ZEITSCHRIFT FÜR HISTORISCHE FORSCHUNG

Beiheft 51

Gottlosigkeit und Eigensinn

Religiöse Devianz im konfessionellen Zeitalter

Duncker & Humblot · Berlin

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Gottlosigkeit und Eigensinn

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ZEITSCHRIFT FÜR HISTORISCHE FORSCHUNG

Vierteljahresschrift zur Erforschung des Spätmittelalters u. der frühen Neuzeit

Herausgegeben von

Nikolas Jaspert, Johannes Kunisch †, Klaus Luig, Peter Moraw †,
Peter Oestmann, Heinz Schilling, Bernd Schneidmüller,
Barbara Stollberg-Rilinger

Beiheft 51

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Gottlosigkeit und Eigensinn

Religiöse Devianz im konfessionellen Zeitalter

Herausgegeben von

Eric Piltz
Gerd Schwerhoff

Duncker & Humblot · Berlin

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, für sämtliche Beiträge vorbehalten
© 2015 Duncker & Humblot GmbH, Berlin
Druck: BGZ Druckzentrum GmbH, Berlin
Printed in Germany

ISSN 0931-5268
ISBN 978-3-428-14481-5 (Print)
ISBN 978-3-428-54481-3 (E-Book)
ISBN 978-3-428-84481-4 (Print & E-Book)

Gedruckt auf alterungsbeständigem (säurefreiem) Papier entsprechend ISO 9706 ♾

Internet: http://www.duncker-humblot.de

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Vorwort

Der vorliegende Band basiert im Wesentlichen auf den Vorträgen der Tagung „Religiöse Devianz. Praktiken und Diskurse im konfessionellen Zeitalter“, die vom 8. bis zum 10. März 2012 in Dresden veranstaltet wurde. Konzipiert wurde diese Zusammenkunft vom Teilprojekt „Gottlosigkeit und Eigensinn. Religiöse Devianz in der Frühen Neuzeit“ des Sonderforschungsbereiches 804 „Transzendenz und Gemeinsinn“ (Leitung: Gerd Schwerhoff; Mitarbeiter: Tim Deubel, Alexander Kästner, Eric Piltz, Annette Scherer). Komplementär zur Tagung und zum vorliegenden Band, wo vor allem auswärtige Referent(inn)en ihre Forschungen und Gedanken unter dem konzeptionellen Dach des Teilprojektes zur Diskussion stellten, erarbeiteten die Mitarbeiter(innen) des Teilprojektes erste Ergebnisse, die bereits vor einiger Zeit in einer gemeinsamen Veröffentlichung zusammengeführt wurden (Göttlicher Zorn und menschliches Maß. Religiöse Abweichung in frühneuzeitlichen Stadtgesellschaften, hrsg. v. A. Kästner und G. Schwerhoff, Konstanz 2013). Beide Bände bieten u. E. ein gutes Fundament, um darauf weitere Forschungen zu gründen. Im Rahmen des Teilprojektes wird das leider nicht mehr realisiert werden können, nachdem die Gesamtförderung des SFB 804 trotz positiver Gutachterempfehlung am 30. Juni 2014 ausgelaufen ist.

Der Dank der Herausgeber gilt allen Teilnehmer(innen) der Tagung, auch jenen, deren Kommentare und Beiträge nicht in diesem Band dokumentiert sind, die aber damit die Diskussion und durchaus auch manche Gedanken in der Einleitung inspiriert haben: Cristina Andenna, Joachim Eibach, Birgit Emich, Kaspar von Greyerz, Thomas Hase und Wolfgang Kaiser. Hans Vorländer, der Sprecher des SFB 804, gab uns seinerzeit die Ehre, die Tagung zu eröffnen. Manja Quakatz gebührt unser Dank für die Erstellung eines Tagungsberichtes (http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=4193).

Das vorliegende Buch wäre nicht entstanden ohne die gewissenhafte Unterstützung in Lektorat und technischer Fertigung durch Sebastian Frenzel, Franziska Neumann, Anja Schumann und Benjamin Seebröker – herzlichen Dank! Und nicht zuletzt möchten wir uns herzlich bei den Herausgebern, namentlich bei Barbara Stollberg-Rilinger, für die Aufnahme in die Reihe der Beihefte der ZHF bedanken!

Dresden, im Mai 2015

Eric Piltz
Gerd Schwerhoff

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Inhalt

I. Einleitende Überlegungen

Eric Piltz / Gerd Schwerhoff
Religiöse Devianz im konfessionellen Zeitalter – Dimensionen eines Forschungsfeldes 9

Harald Maihold
„das aus grosser barmhertzickeyt mus unbarmhertzig seyn" – Legitimation und Grenzen der Gottesstrafe in der theokratischen Strafrechtslehre des 16. und 17. Jahrhunderts 51

II. Predigt und Polemik

Andreas Holzem
Wie *falsch Luthers vnnd seines anhangs Meynung sei …* Devianzproduktion in der katholischen Predigt über Martin Luther 83

Marina Münkler
Legende / Lügende. Die protestantische Polemik gegen die katholische Legende und Luthers *Lügend von St. Johanne Chrysostomo* 121

Annemarie Hagmayer
Calvinismus als Etikett. Zuschreibungspraktiken in Leichenpredigten auf sächsische landesherrliche Beamte und Kurfürst Christian I. von Sachsen (1589–1613) 149

III. Deliktfelder

Gerd Schwerhoff
Böse Hexen und fahrlässige Flucher: Frühneuzeitliche Gottlosigkeiten im Vergleich 187

Francisca Loetz
Probleme mit der Sünde: Sexualdelikte im Europa der Frühen Neuzeit 207

Johannes Dillinger
Attentate und Aufstände. Zur religiösen Bedeutung politischer Kriminalität in der Frühen Neuzeit 237

Sebastian Schmidt
Armut als religiöse Devianz in der Frühen Neuzeit 259

Alexander Kästner
Wer ist der Täter – wer ist das Opfer? Zur Konstruktion des Verbrechens ‚Selbstmord' in juristischen und theologischen Texten des 16. und 17. Jahrhunderts 279

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

IV. Gruppenbezogene Devianz

Astrid von Schlachta
Erzählungen von Devianz. Die *wiedertauffer* zwischen interner Absonderung und äußerer Exklusion 311

Daniel Eißner
Fromme Devianz. Pietistische Handwerker als religiöse Übererfüller 333

Yvonne Kleinmann
Reden oder Schweigen über religiöse Differenz? Kommunikationsfelder eines städtischen Gemeinwesens im frühneuzeitlichen Polen 353

Manja Quakatz
Die Sesselträger des Kurfürsten: Muslimisch-osmanische Gefangene aus dem Osmanischen Reich als religiöse Minderheit im München des späten 17. Jahrhunderts 387

Lionel Laborie
Sex, Drugs and Rock 'n' Roll: Religiöse Devianz im England des späten 17. Jahrhunderts 413

V. Dissimulation und Eigensinn

Martin Skoeries
Für und Wider Nikodemismus. Über eine europäische Debatte zwischen Exil und Scheiterhaufen 435

Andreas Pietsch
Ekklesiologie jenseits der Kirchen: konfessionelle Grenzarbeiten bei Dirck Volckertszoon Coornhert 463

Jürgen Müller
Von Kirchen, Ketzern und anderen Blindenführern – Pieter Bruegels d. Ä. *Blindensturz* und die Ästhetik der Subversion 493

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Religiöse Devianz im konfessionellen Zeitalter – Dimensionen eines Forschungsfeldes

Von *Eric Piltz* und *Gerd Schwerhoff*

I. „Gottlosigkeit" und Eigensinn

Die Zeit der Reformation und der Konfessionsbildung gilt in der Historiographie als eine genuin religiös imprägnierte Epoche. Und doch (oder vielleicht auch: gerade deswegen) finden wir wohl kaum ein Zeitalter, in dem der Vorwurf der „Gottlosigkeit" so ubiquitär war. Martin Luther und seine Anhänger hatten dabei insbesondere die Vertreter der alten Kirche im Blick. In seinem letzten Gebet, so schilderte es 1546 Johannes Bugenhagen in seiner Leichenpredigt, habe der große Reformator noch angeprangert, wie der *Bapst vnnd alle Gottlosen* [Jesus Christus] *schenden, verfolgen vnnd lestern* würden.[1] Zum Lager der *„Gottlosen"* hatte Luther in einer Schrift von 1527 neben die Papisten aber umstandslos auch die Schwärmer gezählt, weil beide Lager die Einsetzungsworte Christi nicht recht beachteten.[2] Umgekehrt wurde der Wittenberger Reformator selbst zum Ziel der Invektive, gottlos zu sein, etwa wenn ihn Thomas Müntzer in seiner *Hochverursachten Schutzrede*[3] als *das gotloße Wittenbergische fleisch* ansprach. Ohnehin waren radikale Vertreter der Reformation mit prophetischem Sendungsbewusstsein und apokalyptischer Orientierung wie Müntzer dazu prädestiniert, die Welt dichotomisch in gut und böse einzuteilen und die dunkle Seite summarisch als „gottlos" zu stigmatisieren: *Thomas Müntzer eyn knecht Gottes widder die gottlosen*, so unterzeichnete er im Mai 1525 den Aufruf an die Mansfelder Bergknappen.[4] Auch bei den Täufern war die Stigmatisierung der etablierten konfessionellen Lager als „gottlos" gängig.[5]

---

1 *Bugenhagen*, Eine Christliche Predigt/ vber der Leich vnd begreb= nis/ des Ehrwirdigen D. Martini Luthers, VD 16 B 9271, [Image 19]. – Herzlichen Dank an Franziska Neumann für ihre kritischen Kommentare zu diesem Text.

