

Der Evangelist des gewappneten Moses

Sebastian Francks Auseinandersetzung
mit Martin Bucers Obrigkeitsverständnis*

Stephan Waldhoff

„Wiewol zu vnsern zeitten Theologen seindt, die vnder alle elebogen ein küssen machen und, wa die welt mit jren affecten des fleyschs hinauß wil, baldt zu faren, fürhölzten vnnd ein polster finden, darauff sich das verderbet fleysch steure, damit sie ya der Welt seggen behaltenn vnnd auch ein portz der beut an sie gelang vnnd ya confessores [bleiben], nit in der marter zal geschriebe werden, so sie – der welt saltz – dem fleysch all sein lauff vnnd affect abschnitten vnnd also deren vngunst vnd haß auff sich lieden, derohalb rathenn sie weißlich jhrem fleysch, das sie die Welt tragen, damit sie vonn jhr getragen, gebenedeyt vnd auff herlichest erhalten werdenn [...] Diß seind die gesellen, so die schrift falsche Prophetenn nennet, die der welt vom frid sagen, da keiner ist, die mit allen winden seglen vnd ja darzu gar glate wörter schleiffen, biß sie jhren Athem verkauffen [...]“¹

Mit diesen harten Worten charakterisiert Sebastian Franck zu Beginn des vierten Kapitels seines *Kriegbüchlin des Friedes* jene Theologen, die die von ihm in diesem Kapitel aufgeworfene Frage, „Ob kriegten Christenlich vnd im Newen Testament zugelassen sei“², nicht mit derselben Entschiedenheit verneinten wie er selbst. Obwohl Franck wohlweislich³ keine Namen nennt, ja sogar im weiteren Verlauf der Argumentation den Eindruck erweckt, als habe er nur einen einzigen Gegner vor Augen, ist unbestritten, daß er hier gegen zwei der bedeutendsten Reformatoren antritt: gegen Martin Luther und gegen Martin Bucer⁴.

* Die vorliegende Untersuchung erschien zuerst in: *Pietas Bataviensis*. Festgabe für Marijn de Kroon, hg. von Hartmut Rudolph/Herman Johan Selderhuis, Privatdruck 1993. Für die Veröffentlichung wurde der Text überarbeitet und leicht ergänzt – nicht zuletzt aufgrund von Hinweisen, die M. de Kroon selbst verdankt werden. Die inzwischen erschienene Literatur wurde eingearbeitet. Wie die erste Fassung sei auch diese Herrn Dr. Marijn de Kroon zum 65. Geburtstag gewidmet.

¹ *Kriegbüchlin*, 126^{r-v}. Zu den bibliographischen Angaben s.u. Anm. 13. Bei Zitaten aus dem *Kriegbüchlin* wurde die Orthographie beibehalten, lediglich die Zeichensetzung wurde modernisiert, Abkürzungen (meist stillschweigend) aufgelöst und offensichtliche, sinnentstellende Druckfehler stillschweigend verbessert.

² *Kriegbüchlin*, 126^r.

³ S.u. S. 337.

⁴ Gerhard Müller: Sebastian Francks „Krieg-Büchlin des Friedes“ und der Friedensgedanke im Reformationszeitalter (Phil. Diss./Münster 1954) [Masch.-Ms.], 43–44.

Während der Rezeption Luthers im *Kriegbüchlein* erst kürzlich Horst Weigelt eine Untersuchung gewidmet hat⁵, fehlt eine solche über die Auseinandersetzung Sebastian Francks mit dem Straßburger Reformator. Dies ist um so erstaunlicher, als trotz Francks Geheimniskrämerei das Werk bekannt ist, an dem sich sein Widerspruch entzündete: Bucers *Dialogi* von 1535⁶. Das *tertium comparationis* von *Kriegbüchlein* und *Dialogi* ist die Frage, ob und, wenn ja, wieweit die weltliche Obrigkeit in Sachen der Religion und des Gottesdienstes regelnd eingreifen dürfe oder müsse.

Anhand ausgewählter Streitpunkte soll im folgenden Sebastian Francks Auseinandersetzung mit „Martin Bucers Obrigkeitsverständnis“, um dessen Erforschung Marijn de Kroon sich besonders verdient gemacht hat⁷, dargestellt werden. Damit wird, so hoffen wir, nicht nur das von der Forschung recht stiefmütterlich behandelte⁸ *Kriegbüchlein des Friedens* ein wenig

⁵ Horst Weigelt: Sebastian Francks Auseinandersetzung mit Luther in seinem Kriegbüchlein des Friedens, in: Wolf-Dieter Hauschild/Wilhelm H. Neuser/Christian Peters (Hg.): Luthers Wirkung. Festschrift für Martin Brecht zum 60. Geburtstag, Stuttgart 1992, 83–95.

⁶ Müller, Krieg-Büchlein, 39–44. Zu den bibliographischen Daten der *Dialogi* s.u. S. 334 mit Anm. 38.

⁷ Hier sind zuerst seine Studien zu Martin Bucers Obrigkeitsverständnis. Evangelisches Ethos und politisches Engagement, Gütersloh 1984, zu nennen. Ferner: Ders.: Bucerus Interpres Augustini, in: ARG 74 (1983), 75–93. Ders.: Bucer und Calvin. Das Obrigkeitsverständnis beider Reformatoren nach ihrer Auslegung von Römer 13, in: Wilhelm H. Neuser (Hg.): Calvinus Servus Christi, Budapest 1988, 209–224. Ders.: Martin Bucer and the Problem of Tolerance, in: The Sixteenth Century Journal 19 (1988), 157–168. Ders.: Ein unbekannter „Syllogismus“ Martin Bucers zum Ius Reformationis aus der Zeit der Wittenberger Konkordie, in: ARG 77 (1986), 158–185.

⁸ An Sekundärliteratur ist neben der o. in Anm. 4 zitierten Dissertation von Müller und dem Aufsatz Weigelts (s.o. Anm. 5) zu nennen: Albert Hagenlocher: Sebastian Francks ‚Kriegbüchlein des Friedens‘, in: Franz Josef Worstbrock (Hg.): Krieg und Frieden im Horizont des Renaissancehumanismus (Mitteilung XIII der Kommission für Humanismusforschung), Weinheim 1986, 45–67. Kurt von Raumers Einleitung zum Kriegbüchlein in: Ders. (Hg.): Ewiger Friede. Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance, Freiburg/Br.-München 1953, 23–60, ist in erster Linie eine glänzend formulierte Zusammenfassung des Textes. In der marxistischen Geschichtswissenschaft hat Francks Friedensdenken eine vergleichsweise größere Aufmerksamkeit gefunden. Vor allem Siegfried Wollgast hat sich um seine Erforschung bemüht. Vgl. außer der u. in Anm. 13 genannten Textausgabe Dens.: Der deutsche Pantheismus im 16. Jahrhundert. Sebastian Franck und seine Wirkungen auf die Entwicklung der pantheistischen Philosophie in Deutschland, Berlin 1972, 219–248. Ders.: Erasmus von Rotterdam und Sebastian Franck – Vertreter zweier Linien des Friedensgedankens im 16. Jahrhundert, in: Daphnis 14 (1985), 497–516, ist eine Auseinandersetzung mit: Hans-Bert Reuvers: Philosophie des Friedens gegen friedlose Wirklichkeit. „Gerechter“ Krieg und „Ewiger“ Friede im Zeitalter der bürgerlichen Revolution, Köln 1983, 62–70, der Franck und Wollgast gleichermaßen kritisiert. Nicht zugänglich war mir: Georgi Datschew: Das Problem Krieg-Frieden in der deutschen Philosophie. S. Franck, I. Kant (Diss. phil./ Berlin, Humboldt-Univ. 1968) [Masch.-Ms.]. In jüngster Zeit scheint das Interesse an Autor und Werk bemerkenswert zugenommen zu haben. Hier kann auf den Sammelband: Jan-Dirk Müller (Hg.): Sebastian Franck (1499–1542) (Wolfenbütteler Forschungen 56), Wiesbaden 1993, verwiesen werden, in dem das *Kriegbüchlein* behandelt wird von Sigrid Looß: Sebastian Francks Auffassungen zu Frieden und Krieg im historischen

mehr erhellt, sondern auch – im Spiegel der zeitgenössischen Kritik – das (kirchen-)politische Denken des Straßburger Reformators.⁹ Dieser ‚Spiegel‘ ist, wie zu zeigen sein wird, deutlich traditioneller, als die gängige Klassifizierung Francks als ‚mystischer Spiritualist‘ es erwarten läßt¹⁰. Dabei möchten wir eine Frage näher untersuchen, die der Jubilar bereits in seinen Forschungen hervorgehoben hat: Die Bedeutung des Alten Testaments, seiner Auslegung und seiner Bewertung für das Verhältnis von christlichem Glauben und weltlicher Obrigkeit¹¹. Vorab sollen jedoch die beiden bereits genannten Schriften, die im Mittelpunkt der Untersuchung stehen, kurz vorgestellt werden.

I.

Sebastian Franck gab unter dem programmatischen Pseudonym „Friderich Wernstreyt“¹² im Jahre 1539, wohl nach seiner Ausweisung aus Ulm, sein *Kriegbüchlin des Friedes*¹³ in den Druck¹⁴. Dieses Buch ist ein irritierendes

Kontext (ebda, 119–129). Hildegard Eilert: Sebastian Francks Apologie des Friedens, in: Italo Michele Battafarano (Hg.): Begrifflichkeit und Bildlichkeit der Reformation (Ricerche di cultura europea – Forschungen zur europäischen Kultur 5), Bern u.a. 1992, 197–231.

⁹ Einen Vergleich der beiden Schriften hat bereits Wollgast, Pantheismus, 85, ange-regt.

¹⁰ Eine nähere Charakterisierung von Francks Lehre soll hier mit Bedacht unterbleiben. In der hier gebotenen Kürze wäre sie zum einen kaum möglich, zum anderen schrecken die sich widersprechenden Urteile der Forschung von einer schnellen Einordnung ab: Horst Weigelt: Sebastian Franck, in: Martin Greschat (Hg.): Die Reformationzeit II (Gestalten der Kirchengeschichte 6), Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1981, 119–128, etwa sieht in Franck nach gängiger Anschauung einen ‚mystischen Spiritualisten‘: „Dabei erwies sich sein mystischer Spiritualismus, der ihm direkt oder indirekt aus der Deutschen Mystik und nicht zuletzt auch aus dem Humanismus zugeflossen war, als das schlechthin Konstitutive. [...] Er wies ihm den Weg in eine individuelle Innerlichkeit.“ (Ebda, 126). André Séguenny: Sebastian Franck, in: TRE 11 (1983), 307–312, 311, hält dagegen: „Francks Lehre darf nicht mit der des religiösen Spiritualismus verwechselt werden. [...] Francks Lehre steht eher dem Stoizismus nahe. [...] Somit stellt das Denken Francks eine Fortsetzung des christlichen Humanismus in der Renaissance-Zeit dar, [...]“. Gustav Adolf Benrath: Die Lehre außerhalb der Konfessionskirchen, in: Carl Andresen (Hg.): Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Band 2: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität, Göttingen 1980, ND der Studienausgabe 1989, 560–664, 581, endlich kommt zu dem Schluß: „So endete schließlich der ursprünglich am Wort der Schrift entzündete Spiritualismus Francks in pantheistischer Ferne, und sein Geistchristentum verflüchtigte sich zu einer universalen Religion des Geistes.“. Wie wir sehen werden (s.u. Anm. 76), wird durch eine vor-schnelle und unreflektierte Übernahme gängiger Etikettierungen der Erkenntnisge-winn, den man durch sie bereits erzielt glaubte, tatsächlich eher behindert.

¹¹ De Kroon, Studien, passim.

¹² Kriegbüchlin, 2^r.

¹³ Zitiert wird im folgenden der leichteren Zugänglichkeit halber der Nachdruck der 2. Auflage: Sebastian Franck: Krieg Büchlin des Friedes: Ein Krig des frides wider alle larmen, auffrühr vnd vnsinnigkeyt zů Kryegen mit gründtlichen Argumenten der Hey-

Werk. Das Paradox des Titels setzt sich im Inhalt fort. Als „papyren krieg wider alle eysne krieg“¹⁵ bezeichnet es der Autor, doch entspricht dieser verbalen Militanz keine politisch-aktivistische. Im Gegenteil, einen praktischen Einfluß verspricht er sich von seinem Büchlein nicht¹⁶. Darin zeigt sich nicht nur ein schonungsloser Realismus in der Einschätzung seiner Einflußmöglichkeiten¹⁷, sondern auch ein Grundzug seiner theologisch begründeten Sicht von Geschichte und Gegenwart: Die kriegerischen Weltkinder und die friedliebenden Gotteskinder stehen sich in Francks dichotomischer Geschichtstheologie unversöhnlich gegenüber¹⁸. Sichtbares

ligen Schrift, alten Lernern, Concilien, Decreten, der Heyden Schrift vnnnd vernunft widerlegt. Hie bey auch von dem gewlichen laster der Trunckenhey. Was die selbige inn diesen letsten zeitten für jamer vnnnd vnrrath zûwegen bringe ein kurtzer bericht durch Sebastian Francken, [Frankfurt/M. 1550], ND Hildesheim 1975. Hilfreich ist daneben eine modernisierte Fassung, die auch weitgehend Francks Quellen nachweist: Siegfried Wollgast (Hg.): Zur Friedensidee in der Reformationszeit. Texte von Erasmus, Paracelsus, Franck, Berlin (Ost) 1968, 63–278. Eine kritische Edition fehlt bisher. Die bereits angelaufene Ausgabe ‚Sebastian Franck: Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe mit Kommentar‘ verspricht allerdings, in absehbarer Zeit hier Abhilfe zu schaffen.

¹⁴ Zum historischen Kontext und zur genauen Datierung des Werkes s. Müller, Krieg-Büchlin, 32–45.

¹⁵ Kriegbüchlin, 4^v.

