangene Zeitalter als vom Teufel angestiftete Grundlagenkrise der sozialen Werte, während nun, befreit vom Fremdkörper des Klerus und der Klöster, eine neue Ära der Eintracht und Liebe im ‚corpus christianum‘ anhebe.

Dieses Selbstverständnis der frühen Reformation darf freilich nicht den Blick dafür verstellen, daß es gerade die Reformation selbst war, die tatsächlich in mehrfacher Hinsicht zu einer Grundlagenkrise des sozialen Zusammenlebens und damit zu einer Krise der sozialen Werte führte. Ich denke an ihre religiös polarisierende und sozial spaltende Wirkung, die sie gerade aufgrund ihres religiösen Charakters, ihres Eifers für die Vollmacht biblischer Wahrheit und göttlichen Rechts, hatte. Der Straßburger Ratsherr Jakob Sturm brachte im Jahre 1534 das Problem auf den Punkt, wenn er angesichts der drohenden Zersplitterung der Stadtbevölkerung in einander bekämpfende und verteufelnde religiöse Parteien schrieb: „[...] ir wissen us erfarnüs, das bei unsern zeiten kum ein sach ist, die do die gemüter der menschen meer zusammen oder von einander tribe, dan gliche oder ungleichheit der religion.“³ In einer Zeit wie der des 16. Jahrhunderts, in der sich die elementaren Legitimations- und Sicherungsbedürfnisse der Menschen unmittelbar mit kontroversen Fragen der theologischen Wahrheit, des göttlichen Rechts, der Kirchenreform, des rechten Gottesdienstes und der frommen Lebensgestaltung verbanden, war es die Normalität, daß Religion sozial eher spaltete als integrierte, obwohl der Anspruch der Theologen genau in die Gegenrichtung lief. Die reformatorische Predigt- und Flugschriftenbewegung der zwanziger Jahre bzw. die altgläubige Reaktion der Ketzerverfolgung rissen tiefe Gräben. Nicht ruhiges Argumentieren, sondern Propaganda und Polemik, Spott und Håme, Verletzung und Gewalt und dabei stets die metaphysische Diabolisierung des Gegners bestimmten die Konfrontationen in Stadt und Land. Der religiöse Dissens schuf soziale Spaltungen; häufig aber verstärkte er auch bereits bestehende soziale, ökonomische und politische Konflikte und lieferte die biblische Legitimation für Unruhe und Aufruhr, wie sich an den sozial-religiösen Beschwerdeartikeln der Bauern im Frühjahr 1525 besonders deutlich zeigen läßt. Dabei spielten stets auch die traditionellen sozialen Werte eine wichtige argumentative und gewiß auch motivierende Rolle; doch setzte die konfessionell-diabolisierende Konfrontation das

³ Politische Correspondenz der Stadt Straßburg im Zeitalter der Reformation, Bd. 2, hrsg. v. Otto Winckelmann (Straßburg 1887) 237, Nr. 259 (15. Dez. 1534); zitiert bei: Thomas A. Brady Jr., Zwischen Gott und Mammon. Protestantische Politik und deutsche Reformation (Berlin 1996) 117, 172.

konsensstiftende Potential der Werte außer Kraft und ließ den Appell an Einigkeit, Friede, Gerechtigkeit und bürgerliche Liebe ausschließlich zugunsten der eigenen Religionspartei zum Zuge kommen. Die Gegenseite wurde als Agentin Satans aus der *res publica christiana* ausgegrenzt.

Wo es im Konflikt der gegensätzlichen Predigt- und Gottesdienstweisen seit 1523 zu einer Befriedung der explosiven Situationen kommt, zu einer Beruhigung unter dem Vorzeichen des wahren Glaubens und der sozialen Werte des Gemeinwohls, da geschieht dies durch Anwendung von Druck und Gewalt gegenüber den Andersglaubenden, durch eine Abfolge reformatorischer Maßnahmen, die häufig mit Predigtmandaten und von den Magistraten angeordneten Religionsgesprächen beginnen. Diese ‚Disputationen‘ sind „weniger eine offene Diskussion als die Gelegenheit, den eigenen Standpunkt klar und öffentlich darzulegen“⁴ und sich *coram publico* die Legitimation für weitere Maßnahmen der Kirchenreform zu beschaffen. Die Werte des Friedens, der Ruhe und Ordnung werden oktroyiert, indem Prediger ausgewiesen, Klöster aufgelöst, die Bilder entfernt, die katholische Messe abgeschafft, Aufrührer hingerichtet bzw. altgläubig dominierte Ratsregimente verjagt werden. Dies ist der normale Weg, wie im 16. Jahrhundert religiöse Wahrheit und soziale Werte zur Geltung gebracht wurden – zugunsten eines reformatorischen Gemeinwesens, aber mit den gleichen Methoden des Drucks, der Einschüchterung, Gefangensetzung, Vertreibung und Hinrichtung auch zugunsten eines katholisch bleibenden bzw. katholisch konfessionalisierten Gemeinwesens. Gegenüber einer verdrängenden, beschönigenden und heroisierenden Reformations- oder Antireformationshistoriographie konstatiere ich diesen Quellenbefund funktionsanalytisch ohne moralisierende Wertung – mit dem Resümee: Die Reformation löste durch die Fundamentalbekämpfung der bisherigen Kirche eine Grundlagenkrise der sozialen Werte aus. Gemeinsam mit den aggressiv antireformatorischen Kräften führte sie letztlich zu einer Partikularisierung der Werte in ihrer Beschränkung auf einen konfessionell homogenisierten Bereich. Die spätmittelalterliche Stadt beherbergte zwar in ihren Mauern eine Vielzahl von religiösen Lebensformen, aber diese verhielten sich nicht ausschließend, sondern komplementär zueinander und führten daher in der Regel nicht zu einer Grundlagenkrise des sozialen Friedens. Und was die Konflikte zwischen klerikalen Institutionen und Bürgergemeinde betraf, so muß man betonen, daß es im Spätmittelalter normalerweise keinen wirklichen Antiklerikalismus, keine grundlegende Ablehnung der Priester und Ordensleute, gab; vielmehr bezog man sie so intensiv in die Geltungssphäre der sozialen Werte ein, daß man sich nicht vorstellen konnte, wie das Gemeinwohl auf Dauer ohne ihre geistliche Mittlerschaft Bestand haben könnte. Erst der reformatorische Antiklerikalismus vollzog den Bruch zwischen der sozialen Wertegemeinschaft und der klerikalen Sakramentalgemeinschaft des Mittelalters.

⁴ Marc Lienhard, Religiöse Toleranz in Straßburg im 16. Jahrhundert (Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrg. 1991, Nr. 1, Stuttgart 1991) 17.

Aber auch die Reformation selbst zerbrach an der Frage des Verständnisses der Sakramente, d. h. an der Frage, welche Bedeutung die Sakramente Abendmahl und Taufe für die bürgerlich-kirchliche Gemeinde behalten sollten. Auch diese religiöse Fragestellung war wie der Konflikt mit den Anhängern des traditionellen Kirchenwesens von so grundlegendem Gewicht für den alltäglichen Umgang miteinander, daß der religiöse Dissens auch sozial spaltete. Der Abendmahlsstreit und die Auseinandersetzung mit den Täufern wurden daher ebenfalls – nun innerhalb des protestantischen Lagers – zu Grundlagenkrisen der sozialen Werte. Für städtische Reformationspolitiker wurden diese religiösen Konflikte zu wahren Alpträumen. Fühlten sie sich doch von Amts wegen in erster Linie für den sozialen Frieden der Stadt im Sinne der Ratsherrschaft, für einen stabilisierenden Grundkonsens des Gemeinwesens und somit für die Tragfähigkeit der bürgerlichen Werte verantwortlich. Immer wieder beschworen sie wie ihre Vorfahren die Eintracht. Die Krise der sozial-wirtschaftlichen Unruhen der Jahre 1524/25 war glimpflich durchstanden. Der Religionsabschied des Speyerer Reichstags 1526 eröffnete den Magistraten Spielraum für die zügige Durchführung reformatorischer Maßnahmen. Aber nun erzeugte seit 1525/26 der Abendmahlsstreit, der mancherorts auch zum Predigtkrieg von den städtischen Kanzeln herab wurde, ebenso wie die gleichzeitig beginnende Täuferbewegung ein vergiftetes Klima der wechselseitigen Verteufelung und Exkommunikation. Für die Stadtpolitiker stellte sich die Frage, wie die spaltende Wirkung des religiösen Konflikts zu domestizieren war und wie die sozialen Werte, Tugenden und Normen zur Geltung gebracht werden konnten, um das Gemeinwesen zusammenzuhalten. Diese Perspektive der Reformationspolitiker, und zwar speziell der Stadtschreiber, möchte ich nun genauer betrachten. Der Diskurs der Ratsschreiber läßt – geradezu paradigmatisch – drei prinzipiell verschiedene Lösungsperspektiven erkennen. Sie führen uns das weite Spektrum vom Eifern für die biblische Wahrheit bis zur religiösen Toleranz vor Augen. Immer geht es dabei um die Frage, wie dem Gemeinwohl – aus obrigkeitlicher Perspektive – am besten gedient werden kann.

3. Der Diskurs der reformatorischen Ratsschreiber

Die Grundwerte der städtischen Solidar- und Gesinnungsgemeinschaft ebenso wie die Antiwerte der sozialen Zerrüttung wurden vor allem von solchen Personen zur Sprache gebracht, die ein prinzipienorientiertes städtisches Denken pflegten, die über die mentalen Bedingungen des bürgerlichen Zusammenlebens reflektierten und die Terminologie der Werte, Tugenden und Normen situationsgerecht zu artikulieren wußten. Das waren in der Reformationszeit neben den städtischen Prädikanten in erster Linie die Rats- oder Stadtschreiber⁵. Sie waren die professio-

⁵ Vgl. Peer Frieß, Die Bedeutung der Stadtschreiber für die Reformation der süddeutschen Reichsstädte, in: Archiv für Reformationsgeschichte 89 (1998) 96–124; zu den geforderten beruflichen Fähigkeiten, den Aufgaben- und Tätigkeitsbereichen sowie literarischen Aktivi-

nellen Experten einer Sozialrhetorik. Als amtliche Organe ihrer Magistrate, z.T. aber auch aus eigener Initiative operierten sie in den Spannungen der Reformationszeit mit Begriffen wie Friede und Eintracht, brüderliche Liebe, Gemeinschaft oder gute Policy. Ein schönes Beispiel dafür bietet der Konstanzer Ratsschreiber Jörg Vögeli in seiner Mahnschrift, die er im Juni 1524 an die beiden führenden Politiker seiner Stadt richtet. Angesichts der „zwyspaltigkait“ unter den Konstanzer Predigern drängt er auf eine „uffne disputation“, bei der allein aus der biblischen Schrift argumentiert werden soll. Die Dringlichkeit seines Begehrens begründet er mit dem christlichen Liebesgebot, das er – ähnlich wie Staupitz – fließend in die Mahnung zu „friden“, „ainhertzigkait“, „ainträchtigkait“ und „aynigkhait“ der Konstanzer Bürger übergehen läßt: „Durch disen friden und ainhertzigkait mögent ir nit nun [= nur] den bapstleren, bsunder aller welt, dem tüfel unnd der hellen thuon widerstand. Mitt ainträchtigkait sind jewelten klaine ding in große uffgewachsen, durch zwytracht aber große ding zunichten worden, dann ‚jedes rych, statt oder hus in sich selbs zerthailt, würd öd und mag bstand nit haben‘ [Matth. 12,25].“⁶ Bei Vögeli kann man deutlich sehen, wie der reformatorische Appell mit seinen biblischen Bezügen eine innige Verbindung mit der überkommenen städtischen Integrationsidee und ihrer Sprache der Werte eingeht. Das Profil eines verbürgerlichten Reformationsdenkens wird erkennbar, aber auch einer reformatorischen Transformation des bisherigen bürgerlichen Wertedenkens.

Ähnliches kann man auch bei einer beachtlichen Zahl anderer reformatorischer Ratsschreiber feststellen. In ihren Briefen, Gutachten und Flugschriften treten sie zugleich als Verwaltungsexperten, Stadtpolitiker und rechtskundige, meist humanistisch geprägte und theologisch verständnisvolle Intellektuelle in Erscheinung. Angesichts der sozialen Grundlagenerschütterung der Reformation sind sie wie die Ratsherren stets um die Gewinnung von Eintracht, Friede und Bürgerkonsens

täten der spätmittelalterlichen Ratsschreiber vgl. den (auch für das Verständnis der exponierten Rolle von Ratsschreibern in der Reformation wichtigen) Aufsatz von *Volker Honemann*, Die Stadtschreiber und die deutsche Literatur im Spätmittelalter und der frühen Neuzeit, in: *Walter Haug, Timothy R. Jackson, Johannes Janota* (Hrsg.), Zur deutschen Literatur und Sprache des 14. Jahrhunderts (Dubliner Kolloquium 1981, Heidelberg 1983) 320–353. – Zur Terminologie: Die Bezeichnung ‚Stadtschreiber‘ oder ‚Ratsschreiber‘ kann synonym verwendet werden und wechselt von Stadt zu Stadt. Im engeren Sinne versteht man unter dem Rats- oder Stadtschreiber „nur die für den gesamten Verwaltungsbereich und die städtische Kanzlei verantwortlichen und den anderen Schreibern dienstvorgesetzten leitenden Beamten der jeweiligen Stadt“ (*Frieß*, ebd. 99). In dem unten herangezogenen Briefwechsel wird Lazarus Spengler von seinen Kollegen als „Ratsschreiber zu Nürnberg“ tituiert, während er Peter Butz und Georg Maurer als „Stadtschreiber zu Straßburg“ bzw. „Stadtschreiber zu Memmingen“ anredet.