2 *Luther*, Daß diese Wort Christi „Das ist mein Leib" noch fest stehen, wider die Schwärmgeister, WA 23, S. 183.

3 *Müntzer*, Hoch verursachte Schutzrede, VD 16 M 6747, [Image 13].

4 WA 18, S. 369.

5 Z. B. *Waite*, Eradicating the Devil's Minions, S. 151 u. ö. Die wechselseitigen konfessionellen Polemiken und jeweiligen anti-reformatorischen, anti-katholischen und anti-calvinistischen Zuschreibungen beleuchten die Beiträge von Andreas Holzem, Marina Münkler und Annemarie Hagmayer.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Aber der Begriff beschränkte sich keineswegs auf das engere Feld des religiösen Kontroversschrifttums. Ebenso finden wir ihn zur Kennzeichnung indifferenter, areligiöser oder sogar ungläubiger Verhaltens- und Denkweisen. Bekannt ist der Fall jener drei Künstler in Nürnberg 1525, der unter dem Label ‚die drei gottlosen Maler' in die Historiographie eingegangen ist. Dabei war dieses Etikett durchaus zeitgenössisch; Ratsschreiber Lazarus Spengler rangierte die drei aufgrund ihrer sparsamen, aber doch einige Essentials des christlichen Glaubens anzweifelnden Statements kurzerhand als *gotlos und heidnisch*.[6] Wie ein Nachhall der Affäre von 1525 wirkt die Spezialvisitation gegen die drei „gottlosen" Pfarrer im Nürnberger Landgebiet im Sommer 1560.[7] Nicht dogmatische Differenzen bilden hier den Stein des Anstoßes, auch nicht ihre Unfähigkeit zur halbwegs korrekten Ausübung des Pfarramtes, sondern ihr liederlicher Lebenswandel. Nach dem Bericht der Gemeindevertreter war Steffan Baurnfeindt, der Pfarrer zu Laibstadt, *teglich toll und voll, der erst im wirtshaus der letzte draus, es jag ine dann der wirt selbs hinaus, wies auch offt geschehen*; mit seinem Weib lebe er übel, entblöße sich bei den Feiern zur Kindstaufe *bei den Weibern*, sprenge wie ein Unsinniger durch die Gassen und werde insgesamt von den Dorfbewohnern angesehen *wie ein anderer roßpub*. Ebenso trieb es sein Kollege Sebastianus Tripp, der Pfarrer von Heuberg. Zwar lehre er fein, doch sei sein Leben der Lehre nicht gemäß. Mit *zechen und gotslestern* hielte er es *zum allerunflettigsten*, werde deshalb von den Bauern häufiger verprügelt und *mit kannen dergestalt abgeschlagen, das im sein kopff heutigs tags voller maasen* [Narben] *und löcher sei*. Als er einstmals in ein Wirtshaus kam, in dem fremde Landsknechte mit ihren Frauen logierten, die gerade ein Schwein geschlachtet hatten, *hett sich diser pfarrer gegen den weibern entplöst und, mit ehren zu melden, die pudenda auf den tisch gelegt mit dem vermelden: Er het ein bessere wurst, dann sy machen köndten* – nur eine Intervention des Amtmanns hatte verhindert, dass die Kriegsleute den Pfarrer tot schlugen.[8]

Die Eingangsbeispiele zeigen, dass der schillernde Begriff ‚Gottlosigkeit' ein zerklüftetes und zunächst kaum überschaubares Feld heterogener Formen von Einstellungs- und Verhaltensweisen eröffnet. Dabei handelt es sich sehr deutlich um eine von außen herangetragene, stigmatisierende und diffamierende Zuschreibung, kurz: um eine Markierung religiöser Abweichung. Die Beiträge des vorliegenden Bandes wollen derartige Zuschreibungen aus verschiedenen Perspektiven analysieren.[9] Sie fragen in vergleichender Ab-

6 *Schwerhoff*, Wie gottlos waren die „Gottlosen Maler"?, S. 47.

7 *Hirschmann*, Kirchenvisitation im Landgebiet der Reichsstadt Nürnberg, S. 76 ff. Das Spezialprotokoll über die drei ist offenbar bereits mit dem Epitheton „gottlos" überschrieben, vielleicht in Rückgriff auf die drei Maler. Auch im Beschluss des Nürnberger Rats 23. Aug. 1560 heißt es: … *soll man die gotlosen drei pfarrer zu Laibstadt, Jarsdorf und Heuberg urlauben and anndre tugliche priester an ir stat verordnen* … Ebd., S. 82, vgl. S. 35.

8 Ebd. S. 80. Vgl. *Kästner/Scherer*, „die heiliege dreyfaltigkeit …".

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sicht nach den verschiedenen Formen und Folgen der Konstruktion von ‚Gottlosigkeiten', oder allgemeiner gesagt: von religiöser Devianz.[10] Zuschreibungsprozesse in Predigt und Polemik oder auf Gruppen bezogene Konstruktionen religiöser Abweichung werden dabei ebenso behandelt wie einzelne Deliktfelder, die in wechselnder Intensität und Bedeutung religiös konnotiert waren.

Diese Betonung der Zuschreibungsperspektive soll nun aber keineswegs dazu führen, die handelnden Akteure lediglich als passive Objekte, als ‚Reaktionsdeppen', zu konzipieren.[11] Vielmehr sollte der ‚Eigensinn' der als abweichend stigmatisierten Akteure, die sich den obrigkeitlichen Normen nicht fügten, als notwendiges Pendant möglichst mit einbezogen werden. Im Unterschied zur ‚Gottlosigkeit' kann der Begriff des ‚Eigensinns' allerdings nicht auf den zeitgenössischen Sprachgebrauch zurückgeführt werden. Im Zusammenhang der vorliegenden Studien zur Frühen Neuzeit bezeichnet der ‚Eigensinn' ein breites semantisches Feld von Eigennutz, Absonderung, unnachbarlichem oder unchristlichem Verhalten, das in seiner Zuschreibungsfunktion auf soziale Exklusion zielt.[12] Eigensinn umfasst aber auch Formen heterodoxen und nonkonformistischen Glaubens respektive Glaubenspraktiken, die wiederum nur im Rekurs auf eine irgendwie gedachte ‚Mehrheitsglaubensgesellschaft' als solcher zu verstehen sind, wobei die Abweichung von dieser als bewusste Entscheidung auftreten kann, aber nicht muss.[13] In der gegenwärtigen Forschungsdebatte sind vielfältige Angebote zur begrifflichen Erfassung dieses ‚Eigensinn' gegenwärtig, wie etwa Dissimulation, Indifferentismus, Ambiguität, Nonkonformismus oder Heterodoxie, die jeweils etwas andere Akzente setzen.[14] Mit Gottlosigkeit und Ei-

---

[9] Die dem Band vorausgehende Tagung „Religiöse Devianz im konfessionellen Zeitalter" in Dresden (8.–10. 03. 2012) wurde veranstaltet vom frühneuzeitlichen Teilprojekt (Leitung: Gerd Schwerhoff) des Sonderforschungsbereichs 804 „Transzendenz und Gemeinsinn". Die folgenden Gedanken entsprangen der Arbeit an diesem Teilprojekt. Erste Ergebnisse der Projektarbeit sind dokumentiert in *Kästner/Schwerhoff* (Hrsg.), Göttlicher Zorn und menschliches Maß. Die Einleitung von *Kästner/Schwerhoff*, Religiöse Devianz in alteuropäischen Stadtgesellschaften, ist komplementär zum vorliegenden Text zu verstehen.

[10] Vgl. zu unserem Ansatz stärker religionsgeschichtlich *Fauth/Müller* (Hrsg.), Religiöse Devianz. Als sehr gute philosophie- und ideengeschichtliche Einführung dient *Titzmann*, Religiöse Abweichung.

[11] So die klassische Formulierung bei *von Trotha*, Ethnomethodologie und abweichendes Verhalten.

[12] Insofern weichen unser Begriff von ‚Eigensinn' von der Verwendung des Terminus in der NS-Forschung ab, wo er ‚weiche' Vorformen des (politischen) Widerstands bezeichnet, vgl. *Lüdtke*, Eigensinn. Dass der Begriff im Titel des Frühneuzeitprojektes des SFB 804 firmierte, gründet in der Polarität zum Zentralbegriff des „Gemeinsinns", vgl. *Vorländer*, Transzendenz. Zum Eigennutz vgl. jetzt *Biehler*, Der Eigennutz.

[13] Vgl. dazu am Beispiel der Pietisten den Beitrag von Daniel Eißner.