¹⁶ „[...] die andern kriegem jimmerzû hin. sie werden mir nichts abkriegem, noch von meines schreibens wegen jhr kriegem lassen [...] Ich will jnen auch diß Kriegßbüchlin nicht geschrieben haben, weil sie es nicht annemen, sonder denen, so einfältig zwischen Himmel vnd erden in einem zweiffel hangen, zû trost diesen diebstal [d.h. die *Kompilation*] begangnen haben [...]“ (Kriegbüchlin, 3^v-4^r). Hier stellt sich die Frage, an welchen Adressatenkreis Franck sein Werk eigentlich richtet. Hagenlocher, 58, kommt zu dem Ergebnis: „Dem erklärten Zweck nach ist es eine Erbauungsschrift, auch wenn es in seiner Parteilichkeit und in seinem Ton eher kämpferisch wirkt.“ Eilert weist Hagenlochers Klassifizierung der Schrift als Erbauungsbuch entschieden zurück, liegt mit ihrem Verständnis, es handele sich um eine „Apologie des Friedens“ (so schon im Titel) „zur Bewußtwerdung und emotionalen Stärkung von potentiell Gleichgesinnten“ (ebda, 208), im Kern jedoch gar nicht so weit von ihm entfernt. Jan-Dirk Müller: Zur Einführung. Sebastian Franck: der Schreiber als Kompilator, in: Ders. (Hg.), Franck, 13–38, 36, kommt mit einer ganz anderen Fragestellung zu einer ähnlichen Einschätzung wie Hagenlocher: „Die im *Kriegbüchlein* aus fremden Texten zusammengetragenen Worte gegen den Krieg sollen nicht die aufrütteln und bessern, die Krieg führen, sondern richten sich an diejenigen, die gegen feudale Fehdepraxis und frühneuzeitlichen Militärstaat anzudenken versuchen, ihnen ‚zû trost‘, ‚das sie kleinmütig ein zeugknuß haben/ des das sie von Gott seinndt gelert/ vnnnd in jrem hertzen also recht seien.‘“ (zu Müllers Ansatz s.u. Anm. 28.).

¹⁷ „Zû dem weiß ich von Gottes genaden der warheytt gelück wol gewiß, das ich hie mit bey der welt kein krantzte erdantzten würd, er were dann mit dôrn wie Christi kron geflochten.“ (Kriegbüchlin, 2^v). Reuvers' besserwisserisch-unhistorische Kritik an Francks Verzicht auf politische Handlungsanweisungen (ebda, 62–70, bes. 65: „Die Flucht in den Frieden Christi, in das ‚Leide und Erdulde‘, bedeutet Defätismus, Wohlverhalten und Resignation in dem Augenblick, wo die praktische Radikalisierung der Krise des Feudalismus in der ersten der drei großen Entscheidungsschlachten des europäischen Bürgertums kulminiert.“) ist von Wollgast, Erasmus, passim, und Looß, 126, mit Recht als anachronistisch zurückgewiesen worden.

¹⁸ Diese Sicht der Geschichte entwickelt Franck im dritten Kapitel des Werkes

Zeichen der Gotteskindschaft ist das Scheitern in der Welt¹⁹. Die Wirkungslosigkeit des *Kriegbüchlin* ist daher auch ein Gütesiegel: In Sebastian Francks Logik kann sein Buch nur dann wahrhaft christlich sein, wenn es hoffnungslos erfolglos bleibt.²⁰

Da, wo die Kriegstreiber im wahrsten Sinne des Wortes des Teufels sind²¹, wo der Friede nicht als politische Möglichkeit²², sondern nur als individuell erfahrener innerer Friede²³ – bis zum Anbruch des nah bevorstehenden eschatologischen Gottesreiches²⁴ – begriffen wird, sind Versu-

(104^v-125^v), in dem er weitgehend Heinrich Cornelius Agrippa: *De incertitudine et vanitate scientiarum declamatio invectiva* ..., Köln 1531, folgt. Ab Bl. 107^v ist seine Ausführungen weitgehend eine freie Übersetzung von Agrippas Kapitel 79: *De arte militari*. Auf den vorangehenden Seiten entwickelt Franck eine Genealogie des Krieges, die Elemente des 79. Kapitels aus *De incertitudine* mit dem ihm folgenden über den Adelsstand (Kap. 80: *De nobilitate*) und Anschauungen aus Augustins *De civitate dei* verbindet. Der Urahn aller kriegerischen Weltkinder ist Kain, während die friedlichen Gotteskinder auf Abel und Seth zurückgehen: „Nun kommen von Cain alle Heyden, Tyrannen, Risen; von denen Genesis vj. Von Abel aber vnnnd Zeth alle frommen Juden vnd Christen: also das yhene des Teuffels, diese Gottes volck vnd lini bleiben vnnnd genant werden für vnd für. vnnnd hat kein Gotskindt der rechten seyten nie gekriegt, biß auff Abraham vnnnd Loth vnd naher in Israel.“ (*Kriegbüchlin*, 106^v-107^r).

¹⁹ „Also fort an rürt dise zeitliche benedeiung auff den bösen vnd lincken seiten Cains. dargegen muß Abel, Jsaak, Jakob vnd die fromm Lini der gerechten gotskinder vor disen fliehen, jnen dienen [...] beherrscht werden vnd im ellend vmbfaren, [...]“ (*Kriegbüchlin*, 106^v).

²⁰ Ähnlich betont Eilert, 210, daß Franck die Feindschaft, die sein Werk auf sich ziehen werde, „geradezu als Gütesiegel“ herausstelle.

²¹ In der Vorrede nennt Franck die Krieger in Anspielung auf 1 Kor 3, 16f; 6, 19; 2 Kor 6, 16 „gefäß vnd tempel“ (3^v) des Satans. Indem er Joh 8, 44 – in guter exegetischer Tradition – mit Kain verbindet, schlägt er die Brücke zu seiner Genealogie des Krieges: „Item Cains som, des Teuffels volck, werden mit einem gemeinen namen menschenn kinder oft im Daudid genant [...]“ (*Kriegbüchlin*, 207^r). Und noch härter: „Diß seind eygentlich nicht menschen, sonnder widder die natur lebenndig Teuffel, voller mordt, blütdurst, vnnfried, schalckheyte etc. wie jhr vatter, Joan. viij. [...]“ (Ebda, 35^v). Vgl. außerdem: Ebda, 38^v-39^r. 204^v. 210^v.

²² Franck nennt den äußeren Frieden abschätzig: „Eyn armer fride, den ein alt weib auch mit worten kan zerstören“ (*Kriegbüchlin*, 27^r).

²³ „Ein sollichen vnnseligen fried gibt Christus nit, sonder den, der so tieff in Got, der rechten schatzkamer, begraben vnnnd verschlossen ligt, daz keyn vnglück, not, tod, feind drüber mag, es mög dann jemand mit Gott kriegen vnnnd, stercker dann er, ihm die seinen auß den henden reysen [...] Darumb besteht der friedt Christi auch mitten im vnnfried, noth vnd tod, [...]“ (*Kriegbüchlin*, 27^{r-v}).

²⁴ Die Spannung, die zwischen dem bereits in der jetzigen, unbefriedeten Welt vom Einzelnen zu erlangenden inneren Frieden und dem universalen des eschatologischen Gottesreiches besteht, kann wohl nicht, wie Kurt Goldammer: *Friedensidee und Toleranzgedanke bei Paracelsus und den Spiritualisten*. II. Franck und Weigel, in: ARG 47 (1956), 180–211, 200, es tut, einfach relativiert werden. Das eschatologische Friedensreich ist geradezu die Klammer, die die Schrift zusammenhält: im ersten Kapitel wird es nach der Bibel ausgemalt, im letzten werden die bedrängenden Kriege der Gegenwart als Zeichen der nahen apokalyptischen Katastrophe gewertet. So auch Eilert, 214. Dies., 224, Anm. 53, betont gegen Wollgast, Erasmus, 510–511, die Ernsthaftigkeit der Eschatologie im *Kriegbüchlin*.

che, zu einem praktikablen *modus vivendi* in der unfriedlichen Welt durch Einhegung des Krieges zu kommen, nicht nur zwecklos²⁵, sondern auch Verrat an der Botschaft Jesu Christi. So erklärt sich die polemische Schärfe mit der Franck gegen jene „blütgirigen Theologen“²⁶, zu Felde zieht, „die gern ein Christenlich gut wercke, standt vndt ampt auß dem kriegem machten“²⁷.

Das *Kriegbüchlin des Friedes* ist, wie die meisten anderen Schriften seines Autors²⁸, ein kompulatorisches Werk²⁹. Wenn Sebastian Franck seine Leser darauf aufmerksam macht, „das diß büchlin nicht mein ist“, so daß kaum „zwey odder drey pletlin mein feder vnd wort weren“³⁰, übertreibt er selbstverständlich. Aber diese Übertreibung ist traditionell³¹. Und ebenso

²⁵ Im fünften Kapitel stellt Franck zwar sechs Bedingungen auf, die ein gerechter Krieg zu erfüllen habe, diese setzen die Anforderungen aber so hoch, daß er das Fazit ziehen kann: „Aber ich glaub, wo wir frid hetten, biß daz yemand mit einem solchen volck, so diese sechs clausel als eyn Liberey vnd hoffart oder bundtzeychen an jhnen hetten, zû feldt zühe, wir würden nicht viel krieg, sonder lang, ja ewigen frid haben [...]“ (*Kriegbüchlin*, 184^v-185^r). Hagenlocher urteilt treffend: „[...] in diesem Denken bleibt – darüber sollten vereinzelte widersprüchliche Textstellen nicht hinwegtäuschen – kein Raum für einen gerechten Krieg. Dessen Bedingungen heben sich bei ihm selbst auf.“ (Ebda, 47–48).

²⁶ *Kriegbüchlin*, 3^r.

²⁷ *Kriegbüchlin*, 128^r.

²⁸ Erst in der jüngsten Franck-Forschung hat ‚der Schreiber als Kompilator‘ das angemessene Interesse gefunden. Jan-Dirk Müller: Buchstabe, Geist, Subjekt: Zu einer frühneuzeitlichen Problemfigur bei Sebastian Franck, in: MLN 106 (1991), 648–674, und: Ders., Kompilator, versteht Francks kompulatorisches Arbeiten als theologische Opposition (vor allem gegen das reformatorische Schriftprinzip) und Ausdruck seiner religiösen Überzeugung: „Francks ‚kompilatorischer Trieb‘ ist notwendige Konsequenz seiner Auffassung von Schrift: Nicht seine Worte zählen, sondern die von überall zusammengetragenen Zeugnisse einer unsichtbaren Kirche, die das Zeugnis des eigenen Herzens geprüft und für wahr befunden hat und die er nun seinerseits dem Leser zur Prüfung vorlegt.“ (Müller, Kompilator, 37). Dagegen betont Peter Klaus Knauer: Der Buchstabe lebt. Schreibstrategien bei Sebastian Franck (Berliner Studien zur Germanistik 2), Bern u.a. 1993, unter weitestgehender Vernachlässigung des theologischen Hintergrunds und mit z.T. problematischen Interpretationen (vermeintlich) einschlägiger Aussagen Francks den ‚strategischen‘ Charakter der Kompilation, die es dem Autor ermöglicht haben soll, seine heterodoxe Botschaft an der Zensur vorbei zu vermitteln. Immerhin verdanken wir der letztgenannten Arbeit eine erste detaillierte Untersuchung von Francks Arbeitstechnik anhand der *Vier Kronbüchlein* (1534).

²⁹ Obwohl Franck den kompulatorischen Charakter seines Werkes deutlich betont (s. das Zitat u.), tun sich moderne Autoren mit dieser Einsicht merkwürdig schwer: „Alldings wäre es völlig verfehlt anzunehmen, daß es sich bei der Friedensschrift mehr oder weniger um eine Kompilation handelte. Franck hat nämlich die Zitation immer wieder eigenwillig unterbrochen oder mit interpretierenden Zusätzen versehen und ihnen nicht selten durch Hinführungen sowie Konklusionen ein neues Verständnis gegeben.“ (Weigelt, Luther, 87). Die Einwände gegen den kompulatorischen Charakter sind kaum überzeugend: schließlich ist eine Kompilation keine Quellsammlung.

³⁰ *Kriegbüchlin*, 2^r.

³¹ Erinnerung sei nur an die bekannte Formulierung des Johannes von Damaskos im Vorwort seiner *Dialectica*: „Ich werde nichts eigenes sagen“ – „Ἐγὼ δὲ ἐμὸν μὲν, [...]“

traditionell wie diese Übertreibung ist die Intention seines kompilatorischen Vorgehens³²: Nicht der verketzerte und von Stadt zu Stadt gejagte Franck ist es, mit dem der Leser sich auseinandersetzen muß, sondern die christliche Lehre, wie sie in Schrift, Tradition und Kirchenrecht ihren Niederschlag gefunden hat³³. Die Vorrede macht dies deutlich, indem sie die zumeist illustren Namen der herangezogenen Autoren³⁴ aufmarschieren läßt:

„Item das dieser krieg wider all krieg vnd krieger nit mein ist, sonder fürnemlich der Heyligen Schrift, Christi, seiner werbbotten, alten vnd newen Lernern der Kirchen, nemlich: Augustini, Ambrosij, Hieronymi, Cypriani, Bernhardi, Tertuliani, Origenis, Gregorij, Gratiani, Dionysij Carthusiani, Wesseli, Erasmi Rotterodami, Lutheri, Henrici Cornelij Agrippe, Joannis Oecolampadij und anderer, die ich allenthalben als ein tart-schen fürwirff vnd als ein harnisch anziehe [...]“³⁵.

οὐδέν, [...]“ (Capita philosophica [Dialectica], ed. Bonifatius Kotter, in: Die Schriften des Johannes von Damaskos, I [PTS 7], Berlin 1969, 53, 60).

³² Wie man sieht, interpretiert die vorliegende Untersuchung den kompilatorischen Charakter des *Kriegbüchlin* (allein darauf bezieht sich die Argumentation, auf andere Schriften Francks soll sie nicht ohne weiteres übertragen werden; s.u. Anm. 73) stärker als Jan-Dirk Müller u.a. aus der theologischen und exegetischen Tradition der Patristik und des Mittelalters. Auf die mittelalterlichen Wurzeln des Werks hat zuletzt Looß, 121, hingewiesen. Die Stellung des Kompilators Sebastian Franck zu dieser Tradition – oder gegen sie – bedarf noch der genaueren Untersuchung (vgl. die eher allgemein gehaltenen Ausführungen in Müller, Kompilator, 17–18.24). Francks kompilatorische Arbeit mit der zeitgenössischen Praxis vergleicht Hilmar Kallweit: Paradoxe *accumulatio copiosa*. Zu Kompilationsformen in Schriften Sebastian Francks, in: Müller (Hg.), Franck, 131–151. Direkt zusammen mit der unterschiedlichen Bewertung des Kompilators hängt das unterschiedliche Verständnis des ‚toten Buchstabens‘ und der Bibelexegese bei Franck, auf das noch näher einzugehen sein wird (s.u. 341 ff.).

³³ Francks bewußtes Bekenntnis, kompilatorisch gearbeitet zu haben, hat bei modernen Autoren wiederum Irritationen hervorgerufen. Es geht an der Intention des Autors vorbei, wenn Kurt von Raumer angesichts von Francks wiederholter Aufforderung, der Leser möge nicht mit ihm, sondern mit den herangezogenen Gewährsmännern streiten, fragt: „Ist der Verfasser so naiv, daß er damit die Frage gelöst hält, oder rechnet er mit der Naivität der Leser, die ihm seine Versicherung abnehmen?“ (Raumer, 26). Es geht hier nicht um die Frage der Verantwortung für die vertretenen Positionen, sondern um ihre autoritative Begründung. Dies arbeitet prägnant Eilert, 209–210, heraus.