⁶ *Jörg Vögeli* (Hrsg.), *Schriften zur Reformation in Konstanz 1519–1538*, I. Halbband (Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte 39, Tübingen, Basel 1972) 522f. (Schreiben an Bürgermeister Jakob Gaisberg und Reichsvogt Hans Schulthais vom 11. Juni 1524); vgl. *Berndt Hamm*, Laientheologie zwischen Luther und Zwingli: Das reformatorische Anliegen des Konstanzer Stadtschreibers Jörg Vögeli aufgrund seiner Schriften von 1523/24, in: *Josef Nolte, Hella Tompert, Christof Windhorst* (Hrsg.), *Kontinuität und Umbruch. Theologie und Frömmigkeit in Flugschriften und Kleinliteratur an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert* (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit 2, Stuttgart 1978) 222–295: hier 230, 234, 284f.

besorgt. Dabei können sich 1. städtisches Einheitsdenken, 2. humanistische Eintrachts- und Friedensideale und 3. biblische Aspekte der Liebe, des Friedens und der Versöhnung nahtlos zu einer geschlossenen Werteargumentation verbinden.

Zugleich aber tritt in den politisch-religiösen Zeugnissen der Kanzleibeamten eine erstaunliche Divergenz der Konzeptionen zutage. In der gleichen Ratskanzlei Nürnbergs können zwei Köpfe in völlig entgegengesetzte Richtungen denken und dabei doch gemeinsam die soziale Stabilität der Stadt im Blick haben. Nürnberg bildet als kommunikative Schaltzentrale den Ausgangsort meiner Studie. Der Grund ist editorischer Art: Ich berücksichtige Quellen, die im zweiten und dritten Band unserer Erlanger Edition der Schriften des Nürnberger Ratsschreibers Lazarus Spengler publiziert werden. Der zweite Band, der die Schriften von September 1525 bis April 1529 umfaßt, ist jüngst erschienen⁷; das Erscheinen des dritten Bandes mit Schriften der Jahre 1529/1530 ist für das Jahr 2002 vorgesehen. Die Bände dokumentieren unter anderem, welch intensiven und meist geheim-vertraulichen gedanklichen Austausch Spengler mit anderen Ratsschreibern oder einem fürstlichen Kanzler wie Georg Vogler in Ansbach pflegte. In unserer Ausgabe edieren wir auch die in Nürnberg eingelaufenen Briefe dieser auswärtigen Kollegen an Spengler, soweit sie auffindbar waren. Für meine Fragestellung: ‚Wie ist die Grundlagenkrise des bürgerlichen Zusammenlebens nach Vorstellung der Ratsschreiber zu bewältigen?‘ ist vor allem Spenglers Gedankenaustausch mit drei bedeutenden Schreibern im Zeitraum 1525 bis 1530 höchst aufschlußreich: mit dem Straßburger Stadtschreiber Peter Butz, mit dem Memminger Stadtschreiber Georg (Jörg) Maurer und mit seinem Nürnberger Untergebenen, dem Kanzleischreiber Georg Frölich, der später Stadtschreiber in Augsburg wurde. Im Mittelpunkt steht dabei bis 1528 der Abendmahlsstreit, dann schiebt sich die Täuferproblematik in den Vordergrund.

4. Die Abendmahlsirenik des Memminger Stadtschreibers Georg Maurer (Juni 1528)

In seinem Brief an den Nürnberger Ratsschreiber vom 13. Juni 1528 fragt Georg Maurer den Älteren um Rat⁸. Er klagt ihm das Memminger Dilemma: In der Frage der Realpräsenz von Leib und Blut Christi beim Abendmahl stehen die Meinungen in der Reichsstadt scharf gegeneinander. Das reformatorische Schriftprinzip hilft nicht weiter. Denn beide evangelische Prädikanten, sowohl der Lutheraner Georg Gury als auch der Zwinglianer Simprecht Schenck, argumentieren auf der Grundlage der Hl. Schrift. In dieser verfahrenen Situation nimmt der städtische Rat, wie Maurer zustimmend erläutert, einen religionspolitischen Stand-

⁷ *Lazarus Spengler*, Schriften, Bd. 2: Schriften der Jahre September 1525 bis April 1529, hrsg. v. Berndt Hamm, Wolfgang Huber, Gudrun Litz (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 70, Gütersloh 1999).

⁸ Der Brief ist ediert in Bd. 2 der *Spengler*-Ausgabe (wie Anm. 7) 234–242 (Nr. 69).

punkt über den Parteien ein. Er will weder der Seite Zwinglis noch der Luthers anhangen, sondern allein auf Gottes Wort blicken und ihn um die Gnade der rechten Erkenntnis bitten, im übrigen aber vor allem darauf sehen, daß die Stadtgemeinde über dieser Frage nicht entzweit und die „bürgerlich lieb“ nicht zertrennt wird⁹. Die christliche und bürgerliche Liebe wird angesichts der Spaltung der Lehre und des Glaubens zum Zentralbegriff einer Politik der Beruhigung und Vermittlung: Sie wird als göttlich-biblische Grundverpflichtung der Gemeinde und Inbegriff der städtischen Normen beschworen. Entsprechend sind die Prediger vom Rat angehalten worden, sich der Kanzelpolemik zu enthalten, sich auf die Begründung ihrer Predigtweise aus dem biblischen Gotteswort zu beschränken, jedem Gemeindeglied seinen Glauben in der strittigen Frage „frei zu lassen“ und den Nachdruck „mer auf das band der liebe dan disen streit zu legen“¹⁰.

Maurer unterstreicht nachdrücklich diesen Kurs seiner Herren, indem er Spengler auch seine eigene Meinung zur Abendmahlsfrage anvertraut. Entscheidend sei, daß die Memminger einmütig auf das achten, was ihnen Gott geboten hat, nämlich auf das Doppelgebot der Liebe: „Gott lieb haben von gantzem hertzen, von gantzer seel und auß allen crefftten und den nechsten als uns selbs“ (Matth. 22,37.39). Dies, führt Maurer weiter aus, wird uns genug zu schaffen geben, so daß wir darüber das vergessen, was uns Gott nicht geboten hat, sondern wir uns aus „furwitz“, d.h. aus eitler Überklugheit (*curiositas*), selbst ausdenken. Damit meint er das lutherische bzw. zwinglianische Spekulieren und Streiten über die Art und Weise, wie Christus beim Abendmahl präsent ist. Es genüge, wenn wir uns bei der Abendmahlsfeier an das Gründonnerstagsmahl des für uns gestorbenen Christus und seine Worte erinnern und dabei glauben, daß wir das empfangen und essen, was seine Apostel, ohne über die Frage der leiblichen Präsenz Christi zu disputieren, empfangen und genossen haben. Man soll es bei den „ainfeltigen“ Einsetzungsworten lassen und jeden in der Gemeinde glauben lassen, daß er im Abendmahl das hat, wofür er es hält, also das empfängt, was es ihm bedeutet. Nur soll „die lieb hierin ungespalten und unzertrent“ bleiben! Wesentlich sei doch, daß Zwinglianer und Lutheraner gemeinsam glauben, daß Jesus Christus der Sohn Gottes, der Heiland der Welt und ihr Seligmacher ist. Da aber Gott das ewige Leben denen verheißt, die das glauben, wie kann solchen Menschen dann das Sakrament eine Hinderung oder Förderung zum Heil sein, wenn jeder es in seiner Weise, wie es sein Gewissen gestattet, empfängt – wo doch die Allergelehrtesten in dieser Frage der Schriftauslegung nicht einig sind! Wenn man so – bis zu besserer Erkenntnis – „in cristenlicher lieb friedsam und beschaiden“ mit dem Abendmahl umgeht, dann kann das nicht gegen Gott und seine Ehre sein¹¹.

Georg Maurer relativiert also den Abendmahlsstreit, indem er die Frage der leiblichen Realpräsenz nicht zu den Stücken des christlichen Glaubens rechnet, die heilsentscheidend sind; verpflichtet doch die Hl. Schrift, soweit sie von der po-

⁹ Ebd. 239, 2–5. 15–18.

¹⁰ Ebd. 235, 12–17.

¹¹ Ebd. 239, 19–240, 18.

litischen Führung Memmingsen verstanden werde, nicht durch klare Aussagen zu einer bestimmten Deutung der Abendmahlsworte. Von zentraler Bedeutung für Seelenheil, Gemeinwohl und Zusammenhalt der christlichen und bürgerlichen Gemeinde sei dagegen das christologische Grundbekenntnis, die Liebe zueinander, das unerschrockene Festhalten an Gottes Wort und das Verlangen nach seiner Erkenntnis. Maurer betont, daß nicht der Erkenntnisbesitz entscheidend sei, sondern das Begehren nach der wahren Erkenntnis des göttlichen Wortes. Für ihn als theologisch nicht Gelehrten ist der Gedanke tröstlich, daß Gott solche „gutbegierigen hertzen“, die in der Abendmahlsfrage nicht zu einem gelehrten Urteil zwischen Luther und Zwingli kommen können, in der Todesstunde ihre Unentschiedenheit und Unwissenheit nicht büßen lassen wird¹². Man wird an das ‚facere quod in se est‘ der spätmittelalterlichen Theologie erinnert, wenn man bei Maurer liest, daß es nicht auf das Verstehen-Können, sondern das Verstehen-Wollen und Begehren des Menschen in seiner geistigen Schwäche ankomme, weil sich Gott denen, die ihn um Gnade bitten, nicht verweigert¹³.

Was Georg Maurer seinem Nürnberger Kollegen Spengler verschwiegen hat, ist die Tatsache, daß er ebenso wie die Ratsmehrheit Memmingsen der spiritualisierenden Abendmahlsauffassung Zwinglis zuneigte. Dies wurde in den folgenden Monaten deutlich, als man die Konstanzer Prädikanten Johannes Wanner und Ambrosius Blarer zur Klärung der Situation nach Memmingen holte und den Lutheraner Gury der Stadt verwies¹⁴. Die beschriebene Relativierung der Abendmahlsproblematik im Frühsommer 1528 ist eben nur auf dem Hintergrund verständlich, daß Maurer nicht von der real-leiblichen Gegenwart des Passionsleibes Christi in Brot und Wein überzeugt war. Bezeichnend aber ist, daß er diese Frage der leiblichen Präsenz nicht nur aus dem Zentralbereich des Heilsnotwendigen ausklammerte, sondern sich überhaupt einer Stellungnahme verweigerte. Indem er mit großem Nachdruck die reformatorische Grundorientierung am biblischen Gotteswort hervorhob, reduzierte er das Wesentlich-Christliche auf das Evangelium vom Christus pro nobis und die verpflichtende Gottes- und Nächstenliebe; und indem er die verbindende Liebe gegen die spaltende Abendmahlslehre stellte, gewannen die sozialen Grundwerte des Konsenses und Friedens die Oberhand über die theologische Wahrheitsfrage. So versuchte der Memminger Ratsschreiber, die reformatorische Grundlagenkrise der Bibelauslegung und des städtischen Friedens durch eine biblische Hermeneutik der Liebe, durch eine Art irenischer und ethischer Reduktion der städtischen Reformation aufzufangen. Damit vertrat

¹² Ebd. 238, 2–8.

¹³ Vgl. Berndt Hamm, Wollen und Nicht-Können als Thema der spätmittelalterlichen Bußseelsorge, in: ders., *Thomas Lentz* (Hrsg.), *Spätmittelalterliche Frömmigkeit zwischen Ideal und Praxis* (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 15, Tübingen 2001) 111–146.

¹⁴ Vgl. Martin Brecht, Hermann Ehmer, *Südwestdeutsche Reformationgeschichte. Zur Einführung der Reformation im Herzogtum Württemberg 1534* (Stuttgart 1984) 163 f.; zum Kurs Memmingsen und Maurers (der bis 1549 Memminger Stadtschreiber war) vgl. Peer Frieß, *Die Außenpolitik der Reichsstadt Memmingen in der Reformationszeit 1517–1555* (Memmingen 1993).

er einen Kurs, der sehr typisch für einen Laien und Stadtpolitiker war. In der Art, wie er die „ainfältigen“ Bibelworte gegen den „furwitz“ der Abendmahlsdisputanten stellt¹⁵, blitzt die Animosität des Politikers gegen die Spitzfindigkeiten der gelehrten Theologen auf – in Kontinuität zum spätmittelalterlichen *Dictum commune* „Die Gelehrten die Verkehrten“¹⁶.

5. Die verwandte Position des Straßburger Stadtschreibers Peter Butz

Man wird die Position Maurers noch besser verstehen können, wenn man sie in den Kontext der Religionspolitik südwestdeutscher und schweizerischer Kommunen einordnet. Besonders der Kontakt zu Straßburg dürfte für die Memminger von großer Bedeutung gewesen sein; zwei Jahre später wird man gemeinsam die ‚Confessio Tetrapolitana‘ auf dem Augsburger Reichstag überreichen.

Vor allem der Vergleich mit den erhaltenen Briefen des Straßburger Ratsschreiberkollegen Peter Butz an Lazarus Spengler ist aufschlußreich¹⁷. Wir gehen damit zeitlich zurück zum Ende des Jahres 1525. Ohne Zweifel stand Butz unter dem Einfluß der Straßburger Prediger, besonders Martin Bucers und Wolfgang Capitos, die sich damals stark an der Abendmahlstheologie der Schweizer Zwingli und Oekolampad orientierten. Aber wie Maurer entzieht auch er sich in der Korrespondenz mit Spengler einer dogmatischen Festlegung, und zwar ebenfalls wohl nicht nur aus Vorsicht und Taktik, sondern aus einem inneren Widerwillen gegen den Disput der Gelehrten. So entspricht es wohl eher seinem Wunsch als der Realität, wenn er am 4. Dezember versichert, in Straßburg würden die biblischen Einsetzungsworte ohne irgendeinen Zusatz oder eine Erläuterung, ob der Leib und das Blut Christi gegenwärtig seien oder nicht, verkündet¹⁸. Deutlicher wird er im folgenden Brief vom 24. Dezember, in dem er keinen Zweifel darüber läßt, daß er den Abendmahlsstreit für einen unfruchtbaren Zank hält. Dahinter steht bei ihm offensichtlich eine spiritualisierende Deutung des Abendmahls in der Art Bucers

¹⁵ *Lazarus Spengler*, Schriften, Bd. 2 (wie Anm. 7) 240, 9 und 3.