[14] Vgl. dazu die Beiträge in *Pietsch/Stollberg-Rilinger* (Hrsg.), Konfessionelle Ambiguität.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

gensinn als Chiffren religiöser Devianz wird von vornherein stärker auf Reziprozität und Relationalität von Abweichung abgestellt. Die Mechanismen des ‚otherings' stehen dabei in stetem Wechselverhältnis mit den Praktiken des Umgangs auf Seiten der jeweils ‚Anderen'.[15]

Der Vorwurf gemeinschaftsschädigenden Verhaltens dürfte sich dabei in der longue durée, so die Ausgangsvermutung, nicht als ein allein von den frühneuzeitlichen Obrigkeiten benutztes Argument erweisen, sondern als gruppen- und konfessionsübergreifendes argumentum ad hominem *und* argumentum ad populum. Ebenso wies der Rekurs auf kommunale Werte weit über die theologische Dimension hinaus, wenn zentrale Konzepte wie Gerechtigkeit, Ordnung, Frieden, Billigkeit und Sicherheit verhandelt wurden. Zu fragen bleibt, wie diese performativ, rechtlich und medial in konfessionellen Konfliktlagen in Anschlag gebracht wurden. Eine solche devianzhistorische Perspektive ermöglicht den Brückenschlag zu einem erweiterten Verständnis von Abweichung, zu dem neben klassischen religionsspezifischen Delikten wie Blasphemie oder Hexerei solche Tatbestände wie Unzucht, Selbsttötung oder sogar Armut gehören. Entlang historiographischer Traditionsstränge und konzeptueller Zugänge sowie zentraler Dimensionen von Abweichung sollen im Folgenden erste Schritte zu einer Vermessung des hier angedeuteten Terrains unternommen werden.

II. Historiographische Traditionsstränge: Von der Kirchengeschichte zur Religionsgeschichte

Lange Zeit war für religiöse Phänomene in der abendländischen Geschichte vorrangig die Kirchengeschichte zuständig, die sich mit religiöser Devianz zugleich sehr leicht und sehr schwer tat. Sie betrachtete die historische Entwicklung des Christentums und seiner Denominationen aus der Perspektive der Eigengeschichte, gleichsam vom Standpunkt einer privilegierten Orthodoxie aus. Das Ringen um die ‚richtige' Lehre und das ‚richtige' christliche Leben spielte dabei eine wichtige Rolle, aber eine distanzierte Betrachtung der Konstruktionsprozesse von Norm und Abweichung war so kaum möglich, gleich, ob man nun den eigenen konfessionellen Standpunkt auch zur Richtschnur des historischen Urteils machte[16] oder ob man sich um

15 Der Begriff des „othering" stammt von Gayatari C. Spivak. Vgl. *Scribner*, Wie wird man Außenseiter?

16 Noch im katholischen „Handbuch der Kirchengeschichte" formulierte Hubert *Jedin* 1962: „Der Gegenstand der Kirchengeschichte ist das Wachstum der von Christus gestifteten Kirche in Zeit und Raum. Indem sie diesen ihren Gegenstand von der Glaubenswissenschaft empfängt und im Glauben festhält, ist sie theologische Disziplin und unterscheidet sich von einer Geschichte des Christentums." (S. 2) „Als Ganzes kann die Kirchengeschichte nur heilsgeschichtlich begriffen, ihr letzter Sinn nur im Glauben erfasst werden." (S. 6).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

eine eher unparteiliche Beurteilung aus der Vogelperspektive bemühte.[17] Vielmehr wurden die geschichtlichen Ein- und Ausgrenzungen historiographisch nachvollzogen, auch dann, wenn voluntaristische religiöse Vergemeinschaftungen der Reformationszeit wie die Täufer in anachronistischer Begriffsbildung als „linker Flügel" der Reformation in die große Familie des reformatorischen Lagers gleichsam eingemeindet wurden.[18]

Im Einzelnen bedürfte diese grobe Skizze mit Blick auf konkrete Werke natürlich größerer Differenzierung, etwa mit Blick auf den großen Wurf einer ‚unparteiischen' Ketzer- und Kirchengeschichte, wie sie um 1700 von Gottfried Arnold unternommen wurde.[19] Rückblickend war es weniger die allgemeine Religionswissenschaft, sondern ein genuin geschichtswissenschaftliches Paradigma, das in den letzten Jahrzehnten der deutschen Frühneuzeitforschung die maßgeblichen Impulse gab: Konfessionalisierung, verstanden als Prozess der parallelen Ausbildung von religiösen Identitäten in einem aufeinander bezogenen Konkurrenz- und zugleich Verflechtungsverhältnis in der Frühen Neuzeit.[20] Diese Konfessionalisierungsforschung bildete insofern einen wesentlichen Fortschritt, weil sie eine vergleichende Perspektive auf die religiöse Landschaft eröffnete und damit zugleich eine Distanz zur Eigengeschichte schuf. Zugleich stellte sie eine stärkere Verknüpfung zwischen Religion einerseits, Staat und Gesellschaft andererseits

17 Vgl. *Moeller*, Geschichte des Christentums.

18 Klassisch *Fast* (Hrsg.), Der linke Flügel der Reformation.

19 Arnold behielt trotz imponierender Ansätze zur Überwindung konfessioneller Lagerbildung einerseits einen festen Kompass für ‚richtig' und ‚falsch'. Zwar könnten *einige gottfürchtige männer, die von denen gottlosen verkätzert oder sonst verfolgt worden*, zuweilen selbst geirrt haben; aber unabhängig von der Ambivalenz in der Beurteilung konkreter Akteure stand für Arnold fest, dass Ämter und *partheyen*, kurz die institutionalisierte Kirche, das Christentum korrumpieren und dass nur in der unsichtbaren Geistkirche Christi das Heil zu suchen ist. Andererseits sind einige Aspekte in Arnolds *unparteyischer* Geschichte durchaus zukunftsweisend. In seinen dem Werk vorangestellten *Allgemeinen Anmerckungen* wird gleich zu Beginn deutlich, dass Ketzerei zeitlich und räumlich kontingent zu betrachten ist. Meinungen und Redensarten würden einmal verworfen und *nach der zeit ungehindert und frey passiret*, wohingegen andere zuvor zulässige *hernach biß in die unterste hölle verdammt und verkätzert* werden. So fragt er, *ob es demnach nicht bey dem blossen muthwillen, thörigten eiffer und* eigensinn *der zanck-theologen gestanden habe, daß diese und jede lehre bald vor recht, bald vor unrecht ausgeschrien, oder an einem ort angenommen, an dem andern angefochten worden?* Die Relativierung geht so weit, dass Arnold dem Ketzerbegriff selbst den definitorischen Kern entzieht, denn es sei geradezu unmöglich, *eine kätzerey recht eigentlich zu beschreiben* (*Arnold*, Unparteiische Kirchen- und Ketzer-Historie, S. 6 f.). Damit deutet sich zeitgenössisch bei Arnold eine Verschiebung an von einer essentialistischen Verwendung der Ketzertopik hin zur Frage des Umgangs mit Ketzern, die von Obrigkeiten und Gelehrten zu solchen gemacht werden (*Bienert*, Ketzer oder Wahrheitszeuge, S. 244). Bereits hier liegen Fragen nach dem Umgang mit Abweichung und nach den Mustern von Zuschreibungen auf der Hand und mithin generell nach dem Zusammenhang von Religion und Gesellschaft, die erst sehr viel später im Rahmen allgemeinerer religionswissenschaftlicher Arbeiten virulent werden sollten.

20 *Reinhard/Schilling* (Hrsg.), Katholische Konfessionalisierung; *Reinhard*, Ausgewählte Abhandlungen; *Schilling*, Ausgewählte Abhandlungen.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

her, indem sie deren gegenseitige Indienstnahme herausstellte.[21] Der Umgang mit religiöser Devianz gehörte durchaus mit in das Beobachtungsfeld dieser Forschungsrichtung. In der idealtypischen Rekonstruktion des Programms der Konfessionalisierung durch Wolfgang Reinhard ist der „Entwicklung von Kontroll- und Repressionsverfahren zur Disziplinierung der Anhänger und zur Ausgrenzung von Fremdgläubigen mittels Visitationen, Kirchzucht und Vertreibung" ein eigener Punkt gewidmet.[22] Forschungen zur Kirchenzucht und zu den kirchlichen Visitationen haben in der Folge reichhaltiges Material und interessante Analysen hervorgebracht[23] – es ist eben kein Zufall, dass der Fall der drei „gottlosen" Pfarrer in Nürnberg im Umfeld der Visitationen des Nürnberger Landgebietes 1560 notorisch wurde.