³⁴ Dagegen ist Eilerts Urteil: „Das *Krieg Büchlin* Sebastian Francks kann also als ein Anti-Florilegium bezeichnet werden, dem eine ungemein verstörende Wirkung innewohnte, [...]“ (ebda, 211), einerseits überzogen (so muß die Autorin, ebda, 210, Johannes Wessel Gansfort und Agrippa von Nettesheim zu „Erzketzer[n]“ erklären), andererseits anachronistisch, da die Einordnung der Genannten „in unterschiedliche theologische Lager, Kirchen, philosophische Richtungen und Schulen“ (ebda, 211) ein modernes, kein traditionelles Problem ist.

³⁵ *Kriegbüchlin*, 3^r. Zwischen „Dionysij“ und „Carthusiani“ steht in beiden Drucken eine Virgel. M.E. handelt es sich hier aber um einen Druckfehler, da mit letzterem wohl nur Dionysius der Karthäuser gemeint sein kann. Sollte dieser sich nur hinter „Carthusiani“ verbergen, wäre der Dionysius wohl der Pseudo-Areopagite, der dann allerdings zu weit hinten in der Aufzählung erschiene. Diese ist ja in der Reihenfolge: Bibel/Christus/Apostel – Kirchenväter (incl. Bernhard v. Clairvaux) – Kirchenrecht (Gratian) –

Ganz so traditionell, wie sich unser Autor hier gibt, ist er jedoch im Umgang mit den Autoritäten nicht. Dort, wo sie ihm nicht in das Konzept passen, appelliert er an die größere Autorität Jesu und der Schrift.³⁶ Während jene, die das *Kriegbüchlin* für seine Position ins Feld führen kann, namhaft gemacht werden, hüllt es sich, wie wir schon sagten, zur Identität der zeitgenössischen Gegner in Schweigen. Wenn Luther dennoch einen Platz in der Vorrede findet und auch sonst namentlich erwähnt wird, dann nur, weil Sebastian Franck ihn auch zustimmend zitiert³⁷. Dazu scheinen ihm Bucers *Dialogi* keine Gelegenheit gegeben zu haben. Diesem Werk müssen wir uns nun kurz zuwenden.

II.

Mit seinen *Dialogi oder Gespräch Von der gemainsame und den Kirchenübungen der Christen Und was yeder Oberkait von ampts wegen auß Göttlichem befelch an denselbigem züversehen und zü besseren gebüre*³⁸ griff Martin Bucer im Jahr 1535 in die Auseinandersetzungen um die Reformation in Augsburg ein³⁹. In ihnen spiegelt sich die komplizierte kirchliche Situation der Stadt zwischen Altgläubigen und Anhängern der Reformation, zwischen Luther, Zwingli und radikalen Außenseitern, wie eben Sebastian Franck, wider, ebenso wie ihre prekäre politische Stellung zwischen Kaiser und Stadtfreiheit: Sowohl die Wahl der diskutierten Themen, als auch die Charakterisie-

spätmittelalterliche Theologen/Humanisten/Reformatoren, geordnet. Wollgast, 66, setzt ein Komma. In seinen Erläuterungen bestimmt er den ‚Carthusianus‘ ebenfalls als Dionysius den Karthäuser, weist aber darauf hin, daß dieser im Text weiter nicht mehr erwähnt wird (ebda., 284). Gleiches trifft auch auf Pseudo-Dionysius zu. Die das Zitat abschließende Bemerkung dürfte eine Anspielung auf Eph 6,11–17 sein.

³⁶ Kriegbüchlin, 94^r: „Warumb solt mich die lere Christi nicht mer bewegen, saget Erasmus, dann die disputatio Thome oder das schreiben Bernhardi, Augustini etc.“ Franck bezieht sich auf Erasmus' Adagium *Dulce bellum inexpertis* (Ders.: Adagia, ed. Johannes Clericus [=Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia 2] Leiden 1703, ND Hildesheim 1961, 951–970, 964E; vgl. Dens.: „Süß scheint der Krieg den Unerfahrenen“. Übersetzt, kommentiert und hg. von Brigitte Hannemann, München 1987, 159–160, Anm. 142, die auf die Zitation der Stelle durch Franck hinweist.). Fast gleichlautend argumentiert der Rotterdamer auch in seiner *Institutio Principis Christiani*, ed. Otto Herding, in: *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami IV,1*, Amsterdam 1974, 95–219, 215, 512–521. Vgl. auch: Kriegbüchlin, 145^r und 130^r, wo Franck erklärt, Augustinus habe selbst betont, Christi Zeugnis sei seinem vorzuziehen, und außerdem eigene Irrtümer zugegeben.

³⁷ Weigelt, Luther, 91, hat zwei namentliche Erwähnungen von Luthers *Von weltlicher Obrigkeit* und vier seiner *Annotationes* zum Deuteronomium gezählt.

³⁸ Ed. Walter Delius, in: BDS 6,2, 39–188.

³⁹ „Bucers wichtigste Obrigkeitsschriften ‚Vom Ampt der Oberkait‘ und die ‚Dialogi‘ fanden den unmittelbaren Anlaß ihrer Entstehung in Augsburg.“ (Marijn de Kroon: Die Augsburger Reformation in der Korrespondenz des Straßburger Reformators Martin Bucer unter besonderer Berücksichtigung des Briefwechsels Gereon Sailers, in: Reinhard Schwarz [Hg.]: Die Augsburger Kirchenordnung von 1537 und ihr Umfeld. Wissenschaftliches Kolloquium [SVRG 196], Gütersloh 1988, 59–90, 82).

rung der drei Gesprächspartner verraten die aktuellen Probleme und Parteilagen vor der Einführung der Augsburger Kirchenordnung im Jahr 1537.⁴⁰

Inhaltlich bewegt sich die Diskussion, nach dem einleitenden ersten Gespräch über die Frage, „was darzû erfordert wirdt, das man mit frucht von Gottes hendlen disputiere“⁴¹, um die Bedeutung der kirchlichen Zeremonien und um das Problem, ob und wieweit die weltliche Obrigkeit in religiösen Fragen regelnd eingreifen dürfe oder solle. Obwohl von den neun Gesprächen der *Dialogi* erst die letzten vier sich dem zuletzt genannten Problemkreis zuwenden, bildet er doch das Hauptthema dieser Schrift, wie Bucer in einer kurzen Inhaltsangabe in der Einleitung deutlich macht:

„Das ich dann hiezû auch meinen dienst getrewlich laystete, hab ich diese Dialogos, gespräch, beschriben und in denen auß dem wort Gottes bewäret, hoff bey allen recht Gotsfürchtigen gnügsam, das erstlich nur ain rechte und oberste oberkait ist, nämlich, die das schwerdt tregt, deren alle Bischöff und gaistliche gehorsamen und mitt leib und güt underworfen sein sollen. Diß hab ich gehandelt im sechsten gespräch. Zum anderen, das die oberkait sich der Religion zum fordersten anzunemen, falsche leere und verkerete Cerimonien ab- und war leere und rechte Cerimonien anzustellen schuldig sey. Diß ist dargeben im sibenden gespräch. Zum dritten hab ich auch wöllen anzaigen, wieweyt die Oberkait in solchem faren und handeln solle, welchs ist im achten gespräch. Zum vierdten, was hierin den underen Oberen, die gehorsame gegen den Oberen oberen unverletzet von Gottes wegen gebüren wölle, das dann im letsten gespräch begriffen ist. Als aber der Sathan zû disen zeyten under anderem unrath, den er anrichtet, mit wunderbaren griffen gemaine leer und predig, die hailigen Sacramenten, gebett und andere Kirchenübungen bey vilen in so schwäre verachtung bracht hatt, habe ich im anderen, dritten, vierdten und fünfften gesprächen von dem brauch und nutz der hailigen versamlung und Kirchenübungen bericht thûn wöllen.“⁴²

Unsere Untersuchung wird sich im folgenden vor allem auf den zweiten Teil der *Dialogi* beziehen und hier besonders auf das siebte und achte Gespräch. Bucers Ausführungen im fünften und im letzten Dialog dürften zwar für die Augsburger Situation von größerer rechtlich-politischer Bedeutung gewesen sein – und über Augsburg hinaus für viele die Reformation der Kirche anstrebende Städte –, aber zum einen finden sie bei Sebastian Franck keinen Widerhall und zum anderen hat sich bereits Marijn de

⁴⁰ Einen knappen Überblick bietet: Gottfried Seebaß: Die Augsburger Kirchenordnung von 1537 in ihrem historischen und theologischen Zusammenhang, in: Schwarz, 33–58. De Kroon, Augsburger Reformation, führt die teils chaotischen Zustände plastisch vor Augen. Zur Bedeutung der Obrigkeitsfrage für die Stadt s. ebda, 81–85. Wegen ihres Detailreichtums immer noch unentbehrlich: Karl Wolfart: Die Augsburger Reformation in den Jahren 1533/34 (Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 7,2), Leipzig 1901, ND Aalen 1972, und besonders: Friedrich Roth: Augsburgs Reformationsgeschichte, Zweiter Band: 1531–1537 bzw. 1540, München 1904. Zuletzt zusammenfassend zu Bucers Wirksamkeit in Augsburg: Martin Greschat: Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit, München 1990, 122–126, zu den *Dialogi* und ihrer Obrigkeitsauffassung bes. 124–126.

⁴¹ *Dialogi*, 56, 1–2.

⁴² *Dialogi*, 53, 11–26. Eine problemorientierte Zusammenfassung und Diskussion der Schrift bietet de Kroon, Studien, 24–36.

Kroon ausführlich mit dieser Argumentation des Straßburger Reformators auseinandergesetzt⁴³.

Die unterschiedlichen Gruppen, die die Lage in Augsburg so unübersichtlich machten, oder doch jedenfalls diejenigen von ihnen, von denen Martin Bucer hoffte, sie noch auf seine Seite ziehen zu können⁴⁴, verbergen sich hinter den drei Gesprächspartnern Hartmut, Sinnprecht und Fridlieb. Bucer selbst verbirgt sich hinter dem sprechenden Namen Fridlieb, ein Ireniker, der auf den Ausgleich der beiden anderen Gesprächspartner bedacht ist und sich daher schnell in die Rolle des Moderators findet. Er muß auf der einen Seite Hartmut – *nomen est omen* – bremsen, der den harten Kurs einer Institution und Ordnung betonenden, intoleranten – man möchte fast sagen ‚konfessionellen‘ – Kirchlichkeit vertritt⁴⁵. Auf der anderen Seite und von Bucer/Fridlieb theologisch deutlich entfernter steht Sinnprecht. Er vertritt im Dialog jene Augsburger Partei, die Friedrich Roth als „die Partei der Parteilosen“⁴⁶ bezeichnet hat. Sie setzte sich vor allem aus Mitgliedern der städtischen Führungsschichten zusammen, die oft humanistisch gebildet waren und jeder Form institutioneller Kirchlichkeit distanziert gegenüberstanden. Ihre Haltung, die je nach Standpunkt als Toleranz oder Indifferenz gedeutet werden kann⁴⁷, greift Bucer bereits in der Vorrede an:

„Neben disem [den Altgläubigen] laufen auch die getrünglich ein, die mit dem newen, aber gantz gefärlichen irrthumb behafftet sind, als solte sich die Oberkait, die das schwerdt tregt, der Religion mit irem ampt nicht weyters annemen, dann das der eüserlich friden gehalten werde, was joch yeder glaube oder auch eüserlich für ain Gotsdienst übe.“⁴⁸

Seine Charakterisierung Sinnprechts zeigt jedoch, daß er diese Gruppe zu gewinnen hoffte: Als Hartmut seine harschen Reaktionen mit den scharfen Worten Jesu gegen die Pharisäer rechtfertigen will, erklärt ihm Fridlieb: „So warens auch nit leüt, über die er zürnet, die der warhait begereten, als freylich Sinnprecht ist.“⁴⁹ Wie seine Augsburger Vorbilder ist Sinnprecht stark

⁴³ Studien, 24–36. Zur Frage des *merum* und *mixtum imperium* im größeren Kontext s. ebda, bes. 88–98.144–159.

⁴⁴ Dies mag erklären, warum die Altgläubigen in den *Dialogi* nicht vertreten sind.

⁴⁵ Die Einleitung zur Edition der *Dialogi*, 44, Greschat, 125, und bereits Roth, 290, bezeichnen ihn als Zwinglianer. Dies ist m.E. aus den recht mageren Beiträgen, die er zum Streitgespräch leistet, kaum zu erheben (daher unsere vage Formulierung).

⁴⁶ Roth, 63.

⁴⁷ Die reformatorischen Prediger und Bucer entschieden sich für die letztgenannte Deutung: Roth, 414–415.

⁴⁸ *Dialogi*, 50, 19–23. Vgl. zu Bucers Ablehnung dieser Position die anregende Skizze: André Séguenny: Pourquoi Bucer détestait les spirituels. Quelques réflexions après la lecture des Dialogues de Bucer de 1535, in: Christian Krieger/Marc Lienhard (Hg.): Martin Bucer and sixteenth century Europe. Actes du colloque de Strasbourg (28–31 août 1991), (Studies in Medieval and Reformation Thought 52–53), Leiden u.a. 1993, Bd. 2, 627–634.

⁴⁹ *Dialogi*, 57, 6–7. Möglicherweise trägt auch Sinnprecht einen sprechenden Namen: Wenn man dessen zweite Silbe ‚-precht‘ von ‚sich brechen‘ = ‚sich den Kopf zer-

von Sebastian Franck beeinflusst. Im folgenden soll er uns nur da interessieren, wo er dessen Gedankengut vertritt. Die Frage, welche weiteren Positionen Bucer durch ihn zur Sprache bringt, kann hier nicht erörtert werden.