¹⁶ Vgl. *Heiko A. Oberman*, Die Gelehrten die Verkehrten: Popular Response to Learned Culture in the Renaissance and Reformation, in: *Stephen E. Ozment* (Hrsg.), *Religion and Culture in the Renaissance and Reformation* (Sixteenth Century Essays and Studies 10, Kirksville/Mo. 1989) 43–62; *Carlos Gilly*, Das Sprichwort „Die Gelehrten die Verkehrten“ oder der Verrat der Intellektuellen im Zeitalter der Glaubensspaltung, in: *Antonio Rotondò* (Hrsg.), *Forme e destinazione del messaggio religioso. Aspetti della propaganda religiosa nel cinquecento* (Studi e testi per la storia religiosa del cinquecento, Florenz 1991) 229–375.

¹⁷ Vgl. außer der im folgenden zitierten *Spengler*-Edition: *Jean Rott*, La Réforme à Nuremberg et à Strasbourg. Contacts et contrastes, in: *ders.*, *Investigationes Historicae. Églises et société au XVI^e siècle*. Gesammelte Aufsätze zur Kirchen- und Sozialgeschichte – Articles rassemblés, Bd. 1, hrsg. v. *Marijn de Kroon*, *Marc Lienhard* (Société Savante d’Alsace et des Régions de l’Est – Grandes publications 31, Straßburg 1986) 391–442.

¹⁸ *Peter Butz* an Lazarus Spengler, 4. Dez. 1525; *Lazarus Spengler*, Schriften, Bd. 2 (wie Anm. 7) 13,8–12 (Nr. 34).

oder Capitos, die das Gewicht ganz auf das geistliche Essen und Trinken des Glaubens legt, so daß der Konflikt um die äußeren Zeichen des Mahls belanglos wird. Jedenfalls äußert er Spengler gegenüber den Wunsch, daß der Irrtum bezüglich der „externa und usserlichen zeichen“ von den Hochgelehrten beigelegt werden könnte, „damit die einfeltigen, frommen christen nit in zwifel geführt wurden“¹⁹. Richtet sich dieser Satzteil vielleicht gegen die dezidiert anti-realpräsentische Deutung der Einsetzungsworte durch Karlstadt und Zwingli, so zeigt die Fortsetzung des Satzes, wie sehr Butz auch zur lutherischen Deutung auf Distanz geht: Seinem „cleinen verstand“ dünke, daß unserer Seele Seligkeit nicht „an solchem“, d. h. an der kontroversen Auslegung der Einsetzungsworte und der äußeren Abendmahlszeichen, gelegen ist. Denn wahr sei jedenfalls: Wenn wir von Herzen glauben, daß „Christus für unser sünd gestorben und umb unserer gerechtigkeit ufferstanden“ ist (Röm. 4,25), dann werden wir durch einen solchen wahren und nicht vorgetäuschten Glauben gerechtfertigt und finden durch Jesus Christus Frieden bei Gott²⁰.

Um zu verdeutlichen, wie gleichgültig ihm im Grunde der Abendmahlsstreit ist, erinnert Butz an die spätmittelalterliche Auseinandersetzung um die Frage der unbefleckten Empfängnis Mariens. Wozu, fragt er, ist diese Disputation fruchtbar gewesen? Zu nichts anderem, „dann secten und irrung zu erwecken und das wir des rechten hauptstucks vergessen“, womit Butz wie Maurer den Glauben an den Christus pro nobis meint. Damit aber, fährt er fort, sind wir vom Schöpfer auf die Kreaturen gefallen²¹. Das Tertium comparationis im Abendmahlsstreit liegt unausgesprochen auf der Hand: Auch hier geht es um fruchtloses Disputieren und sektiererische Haarspaltereien der theologischen Experten, statt daß man sich auf den Hauptinhalt des christlichen Glaubens, auf die Heilstat Christi oder – wie Butz im folgenden Brief sagen wird – die Ehre Gottes und die Liebe zum Nächsten²², besinnt. Die Folge ist, daß man sich auch hier auf die Kreaturen, d. h. auf Brot und Wein, kapriziert, statt das Wesentliche des Abendmahls, das „hertzliche vertrauen und glauben“ der Seele, zu beachten²³.

Wie Maurer schiebt also auch Butz die innerreformatorische Abendmahlskontroverse auf die Ebene des soteriologisch Irrelevanten und eines unnötig irritierenden, ja schädlichen, die Gemeinde spaltenden Gelehrtenstreits, während es doch darauf ankomme, sich auf die gemeinsame Grundlage des christologischen Bekenntnisses und einer „einfältigen“, nicht „fürwitzigen“ und spitzfindigen Glaubensfrömmigkeit zu stellen. Und genau wie Maurer betont auch Butz, daß man Gott aus dieser Glaubenshaltung heraus um wahre Erkenntnis bitten soll: „die ware erkantnus sins gotlichen willens“²⁴. Im Blick auf den Kontext der Straß-

¹⁹ Butz an Spengler, 24. Dez. 1525; ebd. 20,2–6 (Nr. 36).

²⁰ Ebd. 20,6–11.

²¹ Ebd. 20,12–21,1.

²² Butz an Spengler, 31. Mai 1526; ebd. 48,12 (Nr. 41).

²³ Brief vom 4. Dez. 1525 (wie Anm. 18); ebd. 14,1. Vgl. auch Brief vom 31. Mai 1526 (wie Anm. 22); ebd. 49,3: „das recht glauben und vertrauen zu Got“.

²⁴ Brief vom 24. Dez. 1525 (wie Anm. 19); ebd. 21,2f.

burger Theologie dürfte deutlich sein, daß damit – wie später bei Maurer – das ganze Gewicht auf die christliche Praxis der brüderlich-bürgerlichen Liebe fällt, ohne daß dies in dem knappen Brief des Ratsschreibers weiter ausgeführt wird.

6. Der theologische Hintergrund: Bucer, Capito, Oekolampad

Die irenische, sich über die streitenden Parteien erhebende Haltung Peter Butzens ist, wie ich meine, mehr, als seine Distanz zum Streit der Theologen vermuten läßt, der Abendmahlsirenik eines Martin Bucer, Wolfgang Capito oder Johannes Oekolampad verpflichtet – was man, ohne direkte literarische Abhängigkeiten nachweisen zu können, ebenso auch vom Brief Georg Maurers sagen kann. Man wird in dieser Hinsicht von einem milden südwestdeutsch-oberrheinischen Klima der Irenik sprechen können, das nachhaltig von humanistischen Gedanken des Friedens und der Duldung unterschiedlicher Glaubensweisen geprägt war und mühelos mit der städtischen Werteperspektive des Gemeinwohls konform gehen konnte. Selbst Thomas Kaufmann läßt in seinem Buch über die Abendmahlstheologie der Straßburger Reformatoren bis 1528 gegen seine eigene Intention deutlich hervortreten, wie sehr es den Straßburgern, besonders Bucer und vielleicht noch mehr Capito, darum ging, die Auseinandersetzung um das Abendmahl zu relativieren, ja zu bagatellisieren²⁵. Deutlich wird, daß dieser irenische Kurs nicht nur Taktik ist, sondern in einer theologischen Sachposition wurzelt²⁶. Im Zuge einer Spiritualisierung und Verinnerlichung des Abendmahls wird das Gewicht von den äußeren Zeichen und dem Wortlaut der Einsetzungsworte genommen; der ganze Nachdruck fällt nun auf die glaubende Vergegenwärtigung der Heilstat Christi und die damit durch den Hl. Geist geschenkte Abendmahlsgabe der brüderlichen Liebe²⁷. Wie Maurer und Butz sind auch die Straßburger Prediger in ihrer Abendmahlstheologie und -strategie von dem Anliegen geleitet, den Glauben an den ‚Seligmacher Christus‘ und die Liebe zum Nächsten so pointiert zum Hauptgehalt des Abendmahls zu machen, daß demgegenüber die Differenz im Verständnis der Einsetzungsworte als Streit um Unwesentliches erscheint, ja geradezu als un-

²⁵ Vgl. *Thomas Kaufmann*, *Die Abendmahlstheologie der Straßburger Reformatoren bis 1528* (Beiträge zur historischen Theologie 81, Tübingen 1992) z. B. 385 f.

²⁶ Gegen *Kaufmann*, der im Blick auf Bucers Haltung in der Abendmahlsfrage vor 1528 von einer „Bagatellierungsstrategie“ spricht (ebd. 428) und generell zwischen der vorgetäuschten, angeblichen Irenik Bucers bzw. Capitos und ihrer eigentlichen theologischen Sachposition unterscheidet. Vgl. dagegen *Reinhold Friedrich*, *Martin Bucer – „Fanatiker der Einheit“?* Seine Stellungnahme zu theologischen Fragen seiner Zeit (Abendmahls- und Kirchenverständnis) insbesondere nach seinem Briefwechsel der Jahre 1524–1541 (Diss. theol. masch. Neuchâtel 1989).

²⁷ Vgl. *Kaufmann*, ebd. passim; bezeichnend ist, daß die in Bucers und Capitos Abendmahls-texten zentralen Begriffe ‚Liebe‘ und ‚Frieden‘ in Kaufmanns Sachregister nicht auftauchen.

nötiger Zank um Worte bezeichnet werden kann²⁸. Auf der Berner Disputation (Januar 1528) – in Anwesenheit einer ansehnlichen Memminger Ratsdelegation – hat sich Bucer ganz in diesem Sinne geäußert²⁹.

Der Unterschied zu den beiden Ratsschreibern liegt darin, daß die Straßburger Theologen eine dezidierte Lehrposition im Abendmahlskonflikt, d. h. in der Deutung der Einsetzungsworte, vertreten, also selbst Partei sind und eine entsprechende publizistische Kampagne betreiben. Das entspricht dem engen theologischen Zusammenhang zwischen irenischer Relativierung des Streites und spiritueller Deutung der leiblichen Gegenwart Christi beim Abendmahl mit Betonung des geistlichen Essens und Trinkens. Der wesentliche gedankliche Zielpunkt ist dabei aber auch für die Theologen die Gemeinschaft der Glaubenden und Liebenden, die beim Abendmahl auch dann auf heilvolle Weise bestehen und entstehen kann, wenn die Versammelten unterschiedliche Auffassungen von der Art der leiblichen Präsenz Christi haben. Deshalb verbindet sich mit der durchaus profilierten Abendmahlstheologie der Straßburger von Anfang an die skizzierte Tendenz zur Relativierung, Bagatellisierung oder Adiaphorisierung des Streits, die dem politischen Interessenhorizont der Ratsschreiber sehr entgegenkommt. Hier wird ihnen eine sozial verträgliche Umgangsweise mit dem so gefährlichen Spaltpilz der Abendmahlsdeutung angeboten. Jedem Politiker, der auf Verhütung religiöser Spaltungen in der Bevölkerung, einen reformatorischen Basiskonsens und Abmilderung theologischer Gegensätze bedacht war, mußte es einleuchten, wenn Capito in einer Flugschrift des Sommers 1526 für Lehrfreiheit in den strittigen Punkten der Abendmahlsauffassung plädierte: Was jeder bei sich selbst gewiß als Gottes Wort glaubt und weiß, das soll er mit christlicher Sanftheit lehren; und wenn ein anderer sein Verständnis des Gotteswortes noch nicht teilen kann, soll er ihn als einen Schwachen dulden und ihn nicht dem Teufel anheimgeben³⁰. Dem entspricht genau jene Memminger Devise des ‚Frei-Lassens‘ unterschiedlicher Abendmahlsauffassungen, wie sie Maurer in seinem Brief an Spengler verteidigt.

Sehr wahrscheinlich ist, daß Maurer und Butz auch jene Schrift des Baseler Reformators Oekolampad kannten, die bereits im Titel das Programm der Schweizer, Straßburger und Memminger Abendmahlsirenien, die Priorität der christlichen Liebe vor der trennenden Lehre, formulierte: „Zwen schön Sermone, daß man von wegen des Herrn Nachtmals brüderliche Liebe nitt soll zertrennen.“³¹ In den

²⁸ Vgl. Kaufmann, ebd. 355 („wortzenck“).

²⁹ Vgl. Kaufmann, ebd. 400: Bucers „Argumentation, die Differenzen der reformatorischen Parteien seien nicht derart, daß sie die kirchliche Einheit sprengten und beträfen nur Auslegungsprobleme, ja seien Adiaphora“. – Über die Memminger Gesandtschaft bei der Berner Disputation spricht Georg Maurer in seinem Brief an Lazarus Spengler vom 13. Juni 1528 (wie Anm. 8) 237,4–8.

³⁰ „Was jeder bey jm selbs gwißlich glaubtge und weiß, das es gots wort ist, das lere er im namen gottes mit christlicher senfftte; und ist schon jemants zu seim verstand noch nit komen, den als ein schwachen tdulde er, wie Christus den Aposteln gethon hat, unnd gebe jn nicht ein mals dem teüffel.“ Wolfgang Capito, Der nüwen zeytung [...] (Straßburg: Wolfgang Köpfel, 12. Aug. 1526); zitiert nach Kaufmann, ebd. 376.

³¹ Johannes Oekolampad, Zween schön Sermon [...] (Augsburg: Philipp Ulhart d.Ä. 1526);

Ohren der Ratsschreiber mußte es wie eine ideale Harmonie von christlichem Liebes- und Wahrheitsstreben und bürgerlichen Friedens- und Eintrachtsappellen klingen, wenn Oekolampad gleich zu Beginn der ersten Predigt sagt: „Wenn wir ains langsamen verstands sind [...], ob wir schon nit eben alle in allen artickeln gleich gesinnet seind, schadet alles nit hoch, sofern lasse sich unser herz nun [= nur] lehren und halten starck am fryden. Ja allain man sündige nur nyenen [= unter keinen Umständen] wider die liebe. Laßt uns ein ungleißende begird zu der warhait haben, so wird auch die warhait, die Christus ist, nit weit von uns sein.“³² Wenn man auch in der Wahrheitserkenntnis uneins ist, so schließt doch die Liebe Christen und Bürger zu einer Gemeinschaft des Friedens zusammen, die im gemeinsamen Begehren (begird) nach der Wahrheit Christi eins ist. Georg Maurer hat das zwei Jahre später aus der Perspektive des Laien und Politikers ganz ähnlich formuliert³³.