Aufs Ganze gesehen hat die deutschsprachige Geschichtswissenschaft allerdings die ‚konstruktiven' Seiten der Konfessionalisierung, etwa die Ausbildung eines eigenen Profils der Geistlichkeit oder die Ausprägung eigener, identitätsbildender Rituale wesentlich stärker beachtet als die Seite der Repression.[24] Selbst bei einer Gruppe wie den Täufern, die mit schwerem reichsrechtlichen Geschütz kriminalisiert wurde, standen bis vor kurzem Fragen nach ihrer religiösen Identität oder ihrer sozialen Rekrutierung stärker im Mittelpunkt als die Mechanismen der Ausgrenzung.[25] Insgesamt bewegte sich die Konfessionalisierungsforschung lange Zeit stark im Sog der konfessionellen Hauptströmungen, was etwa darin zum Ausdruck kam, dass diffusere Formen religiöser Devianz wenig thematisiert wurden.

Möglichkeiten und Grenzen des Konfessionalisierungsparadigmas zeigen sich gut in der 2010 vorgelegten deutsch-französischen Forschungsbilanz „Religion ou confession?".[26] Die Beiträge eröffnen zwar einerseits ein faszinierendes Panorama von Themen, bleiben aber andererseits in hohem Maß

21 *Heckel*, Die katholische Konfessionalisierung, S. 186.

22 *Reinhard*, Zwang zur Konfessionalisierung.

23 Vgl. u. a. *Becker*, Konfessionalisierung in Kurköln; *Forster*, The Counter-Reformation in the Villages; *Dobras*, Ratsregiment, Sittenpolizei und Kirchenzucht; *Schmidt*, Dorf und Religion; *Dixon*, The Reformation and Rural Society; *Freitag*, Pfarrer, Kirche und ländliche Gemeinschaft; *Konersmann*, Kirchenregiment und Kirchenzucht; *Holzem*, Religion und Lebensformen; *Schmidt*, Glaube – Herrschaft – Disziplin.

24 Das gilt ebenso für die englischsprachige Forschung, vgl. etwa *Forster*, *Catholic Revival*.

25 Das hat sich allerdings in jüngster Zeit insofern geändert, als von einer offenen Täuferdefinition ausgegangen wird, nach der es sich „um ein obrigkeitliches Konstrukt [handelt], das je nach Situation unterschiedlich abgestuft, aber immer negativ besetzt, gefüllt werden konnte". *Räisänen*, Ketzer im Dorf, S. 25. Sie plädiert daher dafür, vor der Feststellung, ob es sich um „Täufer" gehandelt habe, die Etikettierungen, die sich damit verbinden, aufzudecken. Zur Forschungslage Ebd., S. 26–54. Vgl. den Beitrag von Astrid von Schlachta in diesem Band sowie *Dies.*, Gefahr oder Segen?

26 *Büttgen/Duhamelle* (Hrsg.), Religion ou confession.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

der Eigen- und Innenperspektive der Konfessionen verhaftet – überraschenderweise unterscheidet das die deutschen übrigens kaum von den französischen Aufsätzen, obwohl diese unter der neutraleren Flagge der „Religionsgeschichte" segeln.[27] Ungeachtet der eher disziplingeschichtlich interessanten Frage, ob dem Konfessionalisierungsparadigma von Beginn an die Flexibilität eignete, die ihm Heinz Schilling zusprach,[28] und ohne die bleibenden Stärken des Konfessionalisierungsparadigmas als „mitlernendes Paradigma" (Holzem)[29] in Frage zu stellen, darf man festhalten, dass die angedeuteten Schwächen und blinden Flecken im letzten Jahrzehnt Ausgangspunkt für fruchtbarer Forschungen waren. So lässt sich im Zuge einer kulturgeschichtlichen Öffnung der Konfessionsforschung erkennen, dass den institutionalisierten Praktiken und dem alltäglichen Umgang mit konfessionellen Ansprüchen und Normen deutlich mehr Aufmerksamkeit geschenkt wird.[30] Schrittweise gewinnen damit unterschiedliche Konfessionskulturen an Profil; das impliziert u. a. eine stärkere Lokalisierung und Regionalisierung lutherischer oder katholischer Eigenheiten.[31]

Zielte die Kritik des Konfessionalisierungsparadigmas zunächst auf zentrale Säulen seines Bauplans, etwa auf die Planierung der Unterschiede zwischen den Konfessionen oder auf die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat,[32] so richtet sich der Blick seit einiger Zeit mehr auf feinere Nuancierungen innerhalb und außerhalb der Grenzen des Konfessionellen. „Die Konfessionen" – daran kann hier mit Hillard von Thiessen erinnert werden – „waren keine monolithischen Blöcke, sondern zusammengesetzte, in sich divergente Einheiten."[33] So hat eine ganze Reihe von Arbeiten in den letzten Jahren eben diese Grauzonen des Glaubens, die Ambiguitäten und die individuellen Aneignungsprozesse in den Fokus gerückt. Thomas Kaufmann hatte im Band „Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität", dessen Titel diese konfessionellen Grauzonen benennt, die „Vielschichtigkeit frühneuzeitlicher

27 Unterbelichtet bleiben im genannten Band insgesamt die Thematisierung von religiöser Indifferenz, ebenso der große Bereich der Magie und der populären Einstellungen und Praktiken, trotz einiger Beiträge, die dieses Feld berühren, nämlich *von Greyerz*, L'histoire religieuse; *Gantet*, Figures de l'irrationnel; *Schaser*, Inclusion et exclusion.

28 Kritisch dazu *Schmidt*, Sozialdisziplinierung.

29 *Pfeifer*, Tagungsbericht.

30 *Holzem*, Konfessionsgesellschaft; *Schmidt*, Glaube – Herrschaft – Disziplin; *Fätkenheuer*, Lebenswelt und Religion; *Brademann*, Konfessionalisierung als Institutionalisierung.

31 *Kaufmann/Schubert/von Greyerz* (Hrsg.), Frühneuzeitliche Konfessionskulturen; *Kaufmann*, Konfession und Kultur; *ders.*, Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede; *Leppin/Wien* (Hrsg.), Konfessionsbildung und Konfessionskultur; *Holzem*, Katholische Konfessionskultur.

32 So z. B. bei *Schmidt*, Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert.

33 *von Thiessen*, Konfessionelle Identitäten – hybride Praktiken, im Fazit S. 129.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Religionskultur“ und „unterschiedliche Grade konfessioneller Identität und Intensität“ betont und damit „Konfessionalität als ein Phänomen soziokultureller Kontextualität und kommunikativer Praxis“ bestimmt, um „binnenkonfessionelle Differenzierungsprozesse“ erfassen zu können.[34] Untersuchungen in diesem Kontext verorten sich oft jenseits des Konfessionalisierungsparadigmas, was aber nicht gleichbedeutend ist mit einer Negierung grundlegender Transformationsprozesse im Verhältnis von Staat und Kirche(n).[35] Mit dieser Perspektivverschiebung werden nunmehr indifferente Haltungen, Dissimulation, Unkenntnis über konfessionelle Grenzen, (Mehrfach-)Konversionen, gemischtkonfessionelle Ehen und Familien und der Herstellungsprozess religiöser Abweichungen thematisiert.[36] Auch die Anatomie blasphemischen Sprechens und Handelns ließe sich in diesen Bereich einordnen, ebenso die Spurensuche nach A-Religiosität, Skeptizismus und Unglauben.[37]

Diese eher ‚religions-‘ denn ‚konfessions-‘geschichtlichen Zugänge betonen stärker die mögliche Volatilität religiöser und konfessioneller Einstellungen. Eine konstitutive gesellschaftliche Unbestimmtheit religiösen Verhaltens anzunehmen und damit eine Übertragung moderner Kontingenzerfahrung in die „Vor“-Moderne, wäre aber verfehlt.[38] Unbestritten gab es ausgeprägte normative Zentren, von denen aus – wenn auch höchst variabel – Abweichung und das ‚Andere‘ festgestellt werden konnten. Religionsgeschichte heißt daher auch, die christlich-jüdischen oder die christlich-muslimischen Beziehungen und Aspekte der Koexistenz, des Konfliktaustrags und der Konturierung des christlichen Selbstbildes in den Blick zu nehmen.[39]

An einer Schnittstelle der vorgenannten Forschungsinteressen liegen neuere Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Toleranz. Diese Toleranzforschung ging ursprünglich von einem sehr konventionellen Startpunkt aus,

---

34 *Kaufmann*, Einleitung, S. 13 f.

35 Ähnlich stellt sich das Anliegen in dem Band *Living with religious diversity in Early-Modern Europe* dar, dem es darum zu tun ist „to help bridge the gap between our understanding of the confessional developments as they were conceived as implemented and our understanding of religious culture (both formal practice and embodied belief) at the level of lived experience“. *Dixon*, Introduction, S. 4.

36 Stellvertretend für zahlreiche Publikationen *Pietsch/Stollberg-Rilinger* (Hrsg.), Konfessionelle Ambiguität; *Lotz-Heumann* u. a. (Hrsg.), Konversion und Konfession. Eine akteurszentrierte Perspektive bei *Frijhoff*, Embodied belief und *Mühlpfordt/Weiß* (Hrsg.), Kryptoradikalität.

37 *Loetz*, Mit Gott handeln; *Schwerhoff*, Zungen wie Schwerter; *Weltecke*, Der Narr spricht.