Martin Bucer mußte sich mit den Ansichten Francks nicht erst in Augsburg auseinandersetzen. Er kannte den Außenseiter bereits aus Straßburg.⁵⁰ Dort hatte er ihm gegenüber jedoch keineswegs die Toleranz gezeigt, die er dessen fiktivem Parteigänger angedeihen ließ. Als Francks *Chronica, Zeitbuch und Geschichtsbibel*⁵¹, deren Durchschlüpfen durch die städtische Zensur noch in den *Dialogi* bedauert wird⁵², im September 1531 erschien, löste sie wegen ihrer kirchen- und obrigkeitskritischen Passagen für Straßburg eine „richtige diplomatische Krise“ aus⁵³. Bucer gehörte fortan zu dessen entschiedenen Gegnern. Bei Francks Ausweisung aus Ulm (wohl kurz vor dem Erscheinen des *Kriegbüchlin*) wirkte er im Hintergrund mit.⁵⁴

Martin Bucer konnte nicht das *Kriegbüchlin des Friedes* als Quelle für seine Darstellung der Franckschen Positionen benutzen, auch wenn, wie wir noch sehen werden, viele der dort gemachten Aussagen frappierend gut mit den entsprechenden Ausführungen der *Dialogi* übereinstimmen. Er nennt jedoch einige frühere Schriften Francks, aus denen er sein Wissen über dessen Theologie ziehen konnte: die bereits erwähnte *Chronik*⁵⁵, die

brechen' o.ä. (vgl. Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm 2, 350, mit Nachweis u.a. bei Luther) ableitet und ‚Sinn‘ in der bereits im 16. Jh. faßbaren Bedeutung ‚Gedanke‘ o.ä. (vgl. ebda 10,1, 1146) versteht, wäre er durch seinen Namen als (religiöser) Sucher charakterisiert, eine Deutung, die durch das letzte Zitat gestützt wird. Kurz darauf kann Fridlieb Hartmut bereits auf die ersten Lernerfolge Sinnprechts verweisen (*Dialogi*, 77, 22–25).

⁵⁰ Klaus Deppermann: Sebastian Francks Straßburger Aufenthalt, in: Müller (Hg.), Franck, 103–118. Marc Lienhard: Religiöse Toleranz in Straßburg im 16. Jahrhundert (Akademie der Wissenschaften und der Literatur [Mainz]. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, 1991, Nr. 1), Mainz-Stuttgart 1991, 26–27.

⁵¹ S. Klaus Kaczerowsky: Sebastian Franck. Bibliographie. Verzeichnis von Francks Werken, der von ihm gedruckten Bücher sowie der Sekundär-Literatur. Mit einem Anhang: Nachweis von Francks Briefwechsel und der Archivalien zu seinem Leben, Wiesbaden 1976, Nr. A38–A64. Im folgenden wird der leichten Zugänglichkeit wegen zitiert: Sebastian Franck: *Chronika*, ND [der 2. Aufl. Ulm 1536] Darmstadt 1969.

⁵² *Dialogi*, 133, 21–27.

⁵³ Christoph Dejung: Sebastian Franck, in: *Bibliotheca Dissidentium* 7, Baden-Baden 1986, 39–119, 44.

⁵⁴ Müller, *Krieg-Büchlin*, 38–40, zu Bucers Rolle in Francks Leben und zu den Ulmer Vorgängen. Vgl. auch dessen dezidiertes Urteil zu Bucers Bedeutung für das *Kriegbüchlin* ebda, 38.43. Deutlich urteilt auch Deppermann, 117–118: „Bucer aber hielt weiterhin ein wachsames Auge auf Franck. Wo er konnte, mobilisierte er seine Freunde gegen den Donauwörther Spiritualisten, vor allem in Ulm (Martin Frecht), Augsburg (Gereon Sailer) und Konstanz (Ambrosius Blaurer), und nicht zuletzt Bucer ist es zuzuschreiben, daß Franck das Deutsche Reich schließlich verlassen mußte, um in Basel für die letzten Jahre seines Lebens Asyl zu finden.“

⁵⁵ *Dialogi* 133, 3 u.ö. Dieses ist das einzige Werk, mit dem die *Dialogi* eine explizite Auseinandersetzung führen.

*Paradoxa*⁵⁶, ein Werk, das Sinnprecht „Von aller welt glauben“ nennt⁵⁷, und das Lied *Von vier zwieträchtigen Kirchen*⁵⁸ werden genannt.

III.

Nachdem die beiden Schriften, die im folgenden im Mittelpunkt der Untersuchung stehen sollen, kurz vorgestellt worden sind, wollen wir zum vierten Kapitel des *Kriegbüchlin* zurückkehren. Das Kapitel beginnt mit dem von uns eingangs zitierten Vorwurf, der auf das Einverständnis der von ihm kritisierten Theologen mit der Welt zielt⁵⁹, also auf ein äußeres Symptom ihrer Gottlosigkeit (s.o. S. 327; 330f.). Nun gilt es, seiner Argumentation weiter zu folgen, um Sebastian Francks Kritik an den inhaltlichen Positionen seiner Gegner darzustellen.

Franck faßt seine Einwände in drei Punkten zusammen. Deren erster und zweiter richten sich gegen Luther, deren dritter gegen Martin Bucer. Die Kritik an dem Wittenberger kann hier kurz abgehandelt werden. Sie richtet sich zuerst grundsätzlich gegen die in Luthers Schrift *Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können* (1526)⁶⁰ durch die Lehre von den zwei Regimenten und der Unterscheidung von Amt und Person begründete Anschauung⁶¹, der Soldatenberuf habe das gleiche Recht und Ansehen vor Gott wie andere weltliche Tätigkeiten auch:

„[...] ehs seynd yetz Theologen, die gern ein Christenlich gut wercke, standt vnnd ampt auß dem kriegem machten, die ja den kriegern erlaubten, den kriegem nachzulauffen vnnd vmb gelt wie ein annder handtwerck zu treiben, vnd dörfen ja freuenlich in truck lassen außschweben dise schlußred, das kriegem den Christen nicht allein nit verboten sey, sonder auch inn vil weg gut, heylsam vnnd verdienstlich zum ewigen leben. das seinnd seine wort.“⁶²

⁵⁶ Dialogi, 133, 29. S. Kaczerowsky, Nr. A102–A111.

⁵⁷ Dialogi, 133, 29 – 134, 1. Der Editor schlägt ebda, Anm. 548, entweder *Zwanzig Glauben oder Sekten*, ... (Kaczerowsky, Nr. A64) oder das *Weltbuch* (ebda, Nr. A74–A83) vor. Das erstgenannte Werk ist ein Teilabdruck aus der *Chronik*. Es führt die Institution Kirche durch den Hinweis auf die Vielzahl der sich alle für ‚alleinseligmachend‘ haltenden Kirchen und Sekten *ad absurdum*. Das zweite Werk ist eine Erdbeschreibung, die nach der Kurzcharakteristik bei Dejung, 77–78, eine Kurzfassung der Franckschen Gesellschaftsauffassung enthält.

⁵⁸ Dialogi, 135, 11–12: „[...] und ist im auch bey disen zeyten nichts recht, wie sein lied lautet, in dem er singet, er möge weder des noch jhenes sein, [...]“. Diese Charakterisierung paßt genau auf: Sebastian Franck: Von vier zwieträchtigen Kirchen, deren jede die andre hasset und verdammet. Kaczerowsky, Nr. A179.

⁵⁹ S. auch u. S. 340. Ironisch bemerkt er allerdings an anderer Stelle, die Theologen schürten so oft den Krieg, „das ein ketzer sein muß, der sein munn darwider auffthut“ (*Kriegbüchlin*, 70v).

⁶⁰ Ed. in: WA 19, 616–662. So auch Weigelt, Luther, 88, der dann freilich nur einschlägige Stellen aus Luthers *Von weltlicher Obrigkeit* nachweist (ebda, 94, Anm. 36).

⁶¹ Zur Unterscheidung von Amt und Person: Ob Kriegsleute, 624, 18–21; zu den zwei Regimenten: Ebda, bes. 629–630.

⁶² *Kriegbüchlin*, 128r. Vgl.: Luther, Ob Kriegsleute, 624, 26–28: „Also ists auch mit

Sebastian Franck verzichtet im folgenden darauf, sich mit den Grundlagen und Voraussetzungen dieser Position argumentativ auseinanderzusetzen. Statt dessen bezweifelt er ihre Begründung in Schrift und kirchlicher Tradition, um dieser schließlich seinerseits eine Sammlung von Antikriegszitaten – beginnend mit der heidnischen Antike über die Väter und das Kirchenrecht bis hin zu Luthers früherer Schrift *Von weltlicher Obrigkeit* – entgegenzuhalten, die fast den ganzen Rest des Kapitels beansprucht⁶³.

Der zweite Punkt, den Sebastian Franck an dem Wittenberger kritisiert, ist weniger von grundsätzlicher Natur als vielmehr von praktischer Relevanz: es geht um die Frage, ob man kämpfen dürfe, wenn der Kriegsherr, dem man diene, im Unrecht sei. Martin Luther beantwortet sie pragmatisch: Wer dies genau wisse, der solle Gott mehr gehorchen als den Menschen (Apg 5,29) und nicht kämpfen. Sonst solle man aber ruhig davon ausgehen, daß die Sache seines Herrn gerecht sei⁶⁴. Dies hieße, so urteilt Franck, den Soldaten das Gewissen so weit zu machen wie ein Sieb, durch dessen Maschen man junge Hunde schütteln könne⁶⁵.

Die Auseinandersetzung mit Luthers Position macht wiederum den schon angesprochenen Charakter (s.o. S. 330–332) des *Kriegbüchlin* deutlich. Während der Wittenberger Reformator – teils über die Lehre von den zwei Regimenten, teils auf traditionellen Wegen – versucht, praktikable Normen für die Einhegung von Kriegen aufzustellen, lehnt Sebastian Franck jeden Kompromiß mit der Welt ab. Das verleiht seinem Werk an einigen Stellen eine schonungslos-realistische Hellsichtigkeit, die sich jedoch als die Kehrseite des Verzichts auf politische Wirksamkeit (die ja von vornherein als gottlos denunziert wird) erweist. Diese Ambivalenz wird in einer Formulierung deutlich, die man als eine Art ironisches Resümee der Auseinandersetzung mit Martin Luther ansehen kann:

dem kriegestand, ampt oder werck, das an yhm selbs recht und götlich ist.“ Zu vergleichbaren Stellen aus Luthers *Obrigkeitsschrift* s. Weigelt, Luther, 94, Anm. 36.

⁶³ *Kriegbüchlin*, 133^r–161^r. An einem Punkt, den Franck zwar nicht explizit an Luther kritisiert, dem aber für dessen Ausführungen eine konstitutive Bedeutung zukommt, nämlich dem traditionellen Verständnis des Krieges als Rechtshandel (s. dazu den knappen Überblick: Wilhelm Janssen u.a.: Krieg, in: *Staatslexikon*, hg. von der Görres-Gesellschaft, 7. Aufl., Bd. 3, 703–719, 703–706), hatte das *Kriegbüchlin* bereits in anderem Zusammenhang Kritik geübt. Luther brauchte diese traditionelle Anschauung, um das Töten im Krieg mit dem *locus classicus* christlichen Obrigkeitsverständnisses, Röm 13, zu verbinden (Ob Kriegsleute, 625, 20–25). Diese Sicht des Krieges hatte Franck, Erasmus folgend, bereits im zweiten Kapitel *ad absurdum* geführt: „Im gericht eynes vbeltheters gehet alle klag vnd raach auff den thäter. imm krieg würgt man etwan vil tausent vnnschuldige, nun das man sich an einem reche, der dennoch gemeiniglich hindurch wischt, wie ein hurn auß durch ein spinnenwepp. darumb ist dem gegenwurff kein gleichs vnd ein lam argument, daz nit schleusset, zu dem ist es ye viel besser, einen bößwicht vngestrafft zulassen, dan tausent vnschuldig von seint wegen in todt geben.“ (*Kriegbüchlin*, 94^v–95^r). Seine Quelle sind Erasmus' Ausführungen zum Sprichwort *Dulce bellum inexpertis*, in: Ders.: *Adagia*, 964E–965A.

⁶⁴ Ob Kriegsleute, 656, 22 – 657, 10. Zu vergleichbaren Stellen aus Luthers *Obrigkeitsschrift* s. Weigelt, Luther, 94, Anm. 36.

⁶⁵ *Kriegbüchlin*, 128^v–129^v. Der Vergleich mit dem Sieb: Ebda, 128^v–129^r.

„Das heylß, mein ich, die volkommenheyt vnd den fried Christi gelert vnd sein Euangelion ziert. Ich mein, dise seien ein saltz (hat schier gesagt ein schmaltz) der erden; billich heylß dise Apostel die welt Got wilkomm sein, [...]“⁶⁶

IV.

Der dritte Vorwurf, den Sebastian Franck gegen die Theologen erhebt, die opportunistisch den Krieg rechtfertigen, ist an die Adresse Martin Bucers gerichtet:

„Die drit Conclusion, so diser Theologus erzwinngt, ist: kriegen auß treffenntlichen guten vrsachen ist nicht allein zimlich vnnnd bey Gott verdienstlich, sonder in etlichen fällen kriegen vnderlassen ist sünd, vnrecht vnd sträflich, zeucht hie den text j. Regum xv. von Saul an vnd daruor Mosem Deut. xj., darnach iij. Regum xx. vnd xxij. von Achab und Benedab, Item das Hier. xlvij. steet: Verflücht sei, der sein schwert vom blüt enthelt, [...]“⁶⁷

Mit diesem Thema müssen wir uns nun näher befassen. Zwar setzt sich das *Kriegbüchlin* im weiteren Verlauf des Kapitels auch noch mit den patristischen Autoritäten auseinander, die seine Gegner für die Christlichkeit des Krieges anführen⁶⁸, das Kernproblem in der Auseinandersetzung mit Bucer ist jedoch das Verständnis des Alten Testaments und seines Verhältnisses zum Neuen. Die Kritik Francks soll in zwei Durchgängen untersucht werden. Der erste wird sich mit der Exegese des Alten Testaments beschäftigen, der zweite mit dessen Bewertung und deren Auswirkung auf das Obrigkeitsverständnis.

Zu den das *Kriegbüchlin des Friedes* leitmotivisch durchziehenden Klagen gehört jene gegen diejenigen Theologen – und dabei dürfte in erster Linie an Martin Bucer gedacht sein –, die den Krieg durch den Rekurs auf die Kriege Israels rechtfertigen:

⁶⁶ Kriegbüchlin, 129^v-130^r.

⁶⁷ Kriegbüchlin, 130^v. Die Heranziehung der zuerst genannten Stelle (1Sam 15,13ff) dürfte Franck besonders empört haben, da Bucer sie dessen Parteigänger Sinnprecht in den Mund gelegt hat: „Sinnp: [...] Weiß wol, wie Saul durch unzeytliche barmhertzigkeit an Amaleckiten Gott schwärlich erzürnet hatt.“ (Dialogi, 122, 5–6). Dtn 11 wird in den *Dialogi* nicht zitiert und paßt auch nicht in den Zusammenhang. Franck meinte wohl das 13. Kapitel. 1Kön 20,42 und das Eintreffen der dort verkündeten Strafe (1Kön 22) finden sich ebenfalls nicht in den *Dialogi*. Auch Jer 48,10 kann Franck nicht in dieser Schrift gefunden haben. Möglicherweise hat er die Stellen aus anderen Werken des Straßburgers. Sie sind auch nicht in den beiden herangezogenen Schriften Luthers zu finden. Unsauberes Zitieren ist allerdings keine Seltenheit bei Sebastian Franck. Dejung, 48, spricht von „mancherlei peinliche[r] Pfscherei“. In diesem Falle wird wohl lediglich Schludrigkeit am Werk gewesen sein, da keine Tendenz erkennbar ist und von einer Verzeichnung von Bucers Position nicht geredet werden kann.