7. Religionspolitik zwischen Duldung und Zwang: der Straßburger Ratsherr Jakob Sturm

Wie sympathisch einem führenden Vertreter der städtischen Ratspolitik, zumal einem humanistisch gebildeten, eine solche Relativierung des Abendmahlskonflikts und eine derartige Tolerierung kontroverser Lehrauffassungen war, zeigt das Beispiel des bedeutenden Straßburger Ratsherrn Jakob Sturm. Die Studien Tom Bradys belegen, daß die reformatorische Bündnispolitik Sturms von einer irenischen Position aus erfolgte, die sehr an die Äußerungen des Memminger und Straßburger Ratsschreibers erinnert. Wie sie nimmt er den selbstbewußten Standpunkt des literarisch und humanistisch geschulten Laien über der Streitsucht der Theologen ein, auch wenn er gelegentlich deutlich erkennen läßt, daß er der symbolischen Abendmahlsauffassung Zwinglis zuneigt³⁴. Offene Kontroversen über die Religion und religiöse Militanz sind ihm zuwider. Den Abendmahlsstreit verabscheut er, weil damit der Sinn des Abendmahls und überhaupt der christlichen Religion, Liebe und Frieden, Einheit und Eintracht unter den Menschen zu fördern, pervertiert werde³⁵. Im Blick auf die Lebensfähigkeit der Stadtgemeinschaft ebenso wie im Blick auf den antihabsburgischen Zusammenhalt der Protestanten verfolgt Sturm den konsequenten Kurs einer sozial befriedenden und stabilisierenden ‚civil religion‘, einer bürgerlichen, aber auch über das Bürgerliche hinausgreifenden politischen Werte- und Tugendreligion. Theologisch will er im Abendmahlsstreit das Verbindende in einem christologischen Grundbekenntnis, in sehr offenen Formu-

Hans-Joachim Köhler, Bibliographie der Flugschriften des 16. Jahrhunderts, Teil I, Bd. 3 (Tübingen 1996) 199, Nr. 3603 = Microfiche-Edition: Fiche 689, Nr. 1787.

³² Ebd. fol. A2r (170r).

³³ Siehe oben S. 100 bei Anm. 12.

³⁴ Vgl. *Brady*, Zwischen Gott und Mammon (wie Anm. 3) 115f. und 129f.

³⁵ Vgl. ebd. 113–119.

lierungen über die wahre Gegenwart von Leib und Blut Christi und in der schlichten Sprache der Bibel finden³⁶. Im übrigen soll man jedem seine Meinung lassen, sofern „er sonst in gott per christum glaube und durch solchen glauben dye liebe des nächsten bezeige“³⁷.

Diese sozial eingebundene Religion mit ihrer typischen Reduktion des Christlichen auf die Hauptstücke des Glaubens, die ‚ratio Christianismi‘ über dem Parteizänk³⁸, ist integrierend und ausschließend zugleich. Von irenisch integrierender Offenheit und Toleranz ist sie angesichts der unterschiedlichen protestantischen Abendmahlsdeutungen. Anders hingegen verhält sich Sturm gegenüber dem Straßburger Täufern. Hier sieht er seit den späten zwanziger Jahren die bedrohliche Gefahr einer unheilvollen Zerrüttung des städtischen Friedens, die durch Duldung nicht gebannt werden kann, sondern nur verschärft wird³⁹. Auch Maurer stellt sich in seinem Brief hinter die Politik der Täuferausweisung des Memminger Rats⁴⁰. Die religiöse Irenik der Stadtpolitiker, von der bisher die Rede war, bleibt immer noch in den Grenzen eines konfessionell geschlossenen Religionsverständnisses und einer entsprechend monolithischen obrigkeitlichen Religionspolitik mit den Mitteln der Disziplinierung, des Zwangs und der Ausweisung – wobei Straßburg im Umgang mit den Täufern bekanntlich wesentlich moderater und differenzierter verfuhr als andere Städte⁴¹. Stadtschreiber Butz konnte mit seinem Vorschlag, auf die Täufer die Todesstrafe anzuwenden, den Straßburger Rat nicht überzeugen⁴².

An der Täuferpolitik wird deutlich: Die Frage des Spielraums einer Tolerierung unterschiedlicher Glaubensweisen hängt von der Frage ab, welche Vorstellungen die Entscheidungsträger der Stadt von dem christlich notwendigen und sozial verträglichen religiösen Basiskonsens haben. Gefährlich für den christlichen Glauben und für das soziale Zusammenleben erscheint einerseits eine zu enge theologische Festlegung des Christlichen, andererseits aber auch eine zu weit gefaßte religiöse Duldung, die auch den Gegnern der Kindertaufe und der obrigkeitlichen Reformation freie Religionsausübung in friedlichen Bahnen gewähren würde. So wandte sich der Straßburger Rat 1527 gegen die Täufer mit dem Argument, sie

³⁶ Vgl. ebd. 130, 136, 141 f., 144.

³⁷ Zitat bei Brady, ebd. 136 (aus dem Jahre 1530).

³⁸ Über die Frage nach dem „Wesen des Christentums“ schreibt Waltherr Köhler, seinen Lehrer Ernst Troeltsch korrigierend: „Aber der Begriff ist älter: Sein Schöpfer ist Bucer, der in dem Wirrwarr des Abendmahlsstreites im Glauben an Christus [...] die ratio Christianismi über dem Parteizänke ergriff.“ Waltherr Köhler, Ernst Troeltsch (Tübingen 1941) 72; zit. bei Kaufmann, Die Abendmahlstheologie (wie Anm. 25) 6, Anm. 32.

³⁹ Vgl. Brady, Zwischen Gott und Mammon (wie Anm. 3) 172–183.

⁴⁰ Jörg Maurer an Lazarus Spengler vom 13. Juni 1528 (wie Anm. 8) 240, 24–241, 5.

⁴¹ Zur duldsameren Haltung des Magistrats und zu den strengeren Forderungen der Prediger in Straßburg vgl. die gute Literaturübersicht von Matthieu Arnold, Le rôle des autorités civiles dans la lutte contre les anabaptistes. La conception du Magistrat de Strasbourg et celle de Martin Bucer, in: Anselm Doering-Manteuffel, Kurt Nowak (Hrsg.), Religionspolitik in Deutschland. Von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart, Festschrift für Martin Greschat (Stuttgart 1999) 11–28.

⁴² Vgl. Lienhard, Religiöse Toleranz (wie Anm. 4) 35.

seien „zertrenner und beleydiger eins christlichen und einhelligen wesens“⁴³; und 1533 definiert er das Ziel seines Umgangs mit den religiösen Dissidenten, daß es nicht um Glaubenszwang gehe, sondern allein darum, „rottungen, so zur trennung gemeiner pollicey dienen mocht, zu stillen“⁴⁴. Das gleiche Streben der Sturmschen Ratspolitik nach Einheit der Religion im politischen Gemeinwesen führt so teils zu einer öffnenden, irenischen, teils zu einer konfessionell ausgrenzenden Denk- und Verfahrensweise.

8. Die antiirenische Gegenposition des Nürnberger Ratsschreibers Lazarus Spengler

Die Abendmahlsirenien der Straßburger und Memminger stieß auf den scharfen Widerspruch Lazarus Spenglers. Im kollegialen Briefwechsel mit Peter Butz und Georg Maurer begründete er als Laientheologe und politisch reflektierender Ratsschreiber, warum die Differenz in der Abendmahlslehre um der christlichen Wahrheit und des kommunalen Gemeinwohls willen nicht zu dulden sei. Anders als für die Straßburger und Memminger signalisiert die gegensätzliche Deutung der Abendmahlsworte Christi in seinen Augen eine dramatisch-tragische Grundlagenkrise des evangelischen Christentums und des politischen Gemeinwesens. Mit Karlstadt, schreibt Spengler am 18. Dezember 1526 an den Straßburger Ratsschreiber, hat „dise tragödi“ begonnen, d. h. die irreführende Verdrehung der klaren Einsetzungsworte Christi⁴⁵.

Dieser Brief an Butz bündelt zusammenfassend wesentliche Aspekte der Auseinandersetzung Spenglers mit der duldsam-vermittelnden Haltung der Straßburger Prediger und der Straßburger Ratspolitik⁴⁶. Wie schon in früheren Briefen an Butz kann er sich die tragische Dramatik der theologischen Verblendung und ihrer Öffentlichkeitswirkung nur durch die Verführungskünste des Teufels erklären. So schreibt er bereits im Jahr zuvor: „Wir haben alhie mit der erbern statt Straßburg nit ein klein mitleiden, daß der teufel under dem rainen waitzen gottlichs worts auch sein unkraut mit dem abentmal Christi so gantz offentlich understeet einzusehen [= einzusäen wagt, vgl. Matth. 13,25.39].“⁴⁷ Nun, im Dezember 1526, stellt er dieses Gleichnis Jesu vom Unkraut unter dem Weizen in einen Gedankengang, der stark mit den sozialen Werten der Stadt argumentiert: Ich bin in Sorge, sagt er, daß diese vergiftende Abendmahlsschwärmerei nicht nur in Straßburg, sondern auch an mehreren anderen Orten „ein merckliche unrue, zertrennung burgerlicher ainikeit und erberer pollicei“ hervorbringen und – was das Schlimmste ist – Gottes gerechten Zorn und Strafe wider uns erwecken wird.

⁴³ Ebd. 34.

⁴⁴ Ebd. 35.

⁴⁵ *Lazarus Spengler*, Schriften, Bd. 2 (wie Anm. 7) 113,5 (Nr. 47).

⁴⁶ Ebd. 110,11–114,17 (Nr. 47).

⁴⁷ *Spengler* an Butz, 24. Okt. 1525; ebd. 10,14–16 (Nr. 33).

Denn ich weiß, habe es auch jetzt zu Ulm und anderen Orten in der Realität gesehen, was für einen bejammernswerten Schaden dieser Teufelssamen auch unter den führenden und besten Personen angerichtet hat, so daß sie selbst bekennen, daß sie aus solcher Zertrennung nichts Gutes zu erwarten haben. Denn wie könnte es doch anders sein, als daß dort, wo man im Wort Gottes zertrennt ist, nicht auch die menschlichen Gemüter zertrennt und aufrührerisch werden sollten⁴⁸?

Mit der abschließenden rhetorischen Frage hat Spengler das für ihn theologisch und politisch Entscheidende angesprochen: die Einigkeit im Glauben an das Wort Gottes. Hintergrund dieser Mahnung ist seine unermüdlich vorgetragene Meinung vom klaren, völlig eindeutigen Sinn der biblischen Abendmahls Worte: Wenn man ihren Wortlaut „das ist mein Leib ... das ist mein Blut“ nicht eigenmächtig verdreht, kann er nur so verstanden werden, daß in Brot und Wein der irdische Leib Christi real präsent ist und genossen wird. Alles, schreibt er an Butz, steht auf diesem einzigen Grund, „daß wir disen klaren, lautern Worten Christi, die meins bedunkens heller sein, dann ich ungeverlich ein Ort in der ganzen Schrift weiß, glauben“⁴⁹. Mit seinen leidenschaftlichen Stellungnahmen zur Abendmahlsfrage schließt sich Spengler eng an Luther und die Wittenberger Richtung an, wobei er allen Nachdruck auf das in dieser Frage aufbrechende bibelhermeneutische Grundproblem legt. Wenn man hier zurückweicht und den wörtlichen Sinn des Textes preisgibt oder auch nur in Zweifel zieht oder in seinem Gewicht für die Christenheit relativiert, dann gerät die tragende Grundlage des Glaubens und künftigen Heils ins Wanken. Die Grundlage liegt in nichts anderem als in der klaren und einfachen, durch menschliche Vernunft und Auslegungskünste unverbogenen Wahrheit des biblischen Gotteswortes. Alles kommt hier darauf an, daß der glaubende Mensch nicht klüger sein will als Gott, sondern sein Verstehen durch die schlichte Botschaft der biblischen Texte leiten läßt und so Gott die Ehre gibt.

Diese einfache Zugangsweise zur Wahrheit des Gotteswortes steht aus Spenglers Sicht im Abendmahlsstreit prinzipiell auf dem Spiel. Damit aber sieht er nicht nur den christlichen Glauben, sondern auch das bürgerliche Zusammenleben in seinen verbindenden sozialen Werten durch eine Grundlagenkrise bedroht. Denn das biblische Gotteswort in seinem einfachen, auch ungelehrten Menschen zugänglichen und einleuchtenden Wortsinn ist, wie der Ratsschreiber stets hervorzuheben pflegt, auch die tragende Grundlage des politischen Gemeinwesens⁵⁰. Die schlichte Eindeutigkeit und Einfachheit des Gotteswortes schließt da, wo es unverfälscht gepredigt wird, die Herzen der Bewohner einer Stadt oder eines Lan-

⁴⁸ Ebd. 110,13–111,7 (Nr. 47).

⁴⁹ Ebd. 112,15–18.

⁵⁰ Vgl. *Berndt Hamm*, Stadt und Kirche unter dem Wort Gottes: das reformatorische Einheitsmodell des Nürnberger Ratsschreibers Lazarus Spengler (1479–1534), in: *Ludger Grenzmann, Karl Stackmann* (Hrsg.), Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit (Stuttgart 1984) 710–731.

des zur Einheit des Glaubens und zu einer einmütigen Gesinnung friedlicher Eintracht und brüderlicher Liebe zusammen. Wo dagegen der Teufel den Sinn der Menschen von der schlichten Einfalt des Gotteswortes zum verwirrenden Widerinander ihrer gelehrten Auslegungsmeinungen und eigenmächtigen Glaubensweisen führt, durchdringt das Gift der Spaltung, des Unfriedens und eines aufrührerischen Ungeistes das gesamte Gemeinwesen und zerrüttet es. Es gerät in die unheilvolle Wechselwirkung von teuflischer Verführung und Zorn Gottes, der die Kommunen zugrunde gehen läßt, die sein Wort verachten und ihm so die Ehre nehmen.