38 Vgl. *Makropoulos*, Kontingenz.

39 Z. B. *Schmauder/Mißfelder* (Hrsg.), Kaftan, Kreuz und Kopftuch; *Ullmann*, Nachbarschaft und Konkurrenz; *Friedrich*, „Türken“ im Alten Reich; *Dakhlia/Vincent* (Hrsg.), Les musulmans dans l’histoire de l’Europe; siehe auch die beiden Beiträge von Yvonne Kleinmann und Manja Quakatz in diesem Band. Für die Offenlegung nicht-christlicher Traditionslinien plädiert *Neugebauer-Wölk*, Esoterik.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

indem sie die Höhenkämme der zeitgenössischen intellektuellen Debatte über das Problem abschritt und so von Sebastian Castellio im 16. Jahrhundert über Baruch Spinoza und John Locke im 17. Jahrhundert bis zu Voltaire und Lessing eine lange Geschichte vornehmlich westlicher Aufklärung schrieb.[40] Widersprüche innerhalb dieser Tradition waren gleichwohl nicht zu verkennen, wenn eben Castellio Ketzerverfolgung als unrechtmäßiges Mittel grundweg ablehnt, damit aber keineswegs einen Blankoscheck für gottloses Verhalten erteilt: Während die Häretiker in Fragen der Lehre abwichen und nicht von einem weltlichen Herrn zu richten seien, bedrohten Gotteslästerer die Gemeinschaft und seien nach dem Alten Testament mit dem Tod zu bestrafen.[41]

Derartige ‚Widersprüche' wurden lange durch das mächtige Aufklärungsnarrativ verdeckt.[42] Dessen Dominanz dürfte es geschuldet sein, dass eine vergleichende soziale und politische Geschichte religiöser Pluralität und Tolerierung im frühneuzeitlichen Europa erst in den Anfängen steckt.[43] Willem Frijhoff sieht die Religionsgeschichte mehr auf der Seite der Wahrnehmung und Handlungsoptionen als auf derjenigen der Strukturen und Gedankengebäude, wenn auch diese Sphären aufeinander bezogen sind.[44] Die Unterscheidung von Toleranz als Leitfigur abendländischer Selbstbeschreibung und der Geschichte toleranter Einstellungen ‚from below' markiert zugleich den Unterschied zwischen einer ideengeschichtlichen und einer praxeologisch orientierten Geschichtswissenschaft.[45]

Alexandra Walsham hat für das frühneuzeitliche England zuletzt darauf hingewiesen, dass Tolerierung und Verfolgung keine Zustände sind, die sich gegenseitig ausschließen und wie in einem Nullsummenspiel jeweils ab- und zunähmen. Ohne die oft dominierenden repressiven Einstellungen gegenüber religiösen Minderheiten zu leugnen, finden sich dabei oft überraschend pragmatische Einstellungen gegenüber religiöser Abweichung.[46] Zu überraschenden Ergebnissen kommt etwa die Studie von Stuart Schwartz über die iberische Halbinsel und Lateinamerika:[47] Trotz des mächtigen Schlagschat-

---

40 In dieser Lesart nach wie vor zu finden bei *Zagorin*, Idea of Religious Toleration.

41 *Güldner*, Das Toleranzproblem in den Niederlanden, S. 25. Er bezieht sich auf Castellios Schrift Conseil à la France désolée von 1562.

42 „Widersprüchlich" ist die genannte Äußerung Castellios ja eben nur im Denkrahmen dieser Fortschrittserzählung.

43 Ronnie *Po-Chia Hsia* schrieb 2002 noch, dass diese Geschichte noch zu schreiben sei, in: *ders*., Introduction, S. 7. Beispielhaft zur Neuausrichtung und Relativierung Westeuropas zugunsten einer empirischen Herangehensweise jetzt *Hüchtker* u. a. (Hrsg.), Reden und Schweigen über religiöse Differenz.

44 *Frijhoff*, How plural were the religious worlds, S. 23.

45 Stellvertretend die Synthese von *Kaplan*, Divided by faith. Dabei ist aber zu erwähnen, dass die jüngere Aufklärungs- und Ideengeschichte einen großen Anteil daran hat, diese große Erzählung aufzubrechen und zu differenzieren. Vgl. *Martin Mulsow*, Prekäres Wissen.

46 *Walsham*, Charitable hatred.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

tens der Inquisition gab es dort, vor dem Hintergrund der Erfahrungen des Zusammenlebens der Christen mit Juden und Muslimen (bzw. mit Konversen und Moriskos) die verbreitete Einstellung, jeder Mensch könne nach dem Gesetz seiner eigenen Religion selig werden.

Die neueren Studien zur *convivencia*[48] oder „ecumenicity of everyday life“[49] sind insgesamt geprägt von dem Bemühen, die gesamte frühneuzeitliche Lebenswelt in ihre Analysen miteinzubeziehen und damit den so lange Zeit gehüteten und gepflegten Schrebergarten der Religion zu verlassen. Erkenntnisbarrieren, die – wie bei der älteren Toleranzforschung – eine Perspektive privilegieren, die vornehmlich an der Herauspräparierung eines Entwicklungsstranges hin zur Moderne interessiert ist, können vermieden werden, wenn alle Möglichkeiten des Umgangs mit religiöser Abweichung präsent gehalten werden, von stärkster Repression über Formen der indirekten Duldung bis hin zur konfessioneller Parität.[50] Konkret hieße das herauszufinden, warum beispielsweise niederrheinische Christen im 16. und 17. Jahrhundert, den Forschungen Antje Flüchters zufolge, es skandalöser, d. h. devianter fanden, wenn ihr Pfarrer sich extensivem Alkoholgenuss hingab oder streitsüchtig war, als wenn er die Zölibatsregel missachtete und mit einer Konkubine zusammenlebte.[51] Derartige Widerständigkeiten des Alltags in der historischen Forschung ernst zu nehmen, ohne die Kraft des Normativen auszublenden, scheint ein vielversprechender Ansatz, den Weg von der engeren Kirchengeschichte zu einer Religionsgeschichte (auch des Konfessionellen) fortzusetzen.

III. Konzeptuelle Ausgangspunkte: „Soziale Kontrolle“ und der Etikettierungsansatz

Um religiöse Devianz in ihrem gesellschaftlichen Kontext zu untersuchen, empfiehlt es sich, sie methodisch so zu behandeln wie andere Formen von Abweichung auch. Der logische sozialwissenschaftliche Rahmen dazu ist das Konzept der sozialen Kontrolle. Dabei ist direkt zu konzedieren, dass es

---

47 „My subject in this book is not the history of toleration, by which is usually meant state or community policy, but rather of tolerance, by which I mean attitudes or sentiments.“ *Schwartz*, All can be saved, S. 6.

48 *Do Paço* u. a. (Hrsg.), Des religions dans la ville. *Schwartz*, All can be saved.

49 „This concept means the capacity of members from different confessional sectors to get along in a pacific manner with regard to everything essential to the common cultural and social life, and reaching civic concord by disregarding the ecclesiastical reasoning and division that the growing confessionalization tried to impose on public life.“ *Frijhoff*, Embodied belief, S. 140.

50 Wayne Te Brake unterscheidet ausgehend vom niederländischen Fall verschiedene Techniken des „Überlebens“: Geheimhaltung, Dissimulation, Kasuistik, private Erziehung, Indifferenz, Duldung, Tolerierung. In: *Te Brake*, Emblems.

51 *Flüchter*, Zölibat zwischen Devianz und Norm.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sich um einen sehr weiten Begriff handelt, dem seit seiner Prägung in der amerikanischen Soziologie um die vorletzte Jahrhundertwende (Edward A. Ross, Robert Park) eine – z. T. gewollte – Unschärfe innewohnt. Colin Sumner spricht in einem neueren Forschungsüberblick von „social control" ironisch als einem „Mickey Mouse concept".[52] Im Extremfall könnten alle Ausdrucksformen von Herrschaft innerhalb einer Gesellschaft gegenüber den sie konstituierenden Individuen als soziale Kontrolle verstanden werden, so etwa alle Sozialisationsprozesse.[53] In der Soziologie gibt es jedoch eine lange Tradition der Einengung des Begriffs auf seine Funktion zur Bearbeitung gesellschaftlicher Abweichung. Zentral ist in diesem Zusammenhang der Normbegriff. Von der Geltung einer Norm kann man mit dem Soziologen Heinrich Popitz dann sprechen, „wenn ein Abweichen von solchen erwarteten Regelmäßigkeiten *Sanktionen* gegen den Abweicher [sic!] auslöst, etwa demonstrative Mißbilligung, Repressalien, Diskriminierung, Strafen".[54] Normen werden auf diesem Weg handlungstheoretisch relevant als internalisierte Regeln des Verhaltens, als Verhaltenserwartung der anderen und als Zuschreibung der Abweichung.[55] Was dann ins Spiel kommt, nennt Popitz im Anschluss an Theodor Geiger die „Gruppenöffentlichkeit", deren Unterstützung notwendig ist, um der Reaktion den Charakter der Sanktion zu verleihen. Popitz löst damit den Normenbegriff von seiner Bindung an Rechtsnormen, jenseits derer es „eine *empirisch aufweisbare* soziale Normgebundenheit gibt".[56]

Als soziale Kontrolle kann in der Konsequenz die Reaktionsform einer Gesellschaft auf abweichendes Verhalten, gemessen an den vorgegebenen Normen, verstanden werden. Um einen handhabbaren und nicht zu unpräzisen Begriff von sozialer Kontrolle zu benutzen, empfiehlt es sich, die Reaktionsformen nicht zu weit zu fassen und auf einer – wie auch immer gearteten – Sanktionierung zu bestehen. Soziale Kontrolle wäre danach in Anlehnung an einen neueren Definitionsvorschlag von Martin Dinges jede Form sozialer Interaktion und Kommunikation, bei der Personen oder Grup-

---

52 So *Collin Sumner*, in: Bergalli/Sumner (Hrsg.), Social Control and Political Order, S. 33.

53 „Die S.K. bezeichnet diejenigen Prozesse und Mechanismen, einschließlich der Sozialisierung des Kindes, durch die die Gesellschaft ihre Herrschaft über die sie zusammensetzenden Individuen ausübt (und umgekehrt) und es erreicht, da diese ihren Normen (die sie allerdings in Frage stellen mögen) Folge leisten." *Wolff*, „Soziale Kontrolle (social control)", S. 722.