⁶⁸ Kriegbüchlin, 132^r-133^r. Die Benutzung von Väterstellen geschieht, wie de Kroon, Bucerus Interpres, gezeigt hat, sowohl auf Seiten Bucers, als auch auf Seiten Francks nicht ohne Einseitigkeiten und Verdrehungen.

„[...] züdem helffen etliche Ebioniter der thörichten jugent mit den kriegten Israels auff die füß vnd geben jnen für, Israel habe auch gekriegt vnd Gott gefallen, vnd gedeenken nit, daz dort die figur noch galt vnd im schwanck ginge, jetz aber auß ist. dort hieß es: In diebus illis, yetzt heyß es: In illo tempore, und: Plenitudo temporis, [...] weil vnser vätter inn der figur, finsternuß vnd schatte des todts sassen, Nun aber in Christo das liecht auffgangen ist, [...] der hat fried genommen, ein ewigen fried in seinem volck an vnd auffgericht vnd denen, die ferr vnd nahend sind, ein ewigen fried lassen verkünden.“⁶⁹

Das Zitat macht bereits deutlich, wie sich Sebastian Francks Position von der der Kritisierten unterscheidet: das Alte Testament kann nicht mehr die Geltung beanspruchen, die es vor der Ankunft Jesu besessen hat. Im hellen Licht des Neuen Testaments erweist sich, daß es uneigentlich, verschleiert von Gott und dem Gottesdienst gesprochen hat. Franck bringt dies in der traditionellen Metaphorik zum Ausdruck: dem „liecht“ Christi stehen „figur, finsternuß vnd schatte des todts“ gegenüber⁷⁰. Dies gilt nicht nur vom mosaischen Gesetz, dessen Befolgung abgetan ist. Auch die historischen Schilderungen können als Vorbilder nicht mehr herangezogen werden. Beide können nicht mehr buchstäblich, sondern müssen in einem tieferen Sinn verstanden werden, der sich durch Allegorese erschließen läßt⁷¹.

⁶⁹ Kriegbüchlin, 202^v. Zu den Ebioniten s.u. Anm. 111.

⁷⁰ Zur Metaphorik Schatten-Licht: Hans-Jörg Spitz: Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns. Ein Beitrag zur allegorischen Bibelauslegung des ersten christlichen Jahrtausends (Münstersche Mittelalter-Schriften 12) München 1972, 46–57. Für das Hoch- und Spätmittelalter sowie die Reformationszeit fehlen m.W. entsprechende Untersuchungen. Daß diese Metaphorik zu dieser Zeit noch allgemein verbreitet war, lehrt jedoch bereits ein Blick in Bucers *Dialogi*: „Und ist aller underschaid zwischen disen zwayen Testamenten und gnadenbunden in dreyen stucken: Das erst, das Got die erkandtnuß seines Christi bey den alten dunckler, nun heller mitthaylet.“ (130, 5–8). Zur ‚Figur‘ s.u. S. 345 und Anm. 84.90. Der „schatte des todts“ ist aus Lk 1,79 (vgl. in der Vulgata Ps 106,10 und Is 9,2) entnommen. Erasmus deutet ihn in den Paraphrasen in Novum Testamentum, ed. Johannes Clericus (=Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia 7), Leiden 1706, ND Hildesheim 1962, 297B, zuerst als Bild für die Sünde: „[...] qui prius in tenebris peccatorum, ac desperatione salutis, velut in umbra mortis sedebamus, [...]“, dann aber in der einschlägigen Metaphorik auf die erst stückhafte Erkenntnis im AT: „[...] pro coelestibus amplectentes terrena, pro veris umbras, pro spiritualibus carnalia, [...]“. Die am Ende des Zitats aus dem *Kriegbüchlin* erwähnte universelle Friedensbotschaft bezieht sich auf Eph 2,17.

⁷¹ Die Terminologie der Schriftauslegung gemäß einem mehr- (meist vier-)fachen Schriftsinn war und ist nicht einheitlich. Den patristischen, mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Theologen war an einer sauberen und eindeutigen Terminologie nichts gelegen. Daher ist es nicht sinnvoll, sich auf eine der zeitgenössischen Begrifflichkeiten festzulegen. Um wenigstens ein Mindestmaß an Klarheit in die folgenden Ausführungen zu bringen, sei erklärt, daß von Allegorese (oder allegorisierender bzw. allegorischer Auslegung) geredet wird, wenn der Vorgang einer über den wörtlichen (also den Literal- oder historischen Sinn) hinausgehenden Exegese gemeint ist, die dem Text einen neuen Sinn unterlegt, indem sie ihn allegorisch ausdeutet. Wir unterscheiden hier mit Hildegard Cancik-Lindemaier: Allegorese/Allegorie, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 1, 424–432, 424, zwischen Allegorie und Allegorese: „Allegorie ist eine Technik der Produktion von Texten, Allegorese (allegorische Auslegung) ist eine Technik der Rezeption; sie spielt eine wichtige Rolle bei der Exegese heiliger

Neben der allegorischen Biblexegese zieht er auch die traditionelle Liturgie heran. In *diebus illis* ist die Formel, mit der in der Messe die Lesungen aus dem Alten Testament eingeleitet werden. In *illo tempore* leitet dagegen das Evangelium ein. Sein Argument: „dort hieß es: In diebus illis, yetzt heißt es: In illo tempore, und: Plenitudo temporis, [...]“ besagt also dasselbe wie seine exegetische Beweisführung: das Alte Testament ist durch das Neue erfüllt und die Geltung des mosaischen Gesetzes abgetan. Diese Deutung hat bereits die mittelalterliche Liturgieallegorese vertreten und dabei ebenso emphatisch wie Franck die Fülle der Zeit betont:

„In illo tempore: et est sensus, In illo tempore, scilicet gratiae: de quo dicit Apostolus: Ecce nunc tempus acceptabile etc. [...]“⁷²

Von der Ablösung des mosaischen Gesetzes durch den neuen Bund kann Sebastian Franck recht drastisch reden: Es sei wie eine Puppe, mit der man als Kind gespielt habe, die man aber jetzt, da man der Kindheit entwachsen sei, wegwerfe⁷³, oder mit Erasmus: Es sei zwar nur ein Gott, aber dieser doch unterschiedlich bei den Juden (des AT) und den Christen⁷⁴. Der radi-

Schriften.“ Den zweiten Schriftsinn im bekannten Merkspruch Augustins von Dänemark („Littera gesta docet; quid credas, allegoria; moralis, quid agas; quid speres, analogia.“) bezeichnen wir im folgenden genauer als Typologie (s.u. S. 345 mit Anm. 85), den dritten als moralischen Schriftsinn oder, bei Humanisten und Reformatoren weit verbreitet, als Tropologie, den vierten als Anagogie.

⁷² Wilhelm Durandus: *Rationale divinatorum officiorum*, IV,24 (hier zit. nach der Ausgabe: *Rationale divinatorum officiorum* a R.D. Gulielmo Durando Mimalensis Episcopo, ... Lugduni, Apud haereditas Gulielmi Rovillii, sumptibus Petri Rovsselet, 1612, Tomus I, 131^v). Durandus zitiert hier 2Cor 6,2. Das *Rationale divinatorum officiorum* war die verbreitetste Liturgieauslegung des späteren Mittelalters und der Neuzeit: bis in das 19. Jh. hinein erschienen fast 100 Druckauflagen (Georg Langgärtner: *Duranti(s), Guillelmus d.Ä.*, in: LMA 3, 1469–1470, 1470). Bei der Behandlung des Verhältnisses von atl. Lesung zum Evangelium greift Durandus ebenfalls auf die Schatten-Licht-Metapher zurück: „Gerit quoque Epistola, figuram legis et prophetiae, quae Christi aduentum praecesserunt: sicut ipsa Euangelium praecedit. Praecessit quidem Lex Euangelium: sicut umbra lucem: sicut timor chari[ta]tem, et initium perfectionem.“ (Ebda, IV,16; Tom. I, 117^f).

⁷³ Kriegbüchlin, 180^v-181^r. In seinem Brief an den niederrheinischen Antitrinitarier Johannes Campanus (vom 4. Febr. 1531), in: Manfred Krebs/Hans Georg Rott (Hg.): *Quellen zur Geschichte der Täufer*, VII. Band: Elsaß, I. Teil: Stadt Straßburg 1522–1532 (QFRG 26), Gütersloh 1959, Nr. 241, 301–325, 304, 33–305) bedient sich Franck derselben Metaphorik, um die (von ihm nicht bestrittene) Stiftung der Sakramente im NT als bedeutungslos für die Gegenwart zu erweisen. Hier hat er selbstverständlich Tradition und Orthodoxie weit hinter sich gelassen. Diese Beobachtung rechtfertigt allerdings nicht, im Rückschluß auf die Einzelexegesen des *Kriegbüchlin* diese nun auch als häretisch, ‚spiritualistisch‘ oder auch nur als besonders originell zu betrachten (vgl. u. Anm. 75.76).

⁷⁴ Kriegbüchlin, 48^v-49^r. Franck übernimmt diese Anschauung aus der Querela pacis, ed. Otto Herding, in: *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami* IV,2, Amsterdam-Oxford 1977, 1–100, 70, 227–228. In seiner *Ratio* (*Ratio seu Methodus compendio perveniendi ad veram theologiam*, ed. Johannes Clericus, in: *Opera omnia* 5, Leiden 1704, 75–138) präzisiert Erasmus den Unterschied: „Olim Deus exercituum, Deus virtutum est dictus, nobis Deus pacis dicitur.“ (109A).

kale Ton darf jedoch nicht täuschen; die Anschauungen zur Auslegung und Geltung des Alten Testaments sind durchaus traditionell⁷⁵. Es bedarf keines wie auch immer gearteten ‚Spiritualismus‘, um sie zu erklären⁷⁶. Dies gilt auch für die moralische Interpretation der Kriege Israels, die aus ihnen den Aufruf zum inneren Kampf gegen die eigenen Sünden und Laster herausliest⁷⁷. Sebastian Franck konnte sich für diese Deutung sogar auf das Kirchenrecht stützen:

„Gregorius xxij. quaesti[o] 5. cap[itulum]: Nisi bella, saget, Das die fleyschlichen Judischen krieg des alten Testamenns nun ein figur der geystlichen kriegien im neuen Testament seien gewesen [...]“⁷⁸

⁷⁵ Dies ist nicht immer beachtet worden und hat manche Autoren zu Fehlinterpretationen verführt. Darunter leiden auch die sonst zumeist überzeugenden Interpretationen Eilerts. Von den Einzelexegesen des *Kriegbüchclins* darf jedoch nicht schon auf Francks generelles Schriftverständnis geschlossen werden. Zu diesem ist immer noch instruktiv die materialreiche Arbeit: Alfred Hegler: Geist und Schrift bei Sebastian Franck. Eine Studie zur Geschichte des Spiritualismus in der Reformationszeit, Freiburg/Br. 1892. Für unsere Fragestellung bes. ebda, 223–243. Vgl. auch: Priscilla Hayden-Roy: Hermeneutica gloriae vs. hermeneutica crucis. Sebastian Franck and Martin Luther on the Clarity of Scripture, in: ARG 81 (1990), 50–68. Insgesamt harrt Francks Verhältnis zur traditionellen Bibelexegese noch der detaillierten Bearbeitung. So muß Jan-Dirk Müllers Urteil: „Franck operiert mit traditionellen Bildvorstellungen, um in ihrer paradoxen Kombination jede für sich hinter sich zu lassen. Besonders an der Allegorese ist die Umbesetzung ablesbar.“ (Ders., Buchstabe, 663), die Nachweise vorerst schuldig bleiben.

⁷⁶ Wenn etwa Müller, *Krieg-Büchlin*, 60, schreibt: „Der Ansatz der Fragestellung Francks, so sehr er durch die Überspitzung der Scheidung von Mose und Christus, von Gesetz und Evangelium spiritualisiert wird, ist doch ein biblischer; [...]“, so ist (abgesehen davon, was mit „spiritualisiert“ gemeint sein soll) der Satz hermeneutisch naiv und sachlich falsch. Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, bisweilen polemisch überspitzt, und die allegorische Auslegung des ersteren (wie des ganzen AT) ist seit Paulus Gemeingut des Christentums, die speziell auf die Kriege Israels bezogene Allegorese (wie in Anm. 78 deutlich wird) seit Origenes bekannt und in nicht eben marginalen Traditionszusammenhängen verbreitet. Die hier vorgeführten Exegesen Francks können also keineswegs zur Charakterisierung seines ‚Spiritualismus‘ dienen. Ohnehin eignet sich diese ungenaue Kategorie nicht, um seine Exegese von der Martin Bucers zu unterscheiden, ist doch auch der Straßburger vereinzelt den Spiritualisten zugerechnet worden: Henning Graf Reventlow: *Bibelautorität und Geist der Moderne*. Die Bedeutung des Bibelverständnisses für die geistesgeschichtliche und politische Entwicklung in England von der Reformation bis zur Aufklärung (FKDG 30), Göttingen 1980, 134–160, passim. Auch Thomas Nipperdey: *Theologie und Revolution bei Thomas Müntzer*, in: Ders.: *Reformation, Revolution, Utopie*. Studien zum 16. Jahrhundert, Göttingen 1975, 38–84, 69, Anm. 62, spricht von Bucer als von „einem gemäßigten Spiritualisten“.

⁷⁷ „All krieg, so Israel wider frembde Nation vnd Heyden gefürt hat, sollen die Christen widder die sünd vnd laster füren. so haben sie mit den lastern fried vnd kriegien wider sich selbst, das ist wider jhr fleysch vnnd blüt, Esai. lvijij.“ (*Kriegbüchlin*, 57^v). Dieses Motiv durchzieht das ganze Werk: 48^v-49^r.57^v-58^r.88^v-89^r.90^r-93^v.174^r-176^v.179^r-182^r.202^{r-v} u.ö.

⁷⁸ *Kriegbüchlin*, 142^r. Die Angabe des Fundorts ist (durch Druckfehler?) entstellt. Richtig lautet sie: *Decretum Gratiani*, C.23 q.1 c.1 (in: *Corpus Iuris Canonici*, ed. Emil

Neben dem Kirchenrecht hätte er sich für dasselbe Zitat auch auf die *Glossa ordinaria* berufen können⁷⁹.