Der Meinungsunterschied zwischen Spengler und den beiden anderen Ratschreibern liegt nicht in seiner Auffassung, daß sowohl das ewige Seelenheil als auch das irdische Gemeinwohl der Stadtbewohner in der unangefochtenen Geltung des biblischen Gotteswortes und in der Gemeinschaft des Glaubens mit allen Konsequenzen für die christliche und bürgerliche Zucht begründet sei. Darin besteht ein Grundkonsens, der die Straßburger, Memminger und Nürnberger Theologen und Politiker verbindet. Die Differenz liegt im Schriftverständnis und in der Verhältnisbestimmung von Glaube und Liebe. Auch Peter Butz in Straßburg und Georg Maurer in Memmingen plädieren für die Schlichtheit des Wortverständnisses und eines einfachen Glaubens ohne viel gelehrte Disputation. Das bedeutet für sie aber ebenso wie für Jakob Sturm, daß man die schlichte Sprache der Bibel – hier also den Wortlaut der Mahlfeier Jesu – nicht einer bestimmten Auslegungsmeinung der Theologen unterwirft, nur diese Lehre gelten läßt und sie für glaubensnotwendig erklärt. Wer so verfährt, also etwa die lutherische Realpräsenzlehre mit ihren – als schwierig empfundenen – dogmatischen Implikationen zur verbindlichen Norm der Auslegung und Kirchengemeinschaft erhebt, stiftet unnötigerweise religiösen Streit, Verletzung der christlichen Liebe und bürgerlichen Unfrieden. Gerade da, wo der einfache Wortlaut des Bibeltextes nicht zu einer bestimmten Lehre zwingt, kann und muß man – ganz im Sinne des biblischen Liebesgebots – der brüderlichen Liebe und dem friedlichen Bürgerkonsens Raum geben.

Die Straßburger Theologen sind darin mit den Politikern einig, daß auch sie ihre – gegen Luther gerichtete – Abendmahlsdeutung als zweitrangig, nicht glaubensnotwendig, hinter das Gebot der versöhnlichen Liebe zurückstellen. In einer theologisch sehr prinzipiellen Weise, vor allem aber beim Abendmahl, kann es für sie keinen Glauben geben, der gegen die Liebe steht. Die Liebe nötigt den christlichen Glauben dazu, unterschiedliche Schriftdeutungen und Glaubensweisen zu dulden, solange das tragende Fundament der biblischen Botschaft von der umsonst schenkenden Liebe Gottes und rettenden Heilstat des Gottessohnes nicht erschüttert wird. Liebe mildert die Rigidität einer theologischen Rechtgläubigkeit. Das prägende Gefälle läuft vom Christusglauben zur Liebe, aber auch von der christusbestimmten Liebe zum Glauben.

Der Unterschied zwischen Spengler und den Oberdeutschen tritt noch deutlicher hervor, wenn man seine ausführliche Antwort an Georg Maurer vom 8. Juli 1528 näher betrachtet. Sie war ihm so wichtig, daß er eine schriftliche Stellung-

nahme des ihm nahestehenden, mit Luther eng verbundenen Nürnberger Predigers Wenzeslaus Linck über Maurers Standpunkt einholte⁵¹ und ein Konzept anfertigte⁵², bevor er schließlich seinen ausgefeilten Lehrbrief an den Memminger Kollegen absandte⁵³. Was ihn an Maurers Brief offensichtlich besonders beunruhigte und provozierte, war die Art und Weise, wie er sowohl mit dem Pathos des reinen, unverfälschten Gotteswortes als auch mit dem Pathos der biblischen und bürgerlichen Liebe argumentierte und dabei die Geltung der sozialen Grundwerte der Stadt, besonders der Einigkeit und des Friedens, ins Spiel brachte. Genau das war ja das ureigene, zentrale Anliegen Spenglers, wie die Wahrheitsnorm des Gotteswortes mit der Geltung der sozialen Werte Liebe, Eintracht, Friede zu einer geschlossenen Lebensordnung für die Stadt zu verbinden sei.

Die irenische Konzeption Maurers war ihm deshalb im Kern zuwider, weil er eine andere Vorstellung von der Geltung des reinen, unverfälschten, einfachen Gotteswortes hatte. Diese Einfachheit war in seinen Augen, wie ich schon sagte, die Klarheit und Eindeutigkeit des biblischen Wortlauts in allen Fragen des Glaubens. Die Grundlagenkrise der Reformation, die Spengler im Abendmahlsstreit aufbrechen sieht, ist für ihn daher nur insofern eine hermeneutische Krise des reformatorischen Schriftprinzips, als sich verblendete Menschen dem Wortlaut der Hl. Schrift gegenüber verschließen; sie ist aber nicht eine die klärende Suffizienz der Schrift selbst tangierende Krise. Ist doch seiner Überzeugung nach das biblische Wort klar genug, um Wahrheit und Lüge trennscharf festzulegen. Die Wahrheit, die durch dieses Wort verkündet wird und geglaubt werden muß, duldet, wie er wiederholt darlegt, kein Ausweichen, sondern drängt zur Entscheidung: „Dann warheit ist warheit, lügen ist lügen und dazwischen kein mittel.“⁵⁴ Man irrt also, wenn man wie die Straßburger und Memminger in der Abendmahlsfrage eine Mittelposition einnehmen zu können meint. Die klare Wahrheit der Einsetzungsworte zwingt zur ebenso klaren Lehraussage über die Realpräsenz des Passionsleibes Christi in Brot und Wein. Deshalb gibt es hier keinen Raum für Irenik und Toleranz. Auch die Argumentation der Gegenseite, man sei sich doch im ‚Hauptstück‘ – d.h. im Bekenntnis zu Christus als unserem Seligmacher und einziger Gerechtigkeit – einig, so daß man bei der Abendmahlskontroverse ‚Geduld‘ miteinander haben könne, entlarvt Spengler im Schreiben an Maurer als raffiniertes Täuschungsmanöver des Teufels. So kann man mit Gottes Wort nicht umgehen, indem man es in Wesentliches und Unwesentliches teilt. Es ist in seinem Wahrheitsgehalt ganz, unteilbar und in allen Stücken verbindlich: „Dann Gottes wort ist Gottes wort; das bedarf kains vermainens und verschlagens. Und wer Gott in ainem wort lügen strafft, der strafft in [= ihn] im anderen gewißlich auch; wer in in

⁵¹ Wenzeslaus Linck an Lazarus Spengler: Gutachten über Georg Maurer (zwischen 13. Juni und 8. Juli 1528); *Lazarus Spengler*, Schriften, Bd. 2 (wie Anm. 7) 245–249 (Nr. 71).

⁵² Lazarus Spengler an Georg Maurer, Briefkonzept (vor 8. Juli 1528); ebd. 250–252 (Nr. 72A).

⁵³ Spengler an Maurer, Ausfertigung vom 8. Juli 1528; ebd. 253–269 (Nr. 72B).

⁵⁴ Spengler: Richtlinien für den Nürnberger Rat und jede christliche Obrigkeit (1526); ebd. 63, 14f. (Nr. 44). Vgl. Spengler an Peter Butz, 14. Dez. 1525; ebd. 17, 15–19 (Nr. 35).

ainem lestert, der lestert in im andern auch. Es ist ye nun ain Gott und ain wort, die sich mitnichten teilen lassen.“⁵⁵

Diesem unausweichlichen, unteilbaren Anspruch des Wortes und seiner Wahrheit, wie ihn Spengler in enger Anlehnung an Luther geltend macht⁵⁶, entspricht es, daß er in der Abendmahlsfrage mit größter Schärfe den Glauben gegen die Liebe stellt. Gegen die Straßburger und Memminger Harmonisierung von Christusglaube und brüderlich-bürgerlicher Liebe betont er, daß Glaube und Liebe im Blick auf ihre Anwendungsbereiche weit voneinander zu scheiden sind⁵⁷: Wo es um den Glauben und die Lehre geht, da ist weder Liebe noch Geduld angebracht; denn da kann ein Christ kein Haarbreit weichen, keine sanftmütige Gesinnung üben oder die Schwäche der anderen tragen. Hier, wo es um die Wahrheit geht, gilt weder Lieben noch Erbarmen, sondern Zürnen und Fechten mit Gottes Wort. Liebe, Erbarmen und Duldung dagegen beziehen sich auf die ethischen Schwächen der Rechtgläubigen, also nicht auf Glaube und Lehre, sondern auf das Leben der Menschen: „Dann ain geprechlich leben verderbt die christenhait nit, sonder übet sy; aber gebrechliche lere und falscher gloub verderbts alles.“⁵⁸ Im Konfliktfall, führt Spengler weiter aus, muß sich daher der Christ immer für den Glauben gegen die Liebe entscheiden, da dem Glauben der Vorrang vor der Liebe, vor der innigsten Freundschaft und vor den sozialen Bindungen des Gemeinwesens gebührt⁵⁹ – wie er am Beispiel der Exkommunikation aus der christlichen Gemeinde verdeutlicht⁶⁰. Der Gedankengang mündet, Luther zitierend, in die Verfluchung einer Liebe und Einigkeit, die Gottes Wort in der Abendmahlsfrage so jämmerlich zertrennt und gering schätzt⁶¹.

Es ist bemerkenswert, wie Spengler sich so sehr auf Luthers Abendmahls- und Schriftverständnis und dabei auch auf dessen massive Teufelsauffassung einläßt, daß er als Ratsschreiber das kompromißlose Eifern für die Wahrheit des Gotteswortes in all seinen Stücken über die Geltung der kommunalen Werte und notfalls auch gegen sie stellt. Hier verläßt er besonders deutlich die traditionellen Bahnen des städtischen Denkens. Für Spengler ist es überhaupt charakteristisch, daß er

⁵⁵ Spengler an Maurer (wie Anm. 53); ebd. 260,13–16. Vgl. Briefkonzept (wie Anm. 52); ebd. 252,12–14.

⁵⁶ Spengler zitiert in diesem Zusammenhang Luther, Daß diese Wort Christi „Das ist mein Leib“ noch fest stehen (1527); speziell zur Passage von Anm. 55 vgl. die Vorlage in WA 23,83,33–85,5.9f.

⁵⁷ „Dann hierin muß gloub und liebe wit voneinander geschaiden sin.“ Spengler an Maurer (wie Anm. 53); ebd. 258,8. Die folgenden Sätze sind eine Wiedergabe des Spengler-Textes ebd. 258,8–16.

⁵⁸ Ebd. 258,15f.

⁵⁹ Ebd. 258,23–259,14, mit den entscheidenden Worten: „Dann der gloub, wie ain yeder christ bekennen muß, ist uber die liebe und am maisten an im gelegen. Wann ich schon die liebe underlaß, so ist es ain sünd wider den nechsten, aber den glauben zu lassen [...] ist Gott und Christum verleugnet und darumb vil, vil schwerer, dann wider den nechsten zu handeln [...]“.

⁶⁰ Ebd. 259,15–260,6.

⁶¹ Ebd. 260,23–25. Vgl. Briefkonzept (wie Anm. 52); ebd. 252,17f. Diese Verfluchung der Liebe übernimmt Spengler aus Luther (wie Anm. 56), WA 23,81,19–22.

immer wieder das politische oder wertrationale Kalkül hinter das in seinen Augen christlich Gebotene zurückstellt⁶². Allerdings ist er der Meinung, daß er damit letztlich dem Gemeinwohl der Kommunen mehr dient als die Straßburger und Memminger mit ihrer verfluchten Liebes- und Friedensstrategie, die, um die bürgerliche Spaltung zu verhindern, Gottes Wort in Haupt- und Nebensächliches aufspaltet. Diese Vorgehensweise wird, weil sie sich über Gottes Wort hinwegsetzt, die Städte in den Ruin und die Seelen in die Verdammnis führen. Die Einigkeit der Herzen und Sinne im Glauben an Gottes Wort, sagt Spengler zu Maurer, ist die Voraussetzung für die „rechte, ware ainikait oder liebe“, weil wahrhaftige Liebe ein Werk oder eine Frucht des Glaubens ist. Der Glaube bewirkt die christliche Liebe, die ihrerseits die „burgerliche lieb“ hervorbringt oder stärkt und so die soziale Wertegemeinschaft trägt⁶³.