54 *Popitz*, Soziale Normen, S. 69: „Die Grenze zwischen einem Brauch und einer sozialen Norm – einer (verbindlichen) Sitte etwa – läßt sich allerdings nur dann eindeutig ziehen, wenn Präzendenzfälle vorliegen", für den Handelnden kann es „bis dahin durchaus in der Schwebe bleiben, ob ein allgemein übliches Verhalten als verbindlich betrachtet wird oder nicht: jedenfalls solange, bis eine Abweichung stattfindet und die Reaktion beobachtet werden kann."

55 *Lamnek*, Neue Theorien abweichenden Verhaltens, S. 87.

56 Ebd., S. 70.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

pen abweichendes Verhalten definieren und darauf mit einer Maßnahme reagieren.[57] Manchem Historiker mag diese Definition vielleicht zu weitläufig erscheinen, etwa im Vergleich zu gewohnten Konzepten wie etwa der Sozialdisziplinierung.[58] Aber in Weitläufigkeit und Flexibilität liegt der Vorteil der sozialen Kontrolle gegenüber anderen Analysekategorien, gerade für das Feld des Religiösen im weitesten Sinn. Die Frage, welche Agenturen der sozialen Kontrolle wirksam werden, wird dabei ebenso offen gehalten wie die genaue Ausprägung der Reaktion oder die genaue Form der Normen, nach denen abweichendes Verhalten definiert und sanktioniert wird. Bei der Sanktionierung kommt ein ganzes Bündel von Maßnahmen von der verbalen Stigmatisierung über den Ausschluss aus gesellschaftlichen Verkehrskreisen bis hin zur materiellen oder gar körperlichen Bestrafung in Betracht. Bei den Normen kann es sich ebenso um obrigkeitlich-staatliche handeln wie um sehr informelle Normen; diese können gesamtgesellschaftlich geteilte Normen sein oder aber partikulare Gruppennormen mit sehr engem Geltungsbereich. Folglich sind Normkonflikte im Rahmen des ‚social control'-Paradigmas problemlos zu thematisieren. Das Konzept bietet mithin die Chance, den Blick für nichtstaatliche wie nichtkirchliche Reaktionsformen zu schärfen und für die Vielfalt von Wirkfaktoren zu öffnen.[59] Für den Grad der Geltung sozialer Normen ist dabei nicht allein die Befolgung entscheidend, sondern auch „der Grad der Bereitschaft, die entsprechenden Schutzfunktionen zu vollziehen",[60] also das wieder einzusetzen oder zu bewahren, was in der Übertretung der Norm als Normgrenze ausgestellt wurde. Zwar sind soziale Normen tradierbar, aber von einem wissenschaftlichen Standpunkt aus, lassen sich an den „Schwankungen des Sanktionen-Vollzugs […] Veränderungen der Normstrukturen ablesen".[61]

Der für unseren Kontext wichtigste methodische Ansatz im Rahmen von „social control" ist die Etikettierungstheorie, der sog. *labeling-approach*, der eine radikal konstruktivistische Perspektive gegen den bisherigen Mainstream der Kriminologie setzte, die nach den Gründen für – essentialistisch verstandene – Abweichungen und Verbrechen gefragt hatte. Abweichendes Verhalten, so eine klassische Formulierung eines Gründervaters des labeling *approach*, Howard S. Becker, ist ein Verhalten, das von der sozialen Umwelt so bezeichnet wird („Deviant behavior is behavior that peo-

57 *Dinges*, Justiznutzungen als soziale Kontrolle, S. 508 f.

58 Ganz bewusst setzt sich eine solche, sehr technisch-formale Definition von ‚sozialer Kontrolle' von Konzepten wie etwa der ‚Sozialdisziplinierung' ab, die den Blick ‚von oben nach unten', also von den staatlichen Kontrollinstanzen her privilegieren. Vgl. aber zum zweifellos bestehenden Machtgefälle zwischen Vertretern und Untertanen *Härter*, Soziale Disziplinierung.

59 Vgl. als neuere Übersicht zur Diskussion über die soziale Kontrolle *Scheerer*/*Hess*, Social Control.

60 *Popitz*, Soziale Normen, S. 71.

61 Ebd., S. 72–73.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ple so label“).[62] Devianz kann demzufolge sozialwissenschaftlich nur als Interaktions- und Zuschreibungsprozess zwischen Akteuren und Instanzen verstanden werden, der in der Vergabe des Etiketts ‚abweichend‘ oder gar ‚kriminell‘ an bestimmte Menschen mündet.[63] Gerade auf dem Feld der religiösen Devianz mit ihren vielfältigen Konkurrenzen und Überlagerungen von Zuschreibungen kann der *labeling-approach* seine Stärken ausspielen. Mit seiner Hilfe scheint es möglich, die Eigenperspektive einer bestimmten Konfession endgültig zu überwinden und auch das Gravitationsfeld des Religiösen im engeren Sinn zu überschreiten.[64]

IV. Dimensionen religiöser Abweichung in der Frühen Neuzeit

Welche forschungsstrategischen und forschungspraktischen Konsequenzen hat die Wahl einer integrativen Perspektive, die umfassend die Akteure, Medien und Mechanismen sozialer Kontrolle in den Blick nimmt, auf die Untersuchung von Phänomenen religiöser Devianz? Diese Frage soll im Folgenden exemplarisch in Bezug auf drei Dimensionen des Problems bearbeitet werden, nämlich in Hinblick auf die Normen, auf die Praktiken der Sanktionierung und insbesondere der Stigmatisierung sowie schließlich auf die Konstruktion verschiedener Deliktfelder.

1. Religiöse, obrigkeitliche und soziale Normen – Konvergenzen und Konkurrenzen

Die eingangs diagnostizierte religiöse Imprägnierung der Frühen Neuzeit findet ihren Ausdruck in der vielfältigen Präsenz religiöser Normen. Dabei ist nicht nur an die Kirchenordnungen i. e. S. zu denken, denn auch die weltliche Gesetzgebung sah den Schutz der göttlichen Gebote häufig als ihre vordringlichste Aufgabe. Dass Policeyordnungen häufig mit dem Schutz des göttlichen Namens und mit dem Gebot der Sonntagsheiligung beginnen, ist ein unübersehbarer Hinweis auf die (erste Tafel der) Zehn Gebote. Und ebenso häufig begründeten diese Ordnungen ihre Normen mit dem Hinweis auf den göttlichen Zorn, der nach dem biblischen Muster von Sodom und

62 *Becker*, Außenseiter, S. 9.

63 Hier ist nicht der Ort, um die Vorteile und Probleme des Etikettierungsansatzes näher zu diskutieren. Vgl. dazu ausführlicher *Schwerhoff*, Historische Kriminalitätsforschung, S. 37 f. und *Kästner*/*Schwerhoff*, Religiöse Devianz, S. 27 ff.