In der Exegese war es Martin Bucer, der die, salopp gesagt, ‚modernere‘ Position einnahm⁸⁰. In den *Dialogi* macht er seine massive Ablehnung einer Allegorese des Alten Testaments im Sinne der traditionellen (und von Humanisten und Reformatoren auch weiterhin geschätzten⁸¹) Lehre vom mehrfachen Schriftsinn zum Gesprächsstoff⁸². Als Sinnprecht die Kriege Israels in der moralischen Exegese, die wir bei seinem Vorbild Sebastian Franck gerade kennengelernt haben, deutet:

„Ey, dise grausamen handlungen wider die abgötischen, die Got durch den Mosen vollbracht und gebotten hat, seind uns figuren und bedeüten die gaistlichen vertilckungen aller abgöttereyen und alles deß, das darzu dienet.“

Friedberg, Bd.1, Leipzig 1879, ND Graz 1959, 890). Dort heißt es: „Nisi bella ista carnalia figuram bellorum spiritualium gererent, numquam, opinor, Iudaicarum historiarum libri discipulis Christi, qui uenit pacem docere, legendi in ecclesiis fuissent ab Apostolis traditi. [...]“. Diese Auslegung ist übrigens noch älter als Gregor, dem sie nach Friedberg, ebda., Anm. 22, Gratian fälschlich zuschrieb. Tatsächlich stammt der Passus aus Origenes' fünfzehnter Homilie über das Buch Josua. Franck dürfte den Hinweis von Agrippa von Nettesheim übernommen haben, der in seiner *Apologia* (Ders: *Apologia aduersus calumnias propter declamationem de vanitate scientiarum et excellentia uerbi dei, sibi per aliquos Louanienses theologistas intentatas ...*, 1533) das *capitulum* Bl. F5^r, ebenfalls zitiert.

⁷⁹ PL 113, 513D, hier zu Ios 11,11.

⁸⁰ Daß Franck einen vergleichsweise traditionellen Standpunkt in der Exegese vertritt, scheint allein Knauer, 46–47, aufgefallen zu sein.

⁸¹ Exemplarisch für den Humanismus sei auf Erasmus verwiesen. Obwohl er übertriebene Allegorese (besonders bezüglich des NT) ablehnt (Ratio, 125B–126A), hebt er hervor, daß die Kenntnis der Allegorie für die Exegese (besonders des AT) von großer Wichtigkeit sei: „Verum in allegoriis, ut huc redeamus, quoniam his omnis fere constat divina Scriptura, per quam aeterna sapientia nobiscum ueluti balbutit, praecipua cura ponenda est, quae nisi succurrunt, praesertim in Veteris Testamenti voluminibus, maxima pars fructus perierit lectori.“ (Ebda, 124E). Für Martin Luther hat Friedrich Ohly: *Gesetz und Evangelium. Zur Typologie bei Luther und Lucas Cranach. Zum Blutstrahl der Gnade in der Kunst* (Schriftenreihe der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, NF 1), Münster 1985, die fortgesetzte Bedeutung speziell der Typologie herausgearbeitet. Ohly setzt sich ebda, 82–83, Anm. 3, mit entgegenstehenden Behauptungen auseinander und gibt ebda, 84–87, Anm. 8, einen umfassenden Literaturüberblick über Allegorese und Typologie im Reformationszeitalter und im Protestantismus.

⁸² Zur Exegese allgemein bei Bucer: Johannes Müller: *Martin Bucers Hermeneutik* (QFRG 32), Gütersloh 1965. Bernard Roussel: *Martin Bucer exégète*, in: Georges Livet/Francis Rapp/Jean Rott (Hg.): *Strasbourg au cœur religieux du XVI^e siècle. Hommage à Lucien Febvre*, Straßburg 1977, 153–166. Reventlow, 134–160. R. Gerald Hobbs: *Martin Bucer und die Bibel*, in: Martin Bucer, Strasbourg et l'Europe. *Exposition à l'occasion du 500^e anniversaire du réformateur strasbourgeois Martin Bucer 1491–1991*, o.O. und o.J. [1991], 25–32. Zuletzt: Bernard Roussel: *Bucer exégète*, in: Christian Krieger/Marc Lienhard (Hg): *Martin Bucer and sixteenth century Europe. Actes du colloque de Strasbourg (28–31 août 1991)* (Studies in Medieval and Reformation Thought 52–53), Leiden u.a. 1993, 39–54, dort 39, Anm. 1, weitere Literaturangaben.

antwortet ihm Fridlieb:

„Figuren? Mit denen figuren seind aber leüt und Stett thätlichen umbpracht und verstöret worden, wie das gesatz lautet. Lieber, sag du mir, Wenn das volck Israel gemelte straffen volstrecket hatt und außgerichtet, hatt es daran auch recht gethon?“⁸³

Damit gelingt es Bucers *alter ego* den Parteigänger Francks in die Defensive zu treiben – jedenfalls im literarischen Dialog. Die Abfertigung der Allegorese ist allerdings keineswegs so einleuchtend, wie die Antwort auf den ersten Blick erscheint. Der Stolperstein ist das Wort ‚Figur‘, das uns im *Kriegsbüchlin* schon mehrfach begegnete (s.o. S. 341–343). Abgeleitet vom lateinischen *figura*⁸⁴ hat es in der Franckschen Exegese einen Gehalt, der sich keineswegs in der allgemeinen Bedeutung einer rhetorischen Figur und eines uneigentlichen Wortgebrauchs erschöpft. In Analogie zur typologischen Bibelauslegung⁸⁵, deren Charakteristikum ja darin besteht, daß die Typen „Vorverkündigungen des Kommenden“ sind, „jedoch *in factis*, nicht *in dictis*“⁸⁶, folgt aus der moralischen Ausdeutung der Kriege Israels weder die Bestreitung ihrer Historizität, noch die Verurteilung der Israeliten (nämlich weil sie das Gesetz buchstäblich, nicht allegorisierend interpretiert anwendeten).

Bucer versteht also Sebastian Francks Argumentation, die er inhaltlich getreu Sinnprecht in den Mund legt, falsch oder, wahrscheinlicher, will sie falsch verstehen. Drei Gründe dürften hier im Hintergrund des Mißverständnisses stehen. Zum einen steht er der allegorisierenden Exegese zwar nicht prinzipiell ablehnend, aber doch sehr zurückhaltend gegenüber⁸⁷.

⁸³ Beide Zitate: Dialogi, 121, 33–38.

⁸⁴ Zum Begriff: Erich Auerbach: *Figura*, in: *Archivum Romanicum* 22 (1938), 436–489. Das, was Ohly (wir folgen ihm darin) als ‚Typologie‘ bezeichnet, nennt Auerbach ‚Figuraldeutung‘. In 1Cor 10,6.11 setzt die Vulgata *figura* für das griech. τύπος (Auerbach, 465) und in der patristischen und mittelalterlichen Exegese wird der Begriff meist synonym mit *typus* gebraucht (ebda, 450–464).

⁸⁵ Ohly, 2, kennzeichnet das Wesen der Typologie als die „Aufdeckung von Sinnbeziehungen zwischen Geschehnissen, Personen oder Dingen in der alten und der neuen Zeit der Heilsgeschichte derart, daß Typen des Alten Testaments als in Antitypen des Neuen Testaments gesteigert wiederkehrend und damit überwunden gefunden werden, daß Präfigurationen aus der alten Zeit, wie man auch sagt, daß Vorprägungen des Alten Testaments durch gesteigerte Ausprägungen im Neuen Testament als nach Gottes Heilswillen zu ihren Vollendungen geführt erscheinen.“ Dabei ist zu beachten, daß die „hier gemeinte Erfüllung [...] von der Erfüllung der Wortprophetie [...] entschieden abzuheben“ ist, da der „Typus und der Antitypus beide etwas Geschichtliches und Faktisches“ sind (ebda, 4).

⁸⁶ Ohly, 4.

⁸⁷ Zur allegorisierenden Auslegung bei Bucer, bes. zur Typologie s.: Müller, *Hermeutik*, bes. 100–106.211–222. Müllers Terminologie unterscheidet sich bzgl. der Typologie von dem hier geübten Sprachgebrauch und ist nicht immer glücklich (s.u. Anm. 89). Exemplarisch zu einer den Literalsinn betonenden, ‚judaisierenden‘ Exegese (s.u. S. 352f.): R. Gerald Hobbs: *Martin Bucer on Psalm 22: A Study in the application of rabbinic exegesis by a christian hebraist*, in: Olivier Fatio/Pierre Fraenkel (Hg.): *Histoire de l'exégèse au XVIe siècle. Textes du colloque international tenu a Genève en 1976*, Genf 1978, 144–163. August Lang: *Der Evangelienkommentar Martin Butzers und die*

Zum anderen „faßt“ er „die Kontinuität des Gottesvolkes so eng wie nur irgend möglich“, so daß bei „einer derartigen Zusammenschau der beiden Testamente [...] freilich von einem ‚Neuen‘ Bund im Grunde nicht mehr die Rede sein“ kann⁸⁸. Damit zusammenhängend verträgt sich, drittens, seine Hochschätzung des alttestamentlichen Gottesvolkes als Vorbild für die christliche Gemeinde⁸⁹, wie sie nicht zuletzt durch die ganze Argumentation der *Dialogi* hindurch deutlich wird, nicht mit einer Allegorisierung, die gerade diese Vorbildfunktion aufhebt.⁹⁰

Grundzüge seiner Theologie (Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 2,2), Leipzig 1900, ND Aalen 1972, 38, urteilte allerdings wohl etwas zu pauschal, wenn er meinte: „Wie schon hervorgehoben, ist er auch ein Feind alles Allegorisierens.“

⁸⁸ Müller, *Hermeneutik*, 201.204. Vgl. dazu Dens., 200–207. Willem van't Spijker: *De eenheid van Oud en Nieuw Verbond bij Martin Bucer*, in: *Wegen en gestalten in het Gereformeerd Protestantisme. Een bundel studies over de geschiedenis van het Gereformeerd Protestantisme aangeboden aan Prof. Dr. S. van der Linde bij zijn afscheid als gewoon hoogleraar aan de Rijksuniversiteit te Utrecht*, Amsterdam 1976, 47–60. Reventlow, 145–149.

⁸⁹ Bereits Lang, 41, bemerkte, daß die „theokratische Anschauung“ Bucers in seiner „Stellung zum alttestamentlichen Gesetze“ begründet sei. Müller, *Hermeneutik*, 212, bezeichnet diese exemplarische Bedeutung des atl. Gottesvolkes – m.E. recht unglücklich – als „historische Typologie“. Daß damit nicht das gemeint ist, was zumeist unter Typologie verstanden wird (hier spricht er von ‚Weissagungstypologie‘), zeigen seine Ausführungen: „Das Gottesvolk Alten und Neuen Testaments befindet sich jeweils in der gleichen Situation vor Gott; der neutestamentlichen Gemeinde ist deshalb in der Heiligen Schrift Alten Testaments in einer eindrucksvollen Weise ein Lehrbuch an die Hand gegeben, aus dem sie aufgrund der gedeuteten Geschichte des israelitischen Volkes sehen kann, wie Gott mit den Frommen und wie er mit den Gottlosen verfährt. M.a.W. das alttestamentliche Gottesvolk ist der Typus der neutestamentlichen Gemeinde, an dem Gottes Urteil und Handeln in einer paradigmatischen Weise sichtbar wird.“ (Ebda, Hervorhebung im Original). Mit diesen Ausführungen paraphrasiert er fast die einleitenden Bemerkungen Bucers zu seiner (posthum im Druck erschienenen) Auslegung des Richter-Buches: „VISVM est non inutile si explicarem libros historicos Sacrorum Bibliorum: ii enim cum doctrina, Sacra exempla habent, et vim excitandi nos, nostrosque animos. Ergo exordium faciemus à libro Iudicum. In Sacris autem historiis semper est facienda anagoge ad Christum, vt agnoscamus in his exemplis quae commemorantur, esse exemplum et typum nobis propositum: [...] Vnum hoc notemus, in hoc populo esse nobis propositum exemplum, vt idem à Deo expectamus per mediatorem Christum: bona quidem, si bona fecerimus: mala, si mala.“ (D. Martini Buceri in librum Iudicum Enarrationes, in: Ders.: *Psalmorum libri quinque ad Hebraicam veritatem traducti*, ... Genf [Robertus Stephanus] 1554, S. 473–522, 473). Vgl. dazu zusammenfassend Reventlow, 149–160.

⁹⁰ Möglicherweise muß auch noch ein vierter Grund ins Auge gefaßt werden. Roussel, *Martin Bucer*, 159–160, hebt Bucers Benutzung der antiken Rhetorik in der Exegese hervor; ähnlich: Ders. in: Guy Bedouelle/Bernard Roussel (Hg.): *Le temps de la Réforme et la Bible (Bible de tous les temps 5)*, Paris 1989, 220, für die „*école rhénane*“ der Exegese des 16. Jhs.: „La rhétorique et la dialectique ‚classiques‘ sont des outils utiles, sans plus.“ Nach Hobbs, *Bucer und die Bibel*, 31, benutzte er Cicero und Quintilian. Es wäre daher denkbar, daß er den Begriff *figura* im Sinne der antiken Rhetorik verstand. Im Gegensatz zum spezifisch christlichen Gebrauch des Wortes, in dem es dem

V.

Die im letzten Abschnitt dargestellten Unterschiede der exegetischen Methoden beider Kontrahenten waren weit entfernt davon, ein rein akademisches Problem zu sein. Die unterschiedlichen Exegesen implizieren bereits verschiedene Bewertungen des Alten Testaments im Christentum, die sich unmittelbar auf das jeweilige Obrigkeitsverständnis der beiden Autoren auswirken. Damit kommen wir zum Kernpunkt der Untersuchung.

Wie wir sahen, steht Martin Bucers Betonung des Literalsinns der allegorischen Auslegung Sebastian Francks diametral gegenüber. Da beide Theologen die aus ihren Exegesen gewonnenen Einsichten konsequent auf ihre zeitgenössische Situation beziehen, schlägt dieser Gegensatz auf die christliche Lebensführung oder doch zumindest auf das Ideal, welches man von ihr zeichnet, durch. Mit alttestamentlicher Strenge fordert Bucer, ein Vorgehen der Obrigkeit gegen diejenigen, die die Ausübung des wahren Gottesdienstes verhindern. In den *Dialogi* hatte sein *alter ego* Fridlieb, ausgehend von Bibelstellen wie Dtn 13, argumentiert, was bereits für das alte Gottesvolk gegolten habe, müsse um so mehr für das neue gelten. Diese Argumentation *a minori*⁹¹ kann sein Gesprächspartner Sinnprecht (vorerst jedenfalls) nicht akzeptieren:

„Lieber Fridlieb, sag mir doch, ists dein ernst, das du Christlich achttest, das unsere oberen in der straff der falschen leer und Gotesdienst sich der strenge hielten, die Mose gebeütet?“⁹²

Die Antwort setzt wohl nicht nur den Fragesteller in Erstaunen: „Ja, ich entlich.“⁹³ Und ein Stück weiter äußert Fridlieb gar die Hoffnung, daß „unsere Christlichen oberen mit irem eyfer und ernst dem gesatz Mose vil näher kommen“ werden, „dann bey den alten ye geschehen ist“⁹⁴. Bucer macht zwar einige Einschränkungen und Kautelen⁹⁵, doch da er in der Re-

Begriff *typus* entspricht, versteht Quintilian, der einflußreichste Theoretiker der antiken Rhetorik, unter *figura* „jede Formung der Rede, die vom gewöhnlichen und nächstliegenden Gebrauch abweicht“ (Auerbach, 448, ebda, 447–449, eine knappe Zusammenfassung von Quintilians Position). Auerbach, 436–464, hat diesen Bruch in der Wortgeschichte zwischen heidnischer Antike und christlichen Autoren gut verdeutlicht. Mit dem antiken Begriff hätte Bucer zu Recht die Position Sinnprechts/Francks zurückweisen können. Allerdings spielt nach Müller, Hermeneutik, 103, „die Erörterung spezieller Fragen der Rhetorik für Bucers Hermeneutik keine Rolle“.