So endet auch Spenglers Gedankengang wie die Intention seines Memminger Kollegen bei der Sicherung des bürgerlichen Gemeinwohls, nur daß er den Ausgangspunkt bei einem sehr strengen, antiirenenischen, exklusiv formulierten Verständnis von Wahrheit, Wort Gottes und Glaube nimmt. Mit großer Konsequenz befürwortet Spengler daher auch eine rigide Ausweisungspolitik des Rats gegen die ‚Abendmahlsschwärmer‘ und andere Dissidenten wie die ‚Wiedertäufer‘. In dem oben zitierten wichtigen Brief an Butz vom Dezember 1526 kann er nur sein erstauntes Befremden darüber bekunden, daß der Straßburger Rat seinen Prädikanten diese öffentliche Verirrung in der Abendmahlsmaterie durchgehen lasse. Wenn sich in Nürnberg einer der neun Prädikanten eine solche Irrlehre erlaubte, dann würde ihm zur Stunde das Stadttor gewiesen, wie es bereits mit etlichen Bürgern, die trotz ausreichender und gütlicher Warnung in diesen Irrtum fielen und dabei zu beharren wagten, geschehen sei⁶⁴. So verfähre man in Nürnberg nicht deshalb, weil „wir damit yemand nötigen wollen, diß oder ein anders zu glauben – dann der glaub ist ein frey, ungezwungen werck Gottes, das von keinem uff erden in die menschlichen hertzen mag [= kann] getriben werden“⁶⁵. Diese gut lutherische Aussage über die innerliche Freiheit des Glaubens⁶⁶ hat bei Spengler, genau wie bei Luther selbst und anderen Anhängern der Wittenberger Richtung, keine

⁶² Vgl. z. B. die für Spengler typische Reaktion auf die religionspolitisch bedrohliche Situation nach dem Zweiten Speyerer Reichstag in seinem ermutigenden Brief an Peter Butz vom 13. Sept. 1529: „Aber nur unerschrocken und Got getraut, deß sach es ist, und daneben, was muglich und menschlich ist, nit zu unndterlassen! [...] Wir müssen es warlich vor [= vornehmlich, vor allem anderen] darauff setzen, chrissten zu pleiben, es gee unns darob, wie es wöll. Constantes ergo estote, et videbitis auxilium Domini super vos! [2. Chr. 20,17] [...] Vivit Dominus, qui ‚novit pios e tentatione eripere‘ [2. Petr. 2,9].“ Autograph Spenglers in: Archives Municipales de Strasbourg, AA 425, fol. 15r-16v, hier 15r (erscheint in *Lazarus Spengler*, Schriften, Bd. 3). Weitere Textbeispiele für diese Haltung Spenglers in früheren Jahren bei Hamm, Bürgertum und Glaube (wie Anm. 1) 169–178.

⁶³ Spengler an Maurer (wie Anm. 53); *Lazarus Spengler*, Schriften, Bd. 2 (wie Anm. 7) 261,1–11.

⁶⁴ Spengler an Peter Butz, 18. Dez. 1526; ebd. 111, 14–112,3 (Nr. 47). Zu diesem Brief vgl. oben S. 107.

⁶⁵ Ebd. 112, 3–6.

⁶⁶ Vgl. etwa Luther, Von weltlicher Obrigkeit (1523), WA 11,264,14–23.

Konsequenzen für die Maximen der Religionspolitik, da der Rat in dem Moment, in dem Glaube als Glaubensaussage wahrnehmbar, bekannt und ‚aktenkundig‘ wird, eingreifen soll, um Schlimmeres zu verhindern. Denn jede Obrigkeit ist, wie Spengler weiter seinen Straßburger Adressaten belehrt, schuldig, ihre Untertanen vor Glaubensirrtum zu bewahren und die, die nicht glauben können oder aus besserwisserischem Eigensinn nicht glauben wollen, dazu anzuhalten, „iren gaiffer und ir giffet bey sich zu behalten, andere nit in irrung, mißglauben oder zweifel zu führn und damit burgerliche einigkeit und pollicez zu störn“⁶⁷. Aufgabe der Obrigkeit ist es also, durch gezielte Religionspolitik, d.h. durch Vorsorge, Kontrolle und Zwang, in ihrem Gebiet, soweit wie möglich, Glaubenshomogenität herzustellen, damit das Gemeinwohl im Sinne der bürgerlichen Werte gesichert ist. Ist doch die einheitliche Wortverkündigung und gemeinsame Glaubensgesinnung in Spenglers Augen das entscheidende Fundament für die soziale Intaktheit des Gemeinwesens – „auf das christenliche und bürgerliche einigkeit und also ein ordentliche und rechtmäßige pollicez erhalten werd“⁶⁸.

Spengler hat damit gegen das Straßburger und Memminger Modell der Abendmahlsirenie ein scharf profiliertes Antimodell des Wahrheitseifers und der Unduldsamkeit vertreten. Er konnte sich dabei der theologischen Rückendeckung durch die Nürnberger und Wittenberger gewiß sein. Allerdings ist auffallend, wie sehr sich – vom Abendmahlsdissens abgesehen – seine mahnenden Worte über die religiösen Aufgaben einer christlichen Obrigkeit mit dem decken, was Bucer vom Straßburger Rat im Blick auf Täufer und andere Dissidenten verlangt, sobald der falsche Glaube „heruß bricht“ und „yns ußerlich werck mit wortten und thatten komet“⁶⁹. Im Ziel einer strengen Glaubenspolitik und Kirchenzucht des Magistrats war sich Spengler mit Zwingli, Bucer und anderen städtischen Reformatoren gegenüber eher zögerlichen Ratsmehrheiten prinzipiell einig.

9. Ein Plädoyer für die Duldung unterschiedlicher Glaubensrichtungen des Nürnberger Kanzleischreibers Georg Frölich (März 1530)

Eine allgemeine religiöse Toleranz lag nicht in der Perspektive der Straßburger und Memminger Politiker oder Theologen, sondern nur eine begrenzte Duldsamkeit innerhalb des reformatorischen Lagers, die letztlich auch friedliche Täufer und radikale Spiritualisten aus der christlichen Bürgergemeinschaft ausschloß. Zum tragenden Basiskonsens des Gemeinwesens mußte die Anerkennung des re-

⁶⁷ Spengler an Butz (wie Anm. 64); ebd. 112,6–11.

⁶⁸ Spengler, Richtlinien (wie Anm. 54); ebd. 64,22–65,1.

⁶⁹ Lienhard, Religiöse Toleranz (wie Anm. 4) 18.

formatorischen Schriftprinzips, bestimmter evangelischer Heilslehren und der Religionshoheit der Obrigkeit gehören. Anders war sozialer Friede nicht vorstellbar⁷⁰.

Um so irritierender war für den Nürnberger Ratsschreiber und die Theologen der lutherischen Richtung, daß im Frühjahr 1530 ein der Forschung bisher namentlich nicht bekannter Autor in einem vertraulichen Gutachten und in einem kürzeren brieflichen Nachtrag für die völlige Freigabe unterschiedlicher Glaubensweisen durch die jeweilige Obrigkeit plädierte⁷¹. Er hatte dabei das religiöse Spektrum der ‚Lutherischen‘ und ‚Zwinglischen‘, ‚Widertaufer‘, ‚Pabstischen‘, ‚Juden‘ und ‚Türken‘, vor allem aber die in den Jahren 1528/29 eskalierende Täuferverfolgung, im Blick. Für Lazarus Spengler war dieses – gemessen an zeitgenössischen Denkgewohnheiten – aus dem Rahmen fallende Toleranz-Plädoyer um so beunruhigender, als es aus seiner eigenen Ratskanzlei stammte. Wie Wolfgang Huber, der Mitherausgeber der Erlanger Spengler-Edition, durch Handschriftenvergleiche und ergänzende Recherchen klären konnte, weisen alle Indizien auf Georg Frölich als Verfasser des Gutachtens und Briefes⁷². Der akademisch gebil-

⁷⁰ Zur verbreiteten reformatorischen Auffassung von der Religionshoheit der christlichen Obrigkeiten im Reich Christi und ihrer Verpflichtung, das Leben des politischen Gemeinwesens nach dem Gesetz Christi zu ordnen, vgl. *Berndt Hamm*, Reformation „von unten“ und Reformation „von oben“. Zur Problematik reformationshistorischer Klassifizierungen, in: *Hans R. Guggisberg, Gottfried G. Krodell, Hans Fuglister* (Hrsg.), *The Reformation in Germany and Europe: Interpretations and Issues* (Special Volume of *Archive for Reformation History*, Gütersloh 1993) 256–293, hier 270–279 (besonders zu Bucer).

⁷¹ Das Gutachten trägt die Überschrift: „Ob ein weltliche oberkeit recht habe, in des glaubens sachen mit dem schwerdt zu handeln“. Der Brief, der ebenfalls im Frühjahr 1530 entstand, wurde vom bisher unbekannten Verfasser des Gutachtens an Lazarus Spengler gerichtet. Sowohl das Gutachten als auch der Brief sind in zwei Abschriften erhalten, die jeweils im Stadtarchiv Schwäbisch Hall und im Staatsarchiv Bamberg liegen. Die zweimal publizierte kritische Edition der beiden Stücke durch *Martin Brecht* stützt sich stets auf die Schwäbisch Haller Überlieferung. Ich verwende im folgenden die Brechtsche Edition des Gutachtens in: *Johannes Brenz*, *Frühschriften*, Bd. 2, hrsg. v. *Martin Brecht, Gerhard Schäfer, Frieda Wolf* (Tübingen 1974) 517–526, sowie des Briefs an Spengler ebd. 526–528. – Nun hat sich aber im Nürnberger Nachlaß Spenglers ein weiteres Exemplar des Gutachtens gefunden (Stadtarchiv Nürnberg, E 1, Gen. Pap. Spengler, Nr. 29, fol. 2r–8r); vgl. bereits den Hinweis von *Hans-Ulrich Hofmann* in *Osiander-Gesamtausgabe*, Bd. 3 (wie unten Anm. 95) 631 Anm. 2. Man darf annehmen, daß es sich um jenes Originalexemplar handelt, das der unbekannte Verfasser Spengler überreicht und dieser in seinen Papieren aufbewahrt hat. Zum Schreiber des Exemplars vgl. die folgende Anm. 72. Bei wörtlichen Zitaten werde ich im folgenden auf diese primäre Überlieferung zurückgreifen, aber jeweils auch auf die Edition Brechts verweisen.

⁷² *Wolfgang Huber* konnte anhand der Ratsakten nachweisen, daß die Handschrift des im Spengler-Nachlaß aufbewahrten Gutachten-Exemplars (vgl. Anm. 71) mit der des Nürnberger Kanzleischreibers Georg Frölich (Laetus) identisch ist. Das Exemplar enthält Verbesserungen von gleicher Hand, die darauf schließen lassen, daß der Schreiber auch der Autor war (zum Wasserzeichen des Papiers, das diese Annahme eher unterstützt als ihr entgegensteht, vgl. *Hofmann* [wie Anm. 71]). Kommt man mit *Huber* zum Resultat, daß Frölich der Verfasser des Gutachtens war, dann werden manche Informationen der Quellen, z.B. über den vertrauten, täglichen, ja brüderlichen Umgang Spenglers mit dem Verfasser, und der Charakter des Gutachtens selbst erklärlich. Verständlich ist, daß der Ratsschreiber den Namen eines seiner engsten Mitarbeiter geheimhalten wollte. Auch wird verständlich, weshalb Frölich, der

dete und humanistisch ambitionierte Vogtländer war 1528 in der Nürnberger Kanzlei als Registrator, dann – von 1529 bis 1536 – als Kanzleischreiber tätig. Spengler war also bis zu seinem Tode (1534) Frölichs Vorgesetzter, der 1537 zum Stadtschreiber in Augsburg avancierte⁷³.

Besonders irritierend und herausfordernd mußte für Spengler auch sein, daß Frölich sich in der Argumentation seines Gutachtens auf der Grundlage des reformatorischen Schriftprinzips bewegte, ja sich darüber hinaus besonders intensiv auf Luther⁷⁴ und dessen Unterscheidung der beiden Reiche berief⁷⁵, also ganz in der Haltung des bibeltreuen evangelischen Christen und Lutheranhängers schrieb. Sein hermeneutischer Zugang zur Bibel unterscheidet sich von dem seiner Kontrahenten durch eine scharfe Differenzierung zwischen der Verbindlichkeit des Alten und Neuen Testaments. Im Gegensatz zum Alten Testament beschränkte das Neue Testament die Zuständigkeit der Obrigkeit und ihrer Schwertgewalt auf das weltliche Reich, in dem es um das äußere Zusammenleben der Menschen, vor

später, als Stadtschreiber von Augsburg, offen seine Neigungen zur Abendmahlslehre Zwinglis erkennen ließ (vgl. unten Anm. 100), nachweislich schon im Sommer 1530 von Nürnberg wegstrebte und sich um eine Anstellung in Straßburg bemühte, weil ihm Spengler wegen Differenzen im Abendmahlsverständnis nicht wohlgesonnen war: »[Frölich] wolt gern an eim ort sin, do er nit gezwungen miste sin in dem stück zü gloüben.« Politische Correspondenz (wie Anm. 3) Bd. 1, hrsg. v. *Hans Virck* (Straßburg 1882) 498, Nr. 792 (Mathis Pfarrer an Peter Butz, 18. Sept. 1530). Der humanistische Bildungshorizont (vgl. unten Anm. 103), die religiöse Haltung und der literarische Stil Frölichs passen hervorragend zur Annahme seiner Autorschaft des Gutachtens. Im gerade entstehenden dritten Band der Erlanger Edition der *Lazarus Spengler* Schriften werden in Verbindung mit der Neuedition des Gutachtens (nach dem Nürnberger Exemplar) alle Argumente zusammengestellt und belegt, die auf Frölich als Verfasser weisen, so daß ich hier auf weitere Quellen- und Literaturnachweise verzichten kann. Man wird von einer (nahezu) zwingenden Indizienkette sprechen können und daher künftig in Georg Frölich den Autor des Gutachtens und Briefs sehen dürfen.

⁷³ Georg Frölich (um 1500–1575) aus Lobenstein an der Lemnitz im Vogtland studierte an der Universität Leipzig (Immatrikulation im Sommersemester 1513) und erwarb am 11. Sept. 1517 den Grad des Baccalaureus artium. Bereits 1521/22 war er vorübergehend an der Nürnberger Ratskanzlei angestellt; vgl. die Widmung einer Schrift Spenglers von 1522 an Frölich: *Lazarus Spengler* Schriften 1: Schriften der Jahre 1509 bis Juni 1525, hrsg. v. *Berndt Hamm, Wolfgang Huber* (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 61, Gütersloh 1995) 244 mit Anm. 3 und 245,1 (Nr. 14). Am 10. Okt. 1526 beschloß der Nürnberger Rat, Frölich in seine Dienste zu nehmen. Nach seiner Tätigkeit als Registrator wurde Frölich am 30. März 1529 zum Kanzleischreiber befördert. Von 1537 bis 1548 war er Stadtschreiber von Augsburg. Die Folgen des Augsburger Reichstages von 1548 zwangen ihn, sein Stadtschreiberamt aufzugeben und nach Kaufbeuren auszuweichen, wo er aber weiterhin für die Augsburger tätig blieb. 1553 trat er in den Dienst der bayrischen Fürsten von Pfalz-Neuburg und amtierte zunächst in deren Residenz zu Lauingen, um sich dann bis zu seinem Lebensende 1575 in Gundelfingen niederzulassen. Vgl. künftig die Belege in *Lazarus Spengler*, Schriften, Bd. 3; vorerst verweise ich auf: *Max Radlkofer*, Leben und Schriften des Georg Frölich, Stadtschreiber zu Augsburg von 1537–48, in: Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben und Neuburg 27 (1900) 46–132; *Otto Clemen*, Zur Biographie Georg Frölichs, ebd. 30 (1903) 75 f.