64 Die einzelnen Beiträge des vorliegenden Bandes machen in unterschiedlicher Intensität von den hier skizzierten Begriffen und Konzepten Gebrauch; mehr oder weniger sind sie jedoch allesamt einer Zuschreibungsperspektive verpflichtet.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Gomorra drohe, wenn die Gemeinschaft die Übertreter der Normen nicht in eigener Regie hart bestrafte.[65]

Nicht zuletzt aufgrund derart suggestiver Bilder mag es auf den ersten Blick scheinen, als ob alle geltenden Normen in der Frühen Neuzeit ein religiöses Fundament besessen hätten. Insofern die göttliche Weltordnung und das christliche Wertesystem im 16. und 17. Jahrhundert als tendenziell allumfassend galt, wurde das von den Zeitgenossen, soweit sie ihre Normen explizit reflektierten, auch meist so gesehen. Das bedeutet aber nicht, dass religiöse Normen auch tatsächlich unangefochten blieben. Zunächst ist auf die Binsenweisheit zu verweisen, dass religiöse Normen im konfessionellen Zeitalter keineswegs immer so (scheinbar) eindeutig sein mussten wie im Fall von Gotteslästerung und Hexerei. Die Konfessionalisierungsforschung hat ja gerade die normative Schärfung der Bekenntnisse als ein Kennzeichen der Abgrenzung gegeneinander, zugleich aber als ein gemeinsames Charakteristikum herausgearbeitet. Dabei handelt es sich nun allerdings keineswegs um den einzigen oder auch nur den wichtigsten Fall konkurrierender Normen. Vielmehr gehören zum Normenhorizont des frühneuzeitlichen Menschen ebenso Felder, die jenseits des Religiösen angesiedelt sind. Darauf hat in jüngster Zeit Hillard von Thiessen nachdrücklich hingewiesen.[66] In seinem Konzept der Normenkonkurrenz unterscheidet er idealtypisch zwischen drei Normensystemen; neben die religiösen treten dabei die gemeinwohlorientierten sowie die sozialen Normen.[67] Nehmen wir zunächst die gemeinwohlorientierten Normen. Seit dem hohen Mittelalter wurde das Gemeinwohl, das *bonum commune*, zu einem zentralen Wert und Referenzpunkt politischer Ordnungsdiskurse; ob in den Fürstenspiegeln der dynastisch organisierten Monarchien und Flächenstaaten oder in den Satzungen der Stadtkommunen und Republiken, stets sollte das ‚Gemeine Beste' Richtschnur des Handelns der Herrschenden und der Amtsträger sein. Dabei hat Peter Blickle mit plausiblen Argumenten dargelegt, dass der Gemeinnutz eine ursprünglich spezifisch städtische Legitimationsfigur gewesen war, bevor er sich später auf die territorialstaatliche Ebene verbreiterte.[68] Andere Leitwerte schlossen sich hier an bzw. buchstabierten einzelne Aspekte des Gemeinnutzes weiter aus, insbesondere die (ständische) Ordnung (*ordo*), der

---

65 *Kästner/Schwerhoff*, Religiöse Devianz, S. 17 f. sowie exemplarisch zu diesem Motiv *Frenzel*, Die Ordnung des Zorns.

66 *von Thiessen*, Sterbebett als normative Schwelle, S. 634.

67 Vgl. *von Thiessen*, Sterbebett als normative Schwelle; weiterhin schon *ders.*, Korruption und Normenkonkurrenz, S. 92 ff.; weiterhin seine Einleitung zur Tagung „Normenkonkurrenz in historischer Perspektive" (7. bis 10. Juni 2012, Köln/Wuppertal), deren Drucklegung demnächst in den ZHF-Beiheften geplant ist; sowie sein Beitrag „Normenkonkurrenz im Handeln adliger Beamter" für den Workshop „Adlige Beamte", 5.–7. 12. 2013, Dresden. Wir danken dem Verfasser für die großzügige Überlassung der Vortragsmanuskripte.

68 *Blickle*, Der Gemeine Nutzen. Vgl. dazu und zum Weiteren näher *Kästner/Schwerhoff*, Religiöse Devianz, S. 13 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Friede (*pax*), die Eintracht (*concordia*) oder die Gerechtigkeit (*iustitia*).[69] Während diese Werte bereits zeitgenössisch begrifflich gefasst wurden, waren andere eher implizit, so z. B. derjenige von der Gleichheit (vor dem Gesetz bzw. der Lastenverteilung) oder der Solidarität (etwa im Sinne von Nachbarschaftlichkeit). Diese auf den ersten Blick abstrakten, näher besehen sehr unterschiedlich ausgeprägten Leitwerte konnten mit den religiösen Normen eng verwoben sein, aber auch mit ihnen in Konflikt geraten. Friede, Eintracht, Gerechtigkeit – waren das nicht allesamt biblisch-christliche Tugenden? Auch die Solidarität war in ihrer zeitgenössischen Lesart der Nachbarschaftlichkeit ganz zwanglos religiös legitimiert, und zwar durch das christliche Gebot der Nächstenliebe: „Thou shalt love thy neighbour as thyself" (Matth. 22,35), heißt es in der englischen Fassung, wo sich „Nächster" und „Nachbar" terminologisch gar nicht trennen lässt.[70] Die religiöse Überhöhung solcher Grundwerte hatte durchaus (für die Stadtobrigkeit) instrumentellen Charakter, diente aber ebenso „zum verbindlichen Bekenntnis (des) Gemeinsinns".[71]

In übergreifender Perspektive lässt sich beobachten, dass die gesamte Ordnung der Gemeinschaft auf christliche Fundamente gestellt wird: Nicht zufällig stilisierten sich die städtischen Kommunen seit dem Mittelalter als christliche Heilsgemeinschaften mit einheitlichen Normen und Werten („Sakralgemeinschaften") bzw. als Abbilder des himmlischen Jerusalem.[72] Die Neigung der Stadt, sich als *corpus christianum* im Kleinen (Bernd Moeller) zu verstehen, wurde im Zeitalter der konfessionellen Spaltung keineswegs obsolet,[73] so dass man weiterhin von einer erhöhten Durchsetzungsfähigkeit politischer Ordnungsvorstellungen mittels religiöser Symbole sprechen kann.[74] Judith Pollmann erkennt z. B. im katholischen Reaktionsmuster auf den Calvinismus ein Umschalten in der Rhetorik, in dem die Angriffe auf den Sakralkörper der Stadt, die vom Calvinismus ausgingen, als Bedrohungen des Sozialkörpers (*body social*) klassifiziert wurden.[75] Frieden, Einheit, Moral wurden dabei in den Hintergrund gedrängt und Werte der Gemeinde in der politischen Sprache mit dem Katholizismus

---

69 *Schulte/Annas/Rothmann* (Hrsg.), Gerechtigkeit; *Eibach*, Institutionalisierte Gewalt; zur *concordia* als Grundwert siehe *Hille*, Providentia Dei, S. 399 f. Zur Diskussion um frühneuzeitliche ‚Grundwerte': Klassisch *Schilling*, „Republikanismus"; *Rublack*, Grundwerte in der Reichsstadt; *Isenmann*, Norms and Values; *Stollberg-Rilinger* (Hrsg.), Wertekonflikte – Deutungskonflikte.

70 *Tadmor*, The Social Universe of the English Bible.

71 *Arno Borst*, Die Sebaldslegenden in der mittelalterlichen Geschichte Nürnbergs, in: Jahrbuch für fränkische Landesforschung 26 (1966), S. 19–178, hier S. 167, zit. nach *Moeller*, Reichsstadt und Reformation, S. 154.

72 *Meier*, Mensch und Bürger; vgl. *Speer*, Frömmigkeit und Politik, S. 207.

73 Vgl. *Isaiasz/Pohlig*, Soziale Ordnung und ihre Repräsentationen; zur Sakralgemeinschaft ebd., S. 18 und *Kästner/Schwerhoff*, Religiöse Devianz, S. 15 f.

74 *Schilling*, Stadtrepublik, S. 7.

75 Vgl. zur Rhetorik der Gottlosigkeit *Piltz*, Reinheit oder Frieden.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

verbunden.[76] Aber diese religiöse Deutung sollte nicht dazu führen, die eigenständige Grundierung der Gemeinwohlorientierung zu übersehen. Hier mag der Hinweis auf das Auseinandertreten von Religion und Politik im Verlauf der Frühen Neuzeit genügen, jenen säkularen Prozess, der in den Erfahrungen mit den religiösen Bürgerkriegen des 16. Jahrhunderts wurzelte. Dabei könnte man (überspitzt!) von einer Säkularisierung des *bonum commune* sprechen, das nun nicht mehr in erster Linie religiös bzw. moralisch begründet wurde; vielmehr nahm die *pax reipublicae* nun die engere Bedeutung als Abwesenheit von Gewalt im Inneren des Staates an.[77]

Wichtiger für unseren Kontext ist deshalb eher jene dritte normative Dimension, die von Thiessen als „soziale Normen" benennt. Darunter versteht er Handlungserwartungen, die sich vor allem aus dem alltäglichen Zusammenleben und den damit verbundenen Werten ergeben. In direkter *face-to-face* Kommunikation eingefordert und ausgehandelt, werden sie seltener schriftlich formuliert und reflektiert, sondern sie werden in Gestalt von Sanktionen durch das soziale Umfeld manifest, wenn diese Normen nicht befolgt werden. Vor allem kleinere soziale Gruppen – Familie, Nachbarschaften, Korporationen oder andere Gemeinschaften – werden als Träger der sozialen Normen benannt.[78] Nun können diese sozialen Normen durchaus eine hohe Konvergenz zu den anderen Normdimensionen aufweisen. Nachbarschaftliche Solidarität etwa darf als eine soziale Leitnorm par excellence angesprochen werden.[79] Dabei enthielten diese sozialen Normen eine starke christliche Grundierung, umgekehrt war die Entwicklung konfessioneller Kulturen stark an soziale und lokale Bedingungen geknüpft.[80] Dennoch beobachten wir in vielen gesellschaftlichen Kontexten, dass genau dieser Leitwert in ein Spannungsverhältnis oder gar in offenen Konflikt mit anderen religiösen oder gemeinwohlorientierten Normen tritt – dazu gleich mehr.