⁹¹ Fridlieb beruft sich auf diese scholastische Argumentationsfigur explizit zwar nur bei der Anführung von Belegstellen aus der heidnischen Antike, um Sinnprechts Einwurf, hier sei *a contrario* zu argumentieren, vom Tisch zu wischen (*Dialogi*, 114, 5–17), seine Beweisführung läuft aber beim AT genauso, wie zu zeigen sein wird. Zu diesen scholastischen Termini s. ebda, Anm. 415.

⁹² *Dialogi*, 138, 18–20.

⁹³ *Dialogi*, 138, 21.

⁹⁴ *Dialogi*, 139, 33–34.

⁹⁵ Z.B.: *Dialogi*, 131, 13–25; 139, 3–7; 141, 33–36.

ligion das höchste Gut und somit in ihrem Schutz und ihrer Pflege die vornehmste Aufgabe der Obrigkeit sieht⁹⁶, kann er fragen:

„Derohalb, wa bey uns ain gleiche oberkait ist als dann die König haben und es fiele ain Statt, so under solcher oberkait wäre, vom waren Gottesdienst ab, richtet ainen falschen an und wolte sich von solchem gotlosen fürhaben nit abwenden lassen, warumb solte ain Christlicher König oder andere gemaine landsregenten nicht wider ain soliche Statt ziehen und sy so vil ernstlicher straffen, dann man die eüssere auffrûr straffet, so vil solch öffentlich abfallen und aufrûren in Gottesdienst verderblicher ist dann in anderen eüsseren dingen?“⁹⁷

Man kann Sebastian Franck zwar eine falsche konfessionelle Einordnung Martin Bucers, aber kaum Übertreibung vorwerfen, wenn er dessen Position in dieser Frage so zusammenfaßt:

„Vnd meynet diser new Euangelist, der ein blütigen friede, Christum vnd Euangelium verkündet, wann ein Fürst auß Christenlichem eyfer ein Statt, so vonn dem glauben (das ist von der Römischen kirchen) abfiel, überzûhe vnd sein schwert auff sein hüfft gürtet vnd diese Statt bekrieket, wie Got Deut. xij. anzeiget, der würde ohne zweyffel ein kron im Himmel verdienen, vnd Gott ein treffenlich wolgefallen darab haben [...]“⁹⁸

Hier setzt die Kritik an, die nicht nur – im Unterschied zur Kritik an Luther (s.o. S. 349) – eine Gegenposition zu formulieren weiß, die den Kern der Auseinandersetzung trifft, sondern auch über das vierte Kapitel hinaus das ganze *Kriegbüchlin* durchzieht (s.o. Anm. 77)⁹⁹. Die allegorisierende Exege-

⁹⁶ Religion als vornehmste Aufgabe der Obrigkeit: z.B. *Dialogi*, 114, 20–27; 125, 34–38.

⁹⁷ *Dialogi*, 121, 14–20.

⁹⁸ *Kriegbüchlin*, 131^r. Müller, *Krieg-Büchlin*, 44, erklärt den falschen Hinweis auf den Abfall vom Katholizismus mit Francks Verschleierungsabsicht. Eilert, 207, sieht darin eine Diskreditierung von Bucers Theologie. Tatsächlich wird in den *Dialogi* der Kampf gegen Städte, die katholisch geblieben sind, diskutiert (Ebda, 121, 9–25). Eine ähnliche Verdrehung, die sich Franck in seiner *Chronik*, *Ketzerchronik*, 209^v, beim Referat von Augustins Stellung zum Zwang gegen Ketzer zuschulden kommen läßt, wirft ihm Bucer in den *Dialogi* (134, 20 – 135, 5; vgl. dazu: de Kroon, *Bucerus Interpres*) vor. Es stellt sich die Frage, ob hier Absicht oder vielleicht nur (für die Zeit kaum erstaunlich) unsaubere Arbeit vorliegt. Denkbar wäre auch, daß Franck Bucer hier den Spiegel vorhält. Eine Schwachstelle in dessen/Fridliebs Argumentation ist der Punkt, daß als gesichert und konsensfähig vorausgesetzt wird, was als gut und was als schlecht (im Gottesdienst etc.) zu bewerten sei. Bei den drei Gesprächspartnern, welche divergierenden Positionen sie im einzelnen gegeneinander auch immer einnehmen mögen, besteht hier weitestgehend Einigkeit: Der Papismus ist schlecht und blasphemisch. In gewisser Weise bildet diese fraglos akzeptierte Voraussetzung die Grundlage für den ganzen Gedankengang der *Dialogi*. Diese Sicherheit fehlt Franck, wie sein Vorwort zur *Ketzerchronik*, 81^v–84^v, zeigt. So kann er gedanklich den Spieß umdrehen: würden die Altgläubigen ebenso argumentieren wie Bucer es tut, dürften und müßten sie protestantische Städte, also etwa Straßburg, mit Stumpf und Stiel ausrotten.

⁹⁹ Wenn Müller, *Krieg-Büchlin*, 46–47 urteilt: „Obwohl sich Franck also hier, wie sehr häufig in seiner *Friedensschrift*, eigentlich im ‚Gespräch‘ mit Luther befindet, verquickt sich dieses doch mit der oben erwähnten grundsätzlichen Polemik gegen Bucer.“, und Weigelt, *Luther*, 88, ihn nicht nur zustimmend zitiert, sondern noch (ebda,

se Sebastian Francks betont, im Gegensatz zu Bucer¹⁰⁰, stark die Zäsur, die die Inkarnation und Verkündigung Christi für die Auslegung des Alten Testaments bedeutet:

„Du müßtest lang warten, biß dir Got im newen Testament wie jenen im alten, figurlichen, hingelegten, außgenützten Testament ein Propheten vnd sein wort schicken werd, wie wo, wann vnd mit wem du leiblich kriegten solt. [...] Das gantz gesatz Mosi ist versetzt in geyst vnd eyngikeyt, also auch die krieg wie das reich vnd priesterthumb Israels in geyst verhept, das es yetz alles auff ein neue weiß angericht, geschicht vnd erfüllt wirdt, nemlich im geyst vnd nimmer leiblich im fleysch wie im alten. die figur hat ein ennde, die warheit, so der heylig Geist ist, ist angangen. Also wirt das gantz gesatz Mosi jetz erfult, das kein tittel daruon felt.“¹⁰¹

Ein Christ kann nicht mehr, wie dies der Straßburger tut, *a minori*, sondern nur noch *a contrario*¹⁰² mit dem Alten Testament argumentieren:

„Darumb volget viel mer das widerspil mit Israel durch auß, alls Israel hat kriegt im altem Testament, darumb kriegten wir inn dem newenn nit. dann weyl das ganntz priesterthumb ist aufgehebt, so muß auch das gantz gesatz vnnnd Reych Israels auffgehebt vnd in geyst vbersetzt sein. Also das vom alten in das new Testament kein consequentz, sonder vil mehr daz widerspil, ein Antithesis, volgt: das ist dort, darumb da nit, vnnnd nitt: darumb da auch.“¹⁰³

Diesen Gegensatz findet er beispielhaft in einer Erzählung aus dem Lukas-evangelium (Lk 9,51–56) zum Ausdruck gebracht, die nicht nur das *Kriegsbüchlin* anführt, sondern die bereits Martin Bucer dem Sinnprecht in den Mund legt¹⁰⁴: Jesus läßt nicht, wie seine Jünger von ihm erwarten, Feuer

90) verallgemeinert: „Wie Gerhard Müller mit Recht bemerkt hat, stellt Francks Friedensschrift über weite Strecken ein ‚Gespräch‘ mit Luther dar“, schließlich im folgenden auch noch suggeriert, die Heranziehung Bucers habe lediglich zur „Mystifikation“ und Unkenntlichmachung des Wittenbergers gedient, kann man fragen, ob die Verhältnisse nicht eigentlich umgekehrt liegen – zumal mit Blick auf die doch eher magere Beute, die Weigelt bei der Suche nach der Luther-Rezeption im *Kriegsbüchlin* zusammengetragen hat.

¹⁰⁰ Dieser stellt in den *Dialogi*, 122, 6–8, die lediglich rhetorisch gemeinte Frage: „Ist nun aber der Gott, der den ernst durch den Mose erforderet hat, nit noch Got und noch seines sinnes wie von altem?“ Vgl. dagegen Francks Sicht o. S. 342–344.

¹⁰¹ *Kriegbüchlin*, 112^v–113^r.

¹⁰² Diesen Begriff übernehmen wir aus Bucers *Dialogi* (114,9), um den Gegensatz der beiden Kontrahenten deutlicher herauszustellen. Daß Franck auf diese Weise argumentiert, auch wenn er den Fachbegriff (dazu o. Anm. 91) nicht benutzt, macht das folgende Zitat wohl hinreichend deutlich.

¹⁰³ *Kriegbüchlin*, 175^v–176^r.

¹⁰⁴ „Sinnp: Wissent ir aber nit, lieben brüder, wie der Herr Jesus seine junger betrawete, Da sy wolten sagen, daß das feür vom hymel fallen solte und die Samariter verbrennen, die sy nitt hatten beherbergen wöllen, wie der Helias gethon hatte den dieneren des Königs Achabs, die in fahen solten? Sprach da nit der Herr zû den zornigen jungeren: Wissent ir nitt, welches gaysts kinder ir seind? Des menschen Sun ist nit kommen, der menschen seelen zû verderben, sonder zû erhalten.“ Fridlieb/Bucer läßt sich nicht dazu bewegen, hier einen Unterschied zwischen AT und NT zuzugeben, sondern versucht, den Gegensatz wegzuinterprieren: „Frid: Ach Sinnprecht, das ware gar ain unzeytger eyfer der junger, da sy wolten ain gantzen Marck verbrennen darumb, das

vom Himmel auf das Dorf der ungastlichen Samariter fallen, sondern weist dieses Ansinnen scharf von sich:

„[...] weyl die andacht vnnd der kriegierisch geyst Mosi ist auffgehoben vnd in Christo in etyel fried verwendet. der will nicht, daß das fewr von dem himmel steig (wie die Apostel auff Judisch vnd Elijsch munier eyferten) vnnd die Gottlosen Heyden, seine feindt, verbrenne, sonder sagt, er sey nit kommen yemandt zů verderben, sonder yedermann zů erleuchtenn, helffen, verzeihen vnd sãlig zů machen, Luce ix. xix.“¹⁰⁵

Der Bezug zum Alten Testament wird durch einen Zusatz zu Lk 9,54 geschaffen: „Als die Jünger Jakobus und Johannes das sahen, sagten sie: Herr, sollen wir befehlen, daß Feuer vom Himmel fällt und sie vernichtet?“, der sich in den modernen Ausgaben in der Regel nicht mehr findet, aber in dem von Franck benutzten Bibeltext gestanden haben dürfte: „... wie auch Elias getan hat“ (vgl. 2Kön 1,9–12). Zusammen mit einem weiteren Zusatz zu Lk 9,55: „... und sprach: Ihr wißt nicht, welches Geistes ihr seid, denn der Sohn des Menschen ist nicht gekommen, Menschenleben zu verderben, sondern zu retten“, wird so der Gegensatz zum Alten Bund beschworen.¹⁰⁶

man inen da hat herberg abgeschlagen. Elias handel war weyt ain ander ding, nãmlich ain wunderwerck, dadurch der abgötisch König Achab und seine abgötische diener solten gerochen und damit ain zeichen gegeben werden des waren glaubens und Gottesdienstes, den der frumm Helias verthãdinget.“ (beide Zitate: *Dialogi*, 118, 10–20).

¹⁰⁵ Kriegbüchlin, 185^v. Die Ähnlichkeit mit dem in der vorangehenden Anm. zitierten Passus ist in der Tat frappierend. Man möchte annehmen, Bucer habe seine Formulierung aus einer früheren Schrift Francks entnommen, oder Franck habe die Stelle seinerseits aus den *Dialogi* entlehnt. Allerdings scheint die Argumentation mit dieser Bibelstelle recht beliebt gewesen zu sein. Bucer hatte bereits ganz ähnlich gegen Anton Engelbrecht (Bucers Widerlegung des Berichtes von Engelbrecht [Nach dem 18. Dezember 1533], ed. Marijn de Kroon, in: BDS 5, 432–501, 468,3–10) und gegen Clemens Ziegler (Contra Ziegleri hospitis male grati Libellum famosum quem inscripsit SYNODVS Martini Buceri Scholia, ed. Marijn de Kroon, in: BDS 5, 512–526, 518,18–519,2) argumentieren müssen.

¹⁰⁶ Diese Anspielung auf Lk 9,54–55 mit den Zusätzen läßt Schlüsse auf den von Franck benutzten Bibeltext (jedenfalls für das NT) zu. Die Zusätze finden sich nicht in der Vulgata, aber im griechischen NT und der lateinischen Neuübersetzung des Erasmus (Ders.: *Novum Testamentum*, ed. Johannes Clericus [=Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia 6], Leiden 1705, ND Hildesheim 1962, 272A). Von dort dürften sie in Luthers Übersetzung gekommen sein (Ders.: *Das Neue Testament Deutzsch*, in: WA DB 6, 256). Müller, Krieg-Büchlin, 313, Anm. 577, nimmt an, daß Franck die Bibelzitate nach der Vulgata selbst übersetzt hat. Dafür spricht das mehrmalige Auftauchen lat. Bibelzitate im deutschen Text. Unsere Beobachtung und der Umstand, daß Franck sich im Kriegbüchlin, 175^v, ausdrücklich auf die *Annotationes* des Erasmus (in seiner Ausgabe des NT) bezieht, sprechen dafür, daß er für das NT dessen modernere lateinische Fassung benutzt hat. In seinen Paraphrasen, 373CD, legt Erasmus die Stelle ganz ähnlich wie Franck aus: „Jesus autem [...] dicens: Nolite vobis Eliae factum in exemplum vocare. Ille spiritu ductus, ejus temporis perdidit impios. Vos autem nondum intelligitis, cuius spiritus vos esse oporteat. Mansuetior est Euangelicus ille spiritus. Erit olim vindictae tempus, interim Filius hominis venit, non ut perdat animas, sed ut servet.“ (Paraphrase zu Lk 9,55–56). Ein Problem stellt die Anführung von Lk 19 am Ende des aus dem Kriegbüchlin zitierten Passus dar. Gemeint ist jedenfalls Lk 19,10, ein Vers, der dem

Wir hatten die Bibelexegese des *Kriegbüchlin* als traditionell bezeichnet. Weniger traditionell ist die Konsequenz, mit der die durch sie gewonnenen Einsichten in die christliche Ethik übernommen werden. Wie wir gesehen haben, hatte das *Decretum Gratiani* im ersten *capitulum* der ersten *quaestio* der *causa* die allegorisierende Erklärung der Kriege Israels angeführt (s.o. Anm. 78). Verfolgen wir das Für und Wider der Autoritäten in dieser *causa* weiter, stellen wir fest, daß bereits die zweite *quaestio* mit einem Zitat beendet wird, das den Krieg des Gottesvolkes für gerecht erklärt¹⁰⁷.