⁷⁴ Vgl. Edition des Gutachtens in *Brenz*, Frühschriften (wie Anm. 71) 524,9–25: Zitate aus *Luther*, Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührerischen Geist (1524).

⁷⁵ Gutachten ebd. 518,12–520,4 u.ö.

allem um den äußeren Frieden des Gemeinwesens gehe; im geistlichen Reich hingegen, das auf die ewige Seligkeit und daher auf den rechten Glauben und die wahre Lehre ziele, regiere Christus allein durch sein Wort ohne Gewalt. Daraus ergibt sich Frölichs Antwort auf die Frage – so der Titel seines Memorandums –: „Ob ein weltliche oberkeit recht habe, in des glaubens sachen mit dem schwerdt zu handeln.“ Obrigkeitliche Gewalt hat in Fragen des Glaubens und der öffentlichen Religionsausübung, der Predigt und des Gottesdienstes, prinzipiell nichts zu suchen. Wer meint, mit weltlichen Gewaltmitteln den rechten Glauben verteidigen und dem falschen Glauben wehren zu können, vergreift sich am Reich Christi. Aktiv werden darf und soll die Obrigkeit gegen die Anhänger einer Religionspartei nur dann, wenn sie den äußeren Frieden des Gemeinwesens stören, d.h. Aufruhr gegen die Obrigkeit im Sinne haben, Gewalt propagieren und – statt nur mit dem Wort zu fechten – „mit der Faust zugreifen“⁷⁶, jemandem „an seinem Leib oder Gut beschädigen“⁷⁷ und eine andere Glaubenspartei an der ungestörten, friedlichen Ausübung ihrer Lehre und ihres Gottesdienstes hindern und verächtlich machen⁷⁸. Gegen solchen „euserlichen frevel“⁷⁹ muß die Obrigkeit mit äußeren Machtmitteln vorgehen; diejenigen aber, die auf friedliche Weise ihres rechten oder falschen Glaubens leben und ihn durch Lehre und Gottesdienst publik machen, hat die Obrigkeit in Ruhe zu lassen – im Vertrauen darauf, daß sich die Kraft des Gotteswortes im geistlichen Reich ohne Gewalt durchsetzen wird⁸⁰. Eine christliche Obrigkeit hat, wie Frölich im Sinne einer obrigkeitlichen Förderung der Reformation betont, durchaus das Recht, im Bereich ihrer Konfession für gute Prediger und rechten Gottesdienst zu sorgen und Visitationen durchzuführen; doch geschehe dies alles, um die friedliche Verkündigung der Wahrheit zu fördern, ohne eine andere Glaubensweise in ihrem Bereich zu behindern⁸¹. Jede Obrigkeit soll vielmehr bemüht sein, das „ein yder glaub oder sect [...] in irm gotsdinst, lere, ceremonien wie sonst in weltlichen sachen frid und rue haben moge, wie man den den Juden bißher in irer sinagog allenthalben frid und schutz gehalten hat“⁸².

Friedenswahrung, Schutz des „äußeren Friedens“⁸³ in den sozialen Beziehungen des Gemeinwesens unter Verzicht auf Verfolgung religiöser Dissidenten, ist der

⁷⁶ Ebd. 524,19–25 (*Luther-Zitat*).

⁷⁷ „[...] ir scepter oder schwerdt solle sie brauchen im weltlichen reich wider eusserlichen frevel, dadurch yemant an seinem leib oder gut beschedigt wirt.“ Gutachten in der Nürnberger Handschrift (wie Anm. 71) fol. 4r; Edition in *Brenz*, Frühschriften 520,14–16 (mit der Änderung von yemant in niemant).

⁷⁸ Diesen Gedanken trägt *Georg Frölich* noch nicht in seinem Gutachten, sondern erst in seinem Brief an Spengler vor: Edition in *Brenz*, Frühschriften (wie Anm. 71) 527,26–29 und 528,5–8.

⁷⁹ Siehe oben Anm. 77, ferner Edition des Gutachtens in *Brenz*, Frühschriften 522,11 und 523,8–10 sowie 523,13 (offenlich frevel).

⁸⁰ Ebd. 523,10–15 und 523,27–524,8.

⁸¹ Brief *Frölichs* an Spengler in: *Brenz*, Frühschriften (wie Anm. 71) 527,3–23.

⁸² Ebd. 527,35–38.

⁸³ Das Stichwort „euserlich(er) fried“ im Gutachten: *Brenz*, Frühschriften (wie Anm. 71) 518,22; 523,29; 524,7; 525,40f.

vielleicht wichtigste Zielpunkt der Gedanken Frölichs. Insofern bewegt er sich ganz auf dem Boden der städtischen Werte. Interessant ist, wie er die Dimension des Weltlich-Äußeren, die in den Zuständigkeitsbereich der Obrigkeit fällt, anders bestimmt als der gängige Konsens der städtischen Politiker und Prediger. ‚Äußerliches‘ ist für ihn wirklich nur das Äußere im Sinne einer gewalttätigen oder gewaltlosen Kommunikation der Bürgerschaft; ‚Äußerliches‘ meint nicht auch den publik werdenden Glauben, Lehre und Gottesdienst, ist also – anders als etwa bei Spengler oder Osiander – nicht identisch mit Öffentlichkeit. Sofern die Obrigkeit für ‚Äußerliches‘ verantwortlich ist, hat sie nur für die bürgerlichen Werte in ihrer kommunikativen Außendimension zu sorgen, also für Frieden und Ruhe ohne Aufruhr und Aggressivität. Bezeichnend ist daher, daß Frölich im Unterschied zu Spengler und Maurer die sozialen Werte nicht in ihrer Gesinnungsdimension zur Sprache bringt, also nicht von christlich-bürgerlicher Liebe und Eintracht spricht. Seine Sprache der Werte ist eher nüchtern und pragmatisch, indem er alles Seelische und Religiöse – auch was seinen Öffentlichkeitscharakter anbelangt – dem geistlichen Reich zuordnet und so dem Druck obrigkeitlicher Zwangsmaßnahmen entzieht.

In der Geschichte findet Frölich die Regel, „das gewonlich die keyser und oberkeiten, die mit dem schwert in des glaubens sachen gehandelt, weyt mere aufrurs und unrwe gehabt weder [= als] die andern, die sich des nit angenumen und die lere des glaubens einem yeden frei gelassen haben“⁸⁴. Wer ‚Äußerliches‘ und Geistliches verquickt und daher den falschen Glauben mit Gewalt unterdrücken will, wird, wie Frölich weiter ausführt, das Gegenteil dessen erreichen, was er beabsichtigt, und sowohl dem wahren Glauben als auch dem bürgerlichen Zusammenleben Schaden zufügen⁸⁵. Die Erfahrung mit der Täuferverfolgung zeige, daß man Glauben – sei er falsch oder wahr – nicht mit Gewalt aus den Herzen der Menschen reißen und ausrotten kann, sondern damit nur seine Anziehungskraft und Verbreitung fördert⁸⁶. Wer das versteckte Agieren der Dissidenten in den „Winkeln“ beklagt und sie deshalb drangsaliert, sieht nicht, daß es gerade die Verfolgung ist, die sie in die Winkel treibt und die heimliche Konspiration fördert. Wer seinen Glauben ungestört öffentlich vertreten darf, hat keine versteckten Versammlungen nötig; entzieht er sich aber trotzdem der öffentlichen Darlegung und Verantwortung seines Glaubens, so kann die Obrigkeit mit Recht einschreiten und das Ende der Heimlichtuerei verlangen⁸⁷. Duldung bewirkt also Transparenz und Frieden, Verfolgung fördert unklare Verhältnisse und soziale Spannungen.

Außerdem erzeugt religiöser Druck Gegendruck und gewalttätige Verfolgung Gegengewalt der anderen Seite. Wenn eine christliche Obrigkeit in ihrem Bereich dem falschen Glauben durch Einschüchterung, Vertreibung und Hinrichtungen wehrt, wird sie damit den ‚falschgläubigen‘ Obrigkeiten Gelegenheit und Recht

⁸⁴ Nürnberger Handschrift des Gutachtens (wie Anm. 71) fol. 7v/8r; Edition in *Brenz*, Frühschriften 525,41–526,3.

⁸⁵ Edition ebd. 525, 13–22.

⁸⁶ Ebd. 524,34–525,13.

⁸⁷ Ebd. 522,16–523,5.

geben, in ihrem Bereich gegen den rechten Glauben mit Gewalt vorzugehen⁸⁸. So wird „das würgen und verlagen umb des glaubens willen kein end nehmen“⁸⁹. Ja man muß befürchten, sagt Frölich am Ende seines Gutachtens mit erstaunlicher Voraussicht der künftigen Religionskriege, daß die Obrigkeiten im gewaltsamen Kampf um den rechten Glauben schließlich aneinandergeraten und einander mit dem Schwert den Glauben lehren. „Da solt erst ein weydlich blutvergiessen werden, welches auch der teuffel, wie man bißhere aus etlichen anzeigen gemerckt, gar vleissig sucht und fündert!“⁹⁰

Auch Frölich sieht wie Spengler den Teufel am Werke, allerdings hat er dabei nicht nur wie sein Vorgesetzter die Andersgläubigen im Blick, sondern besonders das gewaltsame Vorgehen gegen sie, das dem wahren Glauben und dem Gemeinwohl nur schaden kann⁹¹. Die Gewalttätigen, die „wider oder fur den Glauben fechten“ und so „Christo in sein reich fallen“⁹², werden vom Teufel zugrunde gerichtet. Umgekehrt, betont Frölich, wird Gott der Obrigkeit helfen, „so ires ampts wartt [= wartet, waltet] und Christo sein reich unbetrübt lest“⁹³. In ihrem Herrschaftsbereich werden – jedenfalls im äußerlich-bürgerlichen Sinne – Friede und Ruhe gedeihen, bis am Ende der Welt das Unkraut vom Weizen getrennt werden wird⁹⁴. Mehr kann eine weltliche Obrigkeit nicht erreichen wollen. Erstrebt sie mehr, wird sie den äußeren Frieden zerrütten.

10. Vergleichende Beobachtungen zur religionspolitischen Haltung der Ratsschreiber und einer Nonne

Als Ergebnis halte ich fest, daß sich bei Lazarus Spengler und Georg Frölich mit unterschiedlichen Konzeptionen der ‚Zwei Reiche‘ unterschiedliche Vorstellungen verbinden, wie dem bürgerlichen Gemeinwohl am ehesten genützt und geschadet werden kann. Dabei argumentieren beide theologisch und politisch, beide haben die Frage des Seelenheils und des Gemeinwohls im Blick, die Wirkung des Gotteswortes und die Geltung der kommunalen Werte, nur daß Frölich eine konsequente, ‚moderne‘ Entflechtung des weltlichen und geistlichen Reichs vornimmt, während Spengler – ebenso wie die Straßburger, Memminger, Wittenberger und anderen Nürnberger Meinungsführer – ein intensives Zusammenwirken der beiden Reiche im Kampf gegen die Gottlosen vor Augen hat. Die gutachterlichen Stellungnahmen der Theologen, die Spengler – voll Eifer und besorgter

⁸⁸ Ebd. 525,22–29.

⁸⁹ Nürnberger Handschrift des Gutachtens (wie Anm. 71) fol. 2r; Edition in *Brenz*, *Frühschriften*, 517,3 f.

⁹⁰ Ebd. fol. 8r bzw. 526,19–26.

⁹¹ Vgl. Edition 524,35–525,10.

⁹² Nürnberger Handschrift, fol. 4r; Edition 520,35 f.

⁹³ Ebd. fol. 8r bzw. 526,17 f.

⁹⁴ Frölichs Berufung auf das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Matth. 13,24–30.37–43) ebd. Edition 519,2–15.

Unruhe – in Nürnberg, Schwäbisch Hall und Wittenberg zum Memorandum Frölichs anforderte⁹⁵, bestätigten ihn in seinem harten Kurs gegen abweichende Glaubensweisen. Aufgabe der Obrigkeiten sei es, öffentliche Entehrung und Lästerung Gottes und Verführung des Nächsten durch Irrlehre, falschen Gottesdienst und lasterhaftes Leben nach Möglichkeit abzustellen und tatkräftig für das Seelenheil der Bewohnerschaft zu sorgen. Nur dann liege Gottes Segen und nicht sein strafender Zorn auf der Stadt, nur dann könne es zu einem gedeihlichen Zusammenleben kommen und nur dann sei auch das politisch-soziale Gemeinwohl auf Dauer zu sichern. Frölichs Argumentation geht genau in die Gegenrichtung: Eine Obrigkeit, die gegen andere Glaubensweisen vorgeht, macht sich zur Handlangerin des Teufels, der das friedliche Zusammenleben und das Gemeinwohl einer Kommune zerrütten will. Laut biblischen Zeugnisses sind Spaltungen im Glauben unvermeidlich⁹⁶. Die Geltung der sozialen Werke läßt sich daher nicht durch eine Homogenisierung des Glaubens erzwingen, sondern ist von der Glaubensoption abzukoppeln.