Das *Kriegbüchlin* hat im fünften Kapitel anhand der Kämpfe Israels die Frage nach dem gerechten Krieg zu beantworten gesucht. In zwei Punkten unterscheidet sich seine Antwort jedoch von der des Kirchenrechts: Zum einen hat Franck nicht nur die Meßlatte so hoch gehängt, daß, wie er selbst betont (s.o. Anm. 25), kein zeitgenössischer Krieg *de facto* diesen Ansprüchen genügen kann, sondern er hat auch die Auswahlkriterien eng an die einmalige Situation Israels unter Gottes Führung gebunden, nicht an das *ius humanae societatis*. Zum anderen führt er die durch das ganze Kapitel angestellten Überlegungen schließlich *ad absurdum*, indem er auf den ganz anderen Geist des Neuen Testaments verweist: Die gerade untersuchte Argumentation mit Lk 9,54-55 bildet den Schluß seiner Ausführungen zum gerechten Krieg.

In einer weiteren Hinsicht erweist sich das Werk als ungewöhnlich konsequent. Erasmus folgend fragt sich Sebastian Franck, warum zwar die jüdischen Kultgesetze, Speiseverbote, die Vielehe und anderes allegorisch gedeutet werden, die Kriege der Juden jedoch im buchstäblichen Verstand als Rechtfertigung des Kriegführens von Christen herhalten müßten:

„[...] ist kriegten den Juden noch recht, so ist auch viel weyber haben, den scheydtbrieff geben auch recht. dann probieret daz alt Testament eins, so probiert es das ander auch. mit der weiß wöllen wir das ganntz Aaronisch priesterthumb, das reich Israhel vnnnd das gantz Gesetz Mosi wider auffrichten [...]“¹⁰⁸

Hier zeigt sich ein christozentrischer Ernst und eine Konsequenz in der Argumentation, die Christi Lehre und Leben als einzige Richtschnur für den Gläubigen gelten lassen. Im krassen Gegensatz zu Bucer, der seine Argumente nicht nur aus dem Alten Testament, sondern auch aus der heidnischen Antike und dem römischen Recht holt¹⁰⁹, steht bei Franck ein *solus Christus*, wenn es um den Maßstab christlicher Ethik geht:

Zusatz zu 9,55 recht ähnlich ist. Vielleicht führt Franck ihn nur als Parallelstelle an, um möglicherweise die von Erasmus in seinen textkritischen *Annotationes* zum NT (ebda, 271D) erwähnte unsichere Bezeugung des Zusatzes zu V 55 auszugleichen (Erasmus selbst spricht ebda eine evtl. Übernahme von Mt 18,11 an).

¹⁰⁷ *Decretum Gratiani*, C.23 q.2 c.3; Friedberg 1, 895: „Notandum sane est, quemadmodum iusta bella gerebantur a filiis Israel contra Amorreos. Innoxius enim transitus negabatur, qui iure humanae societatis equissimo patere debebat.“

¹⁰⁸ *Kriegbüchlin*, 90^v. Vgl. Erasmus, *Dulce bellum inexpertis*, 963B.

¹⁰⁹ Zur Antike: *Dialogi*, 113–114. Zum römischen Recht: z.B. ebda, 107, 10–14. Vgl. auch ebda, 67–68. Zur Offenheit Bucers gegenüber der heidnischen Antike s. Reventlow, 143–144.

„Sprichst du: die Keyserlich recht lassen krieg als nötig vnd dapfer dinng zû, gewalt mit gewalt zûuertreiben. Antwort: man fragt hie nit was weltlich recht, sonder waz Christus zû laß. [...] man gibt auch hie nit auff Mosen mit seinem kriegerischen gesatz, sonder fraget, wie man hie mit Christo ins felde ziehen vnd kriegen wöll.“¹¹⁰

Die Antwort des *Kriegbüchlin* ist einfach: Mit Christus kann man nicht kriegführen.

VI.

Alle, denen noch nicht aufgegangen ist, daß und wie der neue Geist Christi weht, eifern noch nach ‚jüdischer Manier‘ mit alttestamentlicher Schärfe und folgen dem Gesetz. Sebastian Franck bezeichnet sie als Ebioniten¹¹¹, eine Ketzerei, für die er ausnahmsweise überhaupt keine Sympathie aufzubringen vermag:

„Paulus weißt nicht auff Mosem vnd sagt: kriegen, sigen etc., wie inn Mose fürgeschrieben, Ja er sagt frey, Gal. v., wo wir Mosem in einem stück annemen vnd zûlassen, so seien wir des gantzen gesatzes gefangner, vnd ermanet vns so hoch in der freiheytt des Geystes [...] zû bestehen, das wir vnseren nack nümmer vnnder das Gesatz geben, welche Ebionis ketzerey die aller ältest ist vnd biß auff dise stundt nie vom plan kommen [...] Niemandt kan sich vor dieser ketzerey vnnd Teuffel genügsam hütten, [...] Wie zû vnsern zeitten auch auff der ban vmbgehet, das die Christen redtlich mit Mosi geleychet werden, vnnd schon vor der thür gewesen, daz man auß vermög der geschriff die Gotlosen sol zû todt schlagen, ya bei der seel seligkeyt den erdtboden seubern, [...]“¹¹²

Franck beschließt diesen Gedankengang mit der Bemerkung: „da wolte der Teuffel mit Mosi hin, das die welte in Gottes namen voller mordt, krieg vnd blüt würde. Gott wölle jhm stewren. Amen“¹¹³. Es kann kein Zweifel bestehen, daß Sebastian Franck den Straßburger unter jene „etliche Ebioniter“ (s.o. S. 341) zählte, die die Jugend in den Krieg trieben. Das *Kriegbüchlin* bezeichnet ihn daher nicht nur als „new Euangelist, der ein blütigen friede, Christum vnd Euangelium“ verkünde (s.o. S. 348), sondern auch als „diener“ und „Euangelisten“ des „gewapneten Mosi“¹¹⁴.

Man wird sagen müssen, daß diese metaphorische Beschreibung Martin Bucers – im Horizont der damaligen Theologie – gleich in dreifacher Hinsicht ihre Berechtigung hatte. Zum einen galten diejenigen, die, wie er, zu sehr am tötenden Buchstaben (2Kor 3,6) des Gesetzes hingen, indem sie in der Exegese des Alten Testaments den Literalsinn massiv in den Vorder-

¹¹⁰ *Kriegbüchlin*, 88^v-89^r.

¹¹¹ Zu den Ebioniten s.: Georg Strecker: Ebioniten, in: RAC 4, 487–500. Franck charakterisiert sie in seiner *Chronik* folgendermaßen: „ANno. lxxxiiij. vnder Domiciano dem keyser vnd Cleto dem Bapst lert Ebion, Paulus wer ein abtrinniger vom gesatz, Christus wer alleyn gerechter, volkommner mensch. Dise hielten das gesatz vnnd beschneidung noch.“ (Ebda, *Ketzerchronik*, 143^r).

¹¹² *Kriegbüchlin*, 181^v-182^r.

¹¹³ *Kriegbüchlin*, 182^r.

¹¹⁴ *Kriegbüchlin*, 131^r.

grund stellten und der allegorisierenden Bibelauslegung betont skeptisch gegenüberstanden, als ‚judaisierend‘.¹¹⁵ „Legunt itaque, et non intellegunt Christum“ – so hatte schon Augustins Verdikt über die Juden gelautet, die in ihrer Heiligen Schrift die doch unübersehbaren Hinweise auf Jesus Christus übersahen¹¹⁶. Die christliche Theologie war ihm – bis auf die wenigen ‚Judaisierenden‘ – darin gefolgt, und auch Franck hätte seine Kritik an Bucer gut unter diesem Schlagwort subsumieren können.

Zum anderen hatte Erasmus von Rotterdam, bewundertes Vorbild und eine der Hauptquellen für Sebastian Franck und sein *Kriegbüchlin des Friedes*, all jene (und besonders die Bettelmönche) als die neuen ‚Juden‘ denunziert, die, statt dem schlichten Vorbild Jesu durch einen zur ethischen Vervollkommnung führenden Lebenswandel zu folgen, ein ‚neues Gesetz‘ befolgten mit Fasten, Nachtwachen, Psalmensingen und dergleichen mehr¹¹⁷. Überhaupt alle auf äußere Formen und institutionalisierte Frömmigkeit bedachte Religionsausübung, die es (so wird ihr jedenfalls unterstellt) an innerer Teilnahme fehlen läßt, fällt bei Erasmus wie bei Franck¹¹⁸ unter dieses Verdikt. Äußerer Zwang in Fragen der Religion ist ihnen synonym mit alttestamentlicher Gesetzlichkeit¹¹⁹. Gegen diese Position kämpfen das zweite bis fünfte Gespräch der *Dialogi*. Zwar konnte man Bucer kaum vorwerfen, zu den Formen mittelalterlicher monastischer Frömmigkeit zurückkehren zu wollen, aber – schlimmer noch – er wollte das alte Gesetz, von dem doch das *Kriegbüchlin* nicht müde wurde zu betonen, daß es (jedenfalls dem Buchstaben nach) abgetan sei, angewendet wissen.

Sebastian Franck sieht – drittens – ‚jüdische Manier‘ gerade da gegeben, wo der Straßburger Reformator wie der „rauhe Mose“¹²⁰ das Gesetz mit al-

¹¹⁵ Hobbs, Psalm 22, 144–145. Selbst Erasmus meinte noch warnen zu müssen: „[...] aut ne renescentibus Hebraeorum literis, Judaismus meditetur per occasionem reviviscere: qua peste nihil adversius nihilque infensius inveniri potest doctrinae Christi“ (An Wolfgang Capito, 26. Febr. 1516/17, in: *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, ed. P. S. Allen, 2, Oxford 1910, Nr. 541, 487–492, 491, 137–139). Vgl. Hobbs, ebda.

¹¹⁶ In Ps LXIV,6, ed. E. Dekkers/J. Fraipont; CChr.SL 39, 829, 78. Zu dieser und zahlreichen ähnlichen Stellen bei Augustin: Bernhard Blumenkranz: *Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten* (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 25), Basel 1946, ND Paris 1973, 163–164.178.

¹¹⁷ Erasmus von Rotterdam: *Moriae Encomium id est stultitiae laus*, ed. Clarence H. Miller, in: *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami* IV,3, Amsterdam-Oxford 1979, 162, 569–571.

¹¹⁸ Wie Erasmus lehnt Franck den Einsatz von Krieg und Zwangsmitteln gegen die Türken ab. Bekehrte man die Türken mit Zwang, so argumentiert er, wäre ihr Christentum nur äußerer Schein, aus Angst vor Repressionen gewahrt, und es käme soweit, „das man weder liebet noch glaubet, vnd wirt auß dem Christenthumb ein Judenthumb gemacht“ (*Kriegbüchlin*, 99^v).

¹¹⁹ Hier benutzt Franck auch in anderen Zusammenhängen, nämlich im Blick auf die geistlichen Ritterorden, die Metaphorik des ‚gewappneten Moses‘: „Wo, sprich ich, kommet dieser blüt orden in das new Testament mit seinem Mosaischen schwerdt?“ (*Kriegbüchlin*, 124^v).

¹²⁰ Diese Formulierung legt Bucer Sinnprecht in den Mund (*Dialogi*, 131, 1–2).

ler Strenge seinem Buchstaben statt seinem Geist folgend zur Aufrichtung des wahren und zur Abstellung des abergläubischen und blasphemischen Gottesdienstes anwenden will.¹²¹

Das *Kriegbüchlin des Friedes* zeigt das Obrigkeitsverständnis Martin Bucers im Spiegel eines seiner zeitgenössischen Gegner. Dieser Spiegel gibt das Bild verzerrt wieder, weil er nur die dunkle, zu Intoleranz und Zwang tendierende Seite dieses Denkens sichtbar macht. Trotzdem kann nicht die Rede davon sein, daß der Straßburger Reformator in ihm nicht mehr zu erkennen sei. Gerade Marijn de Kroon hat auf die Probleme und Aporien, die Bucers Argumentation in den *Dialogi* aufwirft, aufmerksam gemacht¹²². Martin Bucer war nicht nur der konziliant argumentierende und Versöhnung stiftende Fridlieb, als den er sich in den *Dialogi* porträtierte, sondern auch – um mit Sebastian Franck zu reden – der Evangelist des gewappneten Moses.¹²³

¹²¹ Es mag überzogen sein, wenn Friedrich Niewöhner: Warum übersetzte Sebastian Franck Moses Ben Jacob aus Coucy? in: Müller (Hg.), Franck, 273–292, 291–292, aus dem „Beschluß“ von Francks *Sechshundert Dreyzehen Gebot und Verpot der Juden* (1537) schließt, Sebastian Franck habe sich für „den neuen Origenes“ (ebda, 291; Hervorhebung im Original), gehalten. Die Berufung des Donauwörthers auf den Alexandriner als Meister der Allegorese ist jedoch gerade an diesem Ort programmatisch.

¹²² Studien, 24–36, bes. 32–36.

¹²³ Abschließend sei darauf hingewiesen, daß der Streit zwischen Martin Bucer und Sebastian Franck um die Geltung des mosaischen Gesetzes nicht isoliert im 16. Jh. dasteht, wie Joseph Lecler: *Littéralisme biblique et typologie au XVI^e siècle. L'Ancien Testament dans les controverses protestantes sur la liberté religieuse*, in: *Recherches de science religieuse* 41 (1953), 76–95, zeigt. Mit Blick auf die Argumentation mit der Schärfe des atl. Gesetzes spricht Lecler, 77, von einer „renaissance de la Loi mosaïque“.