Georg Frölich denkt zwar moderner als Spengler, aber selbstverständlich noch nicht in den neuzeitlich-auflärerischen Kategorien der Menschenrechte und der Würde jedes Menschen. Er argumentiert auch nicht wie gelegentlich religiös verfolgte Menschen bereits des frühen 16. Jahrhunderts mit der nicht anzutastenden Freiheit des Glaubens und des Gewissens. Ein besonders frühes Beispiel für eine derartige Argumentation, die den Einfluß des lutherischen Freiheitsbegriffs verrät, sind die schriftlichen Eingaben der Nürnberger Äbtissin Caritas Pirckheimer an den Rat der Reichsstadt im Frühjahr 1525. Sie bittet darum, daß den Klarissen-Nonnen gestattet werde, an ihrer bisherigen klösterlichen Lebensform mit freier Wahl des Beichtvaters festhalten zu dürfen. Sogar der Türke, beschwört sie die Ratsherren, läßt jedermann in seinem Glauben und nötigt niemanden⁹⁷. „Es ist ye der glaub und die gewissen von keinem menschen zu notten, wan got, unser aller herr, will selber die gewissen frey haben und nit zwingen; darumb gezymt sich keynem menschen, die zu pintten und gefangen zu nemen.“⁹⁸ Für die Äbtissin gehören innere Glaubensfreiheit des Gewissens und eine entsprechend frei zu wäh-

⁹⁵ Zum betreffenden Quellencorpus, das Frölichs Gutachten thematisiert, vgl. *Hans-Dieter Schmid*, Täuferum und Obrigkeit in Nürnberg (Nürnberger Werkstücke zur Stadt- und Landesgeschichte 10, Nürnberg 1972); *Andreas Osiander d.Ä.*, Gesamtausgabe, Bd. 3, hrsg. v. *Gerhard Müller, Gottfried Seebaß* (Gütersloh 1979) 631–673, Nr. 132 (ed. *Hans-Ulrich Hofmann*); *James M. Estes*, Christian Magistrate and State Church: The Reforming Career of Johannes Brenz (Toronto 1982); vgl. auch die kommentierte Ausgabe der wichtigsten einschlägigen Quellen in engl. Übersetzung durch *Estes*, *Whether Secular Government Has the Right to Wield the Sword in Matters of Faith* (Renaissance and Reformation Texts in Translation 6, Toronto 1994).

⁹⁶ Vgl. Frölichs Gutachten in *Brenz*, Frühschriften (wie Anm. 71) 524,26–33 (mit Berufung auf 1. Kor. 11,19).

⁹⁷ *Josef Pfanner* (Hrsg.), Die „Denkwürdigkeiten“ der Caritas Pirckheimer (aus den Jahren 1524–1528) (Caritas Pirckheimer-Quellensammlung 2, Landshut 1962) 48,5f.: „lest doch der dürck yderman in seinem gelauben und nattet nymant“.

⁹⁸ Ebd. 48,8–12.

lende äußere Lebensgestaltung untrennbar zusammen⁹⁹. Daher muß die Achtung vor der Freiheit der Seele entsprechende Konsequenzen für eine tolerante Religionspolitik haben.

Frölichs Ansatzpunkt ist, ohne eine derartige Argumentation auszuschließen, ein anderer: Er plädiert nicht mit dem Bittgestus der Verfolgten für die Freiheit des Gewissens, sondern aus der hoheitlichen Perspektive des Rats und eines Schreibers der Ratskanzlei für Verzicht auf Gewalt gegen Andersglaubende. Sein Blick ist dabei vor allem auf die Stabilität der sozialen Werte Friede und Ruhe gerichtet. Das verbindet ihn mit den Schreibern Butz, Maurer und Spengler. Allerdings weiß man, daß er – ähnlich wie Maurer – mit der lutherischen Abendmahlsauffassung nicht konform gegangen ist und sich daher in Nürnberg als ‚Abweichler‘ von der offiziell propagierten Lehre gefühlt haben dürfte¹⁰⁰. Das macht seinen Standpunkt verständlicher, auch wenn er über die Abendmahlsirenik eines Maurer weit hinausging und bis zu einer – in seiner Zeit außergewöhnlichen – Konzeption genereller Toleranz vorstieß. An eine so weit gefaßte Duldung unterschiedlicher, auch nicht-christlicher Glaubensweisen und Kultformen dachten offensichtlich weder Caritas Pirckheimer noch normalerweise die Täufer, wenn sie als Verfolgte an die zu gewährende Freiheit des Glaubens appellierten.

Gewiß, inhaltlich zeigt Frölichs Memorandum manche bemerkenswerten Übereinstimmungen mit Toleranzgedanken, die in den folgenden Jahren, besonders auf dem begünstigenden Boden Straßburgs, von Täuferführern wie Pilgram Marbeck oder Leopold Scharnschlager, deutlicher noch von Spiritualisten wie Sebastian Franck und Kaspar von Schwenckfeld und gelegentlich auch von humanistischen Nonkonformisten oder sog. ‚Epikuräern‘ wie dem Straßburger Pfarrer Anton Engelbrecht vorgetragen wurden¹⁰¹. Auch sie beriefen sich betont auf das Neue gegen das Alte Testament und auf die klare Unterscheidung der beiden Reiche, indem sie oft mit den Schriften des jüngeren Luther argumentierten. Allerdings ist zu bedenken, daß sich Frölich für allgemeine religiöse Duldung einsetzte, ohne Sympathien für Täufer, Spiritualisten und andere Heterodoxe und Gegner

⁹⁹ Vgl. ebd. 35,3–6; 35,41–36,13; 60,10–31; 60,40–61,8; 61,20–29.

¹⁰⁰ Zur Sympathie des späteren Augsburger Stadtschreibers Frölich für die schweizerische Abendmahlslehre vgl. *Radlkofer*, Georg Frölich (wie Anm. 73) 102f.; *Friedrich Roth*, Augsburger Reformationsgeschichte, Bd. 2 (München 1904) 336; ebd. Bd. 3 (München 1907) 7, 236f., 239, 299, 385; Briefwechsel Landgraf Philipp's des Großmütigen von Hessen mit Bucer, hrsg. v. *Max Lenz*, Teil 3 (Publicationen aus den K. Preussischen Staatsarchiven 47, Leipzig 1891) 483–534; Briefwechsel des Landgrafen mit Georg Frölich 1539–1554, z.B. 493–497; Frölich an Philipp, 18. Okt. 1543; *Andreas Osiander d.Ä.*, Gesamtausgabe, Bd. 8, hrsg. v. *Gerhard Müller*, *Gottfried Seebaß* (Gütersloh 1990) 281–318, Nr. 311 (ed. *Hans Schulz*), besonders 282f.; ebd. 159, Nr. 315 (ed. *Martin Hein*). – Zum Beleg, daß Frölich nicht erst in seiner Augsburger Zeit, sondern bereits in Nürnberg um 1530 gegen die lutherische Abendmahlslehre war, vgl. oben Anm. 72.

¹⁰¹ Vgl. *Lienhard*, Religiöse Toleranz (wie Anm. 4) 24–33; *Klaus Deppermann*, Die Argumente der deutschen Täufer und Spiritualisten gegen ihre Verfolgung, in: *Silvana Seidel Menchi* (Hrsg.), Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert (Wolfenbütteler Forschungen 51, Wiesbaden 1992) 231–247; zu Leopold Scharnschlager vgl. auch *Brady*, Zwischen Gott und Mammon (wie Anm. 3) 179f.

eines obrigkeitlichen Kirchenregiments zu bekunden. Die ‚Wiedertäufer‘ ordnet er sogar ausdrücklich dem Wirken des Teufels zu, der sie in ihrem falschen Glauben so „fraydig [= tapfer] wider das schwert“ mache¹⁰². Seine religionspolitische Irenik war wohl noch stärker durch den Humanismus als durch sein Sympathisieren mit dem Zwinglianismus beeinflusst worden¹⁰³. Jedenfalls plädierte Frölich als erklärter Gegner der ‚unchristlichen‘ Täufer, Katholiken und Juden¹⁰⁴, von der obrigkeitlichen Warte der Ratskanzlei und als prinzipieller Befürworter einer obrigkeitlichen Reformation für einen Verzicht auf Gewaltanwendung in Glaubensfragen und eine Duldung der Pluralität mehrerer Glaubensweisen und religiöser Institutionen in einem Herrschaftsgebiet. Das macht sein Eintreten für Toleranz so außergewöhnlich. Ratsschreiber, auch die humanistisch gebildeten, pflegten schon von Amts wegen anders zu denken.

Vergleicht man das soziale Wertedenken der vier Ratsschreiber im politischen und religiösen Kontext ihrer Epoche, dann kann man sagen: Der spätere Augsburger Stadtschreiber Georg Frölich hat sich am weitesten aus der mittelalterlichen Wertewelt mit ihrer intensiven Verflechtung christlich-religiöser und bürgerlich-politischer Wertbegründung herausbegeben. Die sozialen Werte sind auf einen säkularen Minimalkonsens äußerer Friedenswahrung und religiöser Duldung reduziert. Er begründet seine Vision der gewaltfreien Koexistenz der Religionsparteien freilich mit einem mittelalterlichen Vorbild: mit der obrigkeitlichen Duldung der jüdischen Religion und dreierlei christlicher Glaubensweisen im Königreich Böhmen¹⁰⁵.

Bei Jörg Maurer und Peter Butz hingegen bleibt die traditionelle religiöse Verankerung des Gemeinwohls in der rechten Gottesverehrung und Liebe zum Nächsten erhalten. Allerdings wird besonders bei Maurer erkennbar, wie der Dissens in der wichtigen Abendmahlsfrage die Bürgerschaft sozial zu spalten droht

¹⁰² Frölichs Gutachten nach der Nürnberger Handschrift (wie Anm. 71) fol. 7r und in der Edition der *Brenz*, Frühschriften 525,9.

¹⁰³ Zum Zwinglianismus vgl. oben Anm. 100. Zu den humanistischen literarischen Neigungen Frölichs (z. B. Abfassung lateinischer Gedichte und humanistischer Schriften, Übersetzungen antiker Werke aus dem Lateinischen) vgl. *Hans von Schubert*, Lazarus Spengler und die Reformation in Nürnberg (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 17, Leipzig 1934, Nachdruck New York, London 1971) 360; *Radlkofer*, Georg Frölich (wie Anm. 73) 83–102; VD 16 II/1, S. 267: zu „Frölich, Georg aus Cömnitz“.

¹⁰⁴ In seinem Brief an Spengler (wie oben Anm. 71) verwendet Frölich die Ausdrucksweise „cristen, Juden, widertauffer“ und „Jüden, cristen oder widertauffern“ und unterscheidet vom „cristenlichen“ den „bapstlichen oder widertauffer glauben“ (Edition in *Brenz*, Frühschriften 527,8 und 25 bzw. 528,3), so daß er offensichtlich nur die für ‚christlich‘ hält, die er in seinem Gutachten als „evangelisch“ bezeichnet.

¹⁰⁵ Frölichs Gutachten in *Brenz*, Frühschriften (wie Anm. 71) 525,39–41: „Sind doch nun ob hundert jaren im konigreich Beheim Juden und sonst wol dreyerlei glauben gewest und haben dennoch ire konig eusserlich fried erhalten und aufrur von des glaubens wegen verhütet.“ Zitiert nach der Nürnberger Handschrift, fol. 7v. Vgl. dazu *Alexander Patschovsky, Harald Zimmermann* (Hrsg.), Toleranz im Mittelalter (Vorträge und Forschungen 45, Sigmaringen 1998), besonders den Beitrag von *František Šmahel* über das hussitische Böhmen (221–273).

und damit die Tugenden der christlichen und bürgerlichen Liebe oder Eintracht einer neuartigen Belastung aussetzt. Sie müssen nun einen Zwiespalt der christlichen Lehre, des Glaubens und der Frömmigkeit überbrücken, wo das mittelalterliche Gemeinwesen in der Verehrung des Altarsakraments und des vergegenwärtigten Passionsleibes Christi eine einigende sakrale Mitte erfahren hatte.

Lazarus Spengler mutet der Nächstenliebe diese überbrückende Kraft nicht zu. Er bleibt dabei, daß es in einem politischen Gemeinwesen nur eine gültige Art der Abendmahlslehre, des Abendmahlsglaubens und des Abendmahlsgottesdienstes geben darf. Insofern ist er mittelalterlicher als seine Straßburger und Memminger Kollegen. Neuartig gegenüber dem Spätmittelalter aber ist die Entschiedenheit, mit der er gewisse Funktionen des Papsttums und Bischofsamts in die Stadt hineinholen will, wie es dann in den Kommunen und Territorien z.T. auch geschehen wird. Auf den Vorwurf, damit werde ein neues Papsttum, eine Art von Cäsaropapismus errichtet, wird man dann in Nürnberg, Straßburg und Memmingen entgegen, man handle ja nicht wie der Papst aus tyrannischer Willkür, sondern unterstelle sich der Direktive des Gotteswortes und der Leitung des Hl. Geistes. Für Spengler heißt das: Der Rat als christliche Obrigkeit sorgt gemeinsam mit den Predigern für die Einheit der Lehre und des Gottesdienstes und für Gehorsam gegenüber Gottes Geboten mit Androhung des Banns, mit Ausschluß vom Abendmahl, mit Verbannung aus der Stadt, mit Kerker- und Todesstrafen. Er wird zur offensiven und schützenden Instanz der Wahrheit und Exkommunikation¹⁰⁶. Diese Zusammenführung von Ratsherschaft und Hoheit über die Kirche, wie sie Spengler vorschwebt, ist Fortsetzung und Überbietung des Mittelalters zugleich. Neu ist vor allem, wie die Geltung des Gemeinwohls und der sozialen Werte von einer biblisch radikalisierten, konfessorisch zugespitzten, stark verinnerlichten und zugleich städtisch institutionalisierten Wahrheitsnorm abhängig gemacht wird. So soll die reformatorische Krise der sozialen Werte durch die neue Homogenität der Glaubensgemeinschaft unter Führung des biblischen Gotteswortes überwunden werden.

Für wertvolle Hilfe bei der Fertigstellung des Aufsatzes danke ich Gudrun Litz M.A.

¹⁰⁶ Vgl. Hamm, Stadt und Kirche (wie Anm. 50).