Darüber hinaus existieren im gesellschaftlichen Bereich Normhorizonte, die sich in keiner Weise mit den beiden anderen Dimensionen verrechnen

---

76 *Pollmann*, Catholics and community.

77 Pars pro toto *Simon*, Gute Policey, S. 212 ff. – Für das Thema der „religiösen Devianz" musste diese Entwicklung dramatische Konsequenzen haben, die allerdings erst längerfristig zum Tragen kamen und die im vorliegenden Band, der sich auf das 16. und frühere 17. Jahrhundert konzentriert, weitgehend ausgeblendet bleiben. Zu den Entwicklungstendenzen der de facto beobachtbaren Säkularisierung *Schlögl*, Alter Glaube und moderne Welt. Vgl. zur Diskussion *Pohlig* u. a., Säkularisierungen in der Frühen Neuzeit.

78 *von Thiessen*, Sterbebett, S. 636 f. Es bleibt zu beachten, dass in der soziologischen Diskussion, etwa bei Heinrich Popitz, der Begriff „soziale Norm" als ein umfassender Oberbegriff firmiert.

79 *Wrightson*, Decline of neighbourliness revisited.

80 So verweist Lee Palmer Wandel auf die Bedeutung, die die Rede von Brüderlichkeit und der Liebe zum Nächsten für die (süddeutschen) Reformatoren hatte (Bucer, Zwingli, Oecolampad u. a.). V. a. bei Zwingli wird ein enger Konnex zur städtischen Verfassung deutlich. *Wandel*, Brothers and Neighbors. Jetzt umfassender dazu *Löblein*, Prediger der Barmherzigkeit.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

lassen. Als Paradebeispiel dafür darf die Ehre gelten: Sie war lebensweltlich von hoher normativer Geltungskraft, ihre – auch gewaltsame – Verteidigung zur Bewahrung der eigenen Integrität erschien oft zwingend, obwohl sie nur rudimentär schriftlich kodifiziert war. Und die Ehre entfaltete höchste Wirksamkeit, obwohl die zeitgenössischen Theologen, wie am Beispiel des Duells zu besichtigen, empört dagegen Sturm liefen und ein entsprechendes Verhalten als Todsünde brandmarkten.[81] Das Duell ist nur ein Beispiel für prekäre Devianzkonstruktionen an der Nahtstelle zwischen den verschiedenen Normbereichen. Was aus der Perspektive der Lebenswelt strikt gefordert wurde, nämlich die gewaltsame Ehrverteidigung, stellt sich aus der Perspektive religiöser Normen als eine skandalöse Abweichung dar: Wer das von Gott geschenkte Leben geringer achte als seine soziale Reputation, so der mecklenburgische Theologe Freund, der sei nicht etwa ein Kavalier, sondern ein Verächter des Christentums.[82]

Relevant für die Intensität der religiösen Deviantisierung wurden vor allem die Leitwerte „Frieden“ und „Ordnung“. Bereits weit vor der schrittweisen Verdrängung christlicher Leitwerte durch die Staatsraison konnten sie auf der Ebene der lokalen Ordnungspolitik und des sozialen Zusammenlebens in einen Konflikt mit den religiös-konfessionellen Leitnormen treten. Religiöse Ausgrenzung bedrohte vielerorts den sozialen Frieden und wirkte als ein konfliktträchtiges Ferment. Diese Erfahrung konnte, wie es Alexandra Walsham für England beobachtet hat, zusammen mit einer religiösen Verunsicherung angesichts widerstreitender Bekenntnisse und dem starken Postulat nachbarlicher Solidarität, zu einer pragmatischen Toleranz im Alltag führen.[83] Die bereits angesprochenen Beobachtungen von Schwartz für die iberische und lateinamerikanische Welt, wo trotz des großen inquisitorischen Repressionsdrucks überkonfessionelle Einstellungen vielerorts „a matter of common sense“[84] wurden, weisen in eine ähnliche Richtung. Auch im Reich sprechen viele Einzelbeobachtungen dafür, dass pragmatische Einstellungen weiter verbreitet gewesen sind als oft angenommen. So wurde noch 1577 im katholischen Würzburg der reiche evangelische Händler Balthasar Rueffer d. Ä. vom Domkapitel mit der Begründung in den Rat gesetzt, man halte ihn für den tüchtigsten Kandidaten, weil er *mit Weib und Hausgesind fleißig zur Kirchen ginge, obwohl er besser katholisch wäre* – Hauptsache, er sei kein *disputator*.[85] Der bekanntlich strenge Nürnberger Rat ließ sich um 1560 auf Verhandlungen mit dem ehemaligen Täufer und Schwenckfeld-Anhänger Jörg Schechner ein, der

81 *Ludwig / Krug-Richter / Schwerhoff* (Hrsg.), Duell; *Schwerhoff*, Das frühneuzeitliche Duell.

82 *Schwerhoff*, Das frühneuzeitliche Duell, S. 225.

83 *Walsham*, Charitable Hatred, S. 228 ff., S. 269 ff., S. 272 f.

84 *Schwartz*, All can be saved, S. 138.

85 *Fätkenheuer*, Lebenswelt und Religion, S. 90.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

schließlich in der Stadt geduldet wurde, obwohl er seinen Überzeugungen treu blieb. Das lag übrigens nicht zuletzt daran, dass sich Schechner selbst eine eher pragmatische Haltung zueigen machte. Im Sommer 1560 hatte er einer offenkundig fundamentalistisch orientierten böhmischen Täufergemeinde empfohlen, sich leichtfertiger und frevelhafter Urteile über Andersgläubige zu enthalten und nicht gleich alle für *gottloß* zu halten, *sonderlich die Jhenigen, so sich eins Erbern, vnnd tugenlichen lebens befleißigen, vnnd den Hern Jhesum Cristum lieben, Ob sy es gleich nit In allen puncten, mit euch halten…*[86] Auch im bikonfessionellen Augsburg zeigte sich, dass die „unsichtbare Grenze" (François) im Alltag überbrückt werden konnte. In der Heilig-Kreuz-Nachbarschaft, wo in der Mitte des 16. Jahrhunderts lutherischer und katholischer Kirchenraum in unmittelbarer Nähe zueinander standen, konnten Zugang und Wegerechte gewährleistet werden, in dem man sich aus der „guten freundlichen Nachbarschaft wegen und nicht von rechtswegen" (so die Formulierung in den Quellen) einigte.[87]

Insgesamt bleibt festzuhalten, dass sich die Frage der religiösen Normen bei einer Betrachtung des gesamten Normenhorizontes komplex darstellt. Sie besaßen auch im konfessionellen Zeitalter keineswegs ein Monopol für die Verhaltenssteuerung, sondern es existierten stets ergänzende oder konkurrierende Leitwerte. Dabei gab es einerseits eine hohe Konvergenz zwischen religiösen, gemeinwohlorientierten und sozialen Normen. Man könnte die Hypothese formulieren, dass die Durchsetzungschancen einer Norm umso höher anzusetzen waren, je stärker diese Konvergenz ausgeprägt war. Das bedeutet aber auch, dass es bisweilen für die Analyse nicht einfach sein mag zu entscheiden, ob ein Normenimperativ primär als „religiös" einrangiert werden kann, oder ob nicht andere (moralische oder pragmatische) Geltungsgründe wichtiger waren. Umgekehrt konnten bei einer stärkeren Spannung bzw. sogar Konkurrenz zwischen den Normebenen religiöse Deviantisierungen gemildert oder sogar gebrochen werden. Als eine Suchfunktion kann die Frage fungieren, ob, wann und in welchem Kontext religiöse Argumentationsmuster in Anschlag gebracht wurden und aus Abweichung religiöse Devianz generierten.

2. Stigmatisierung und Sanktionierung

Normen und Sanktionen gehören zusammen; die Geltung einer Norm lässt sich ihrer Sanktionierung durch eine soziale Gruppe oder Gemeinschaft ablesen.[88] Lässt sich von den Sanktionen, bzw. weiter gefasst: von den speziellen Institutionen und Instrumenten der Sanktionierung her, vielleicht besser

86 *Stahl*, Jörg Schechner, S. 39 f.
87 *Gray*, „Liebe deinen Nächsten", S. 128.
88 *Popitz*, Soziale Normen, S. 69 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

das Feld religiöser Devianz abgrenzen als von den puren Normen aus? Für den Bereich der südeuropäischen Inquisitionen[89] als eigene, allerdings gerade auf der iberischen Halbinsel eng mit dem „Staat" verwobene Organisationen mit eigenem Personal, einem speziellen Verfahren und auch prägnanten Buß- und Strafformen wie dem Autodafé lässt sich diese Frage leichteren Herzens bejahen als für Nord- und Mitteleuropa. Nun ist aber auch für diese Region eine scharfe Trennung zwischen weltlicher Strafzucht und kirchlicher Sündenzucht propagiert worden:[90] Vor dem Kriminalgericht sei es mit ausgrenzenden Strafen um Sühne und Abschreckung gegangen, ohne sich um Motive und Innenleben des Täters zu kümmern; demgegenüber habe die Kirchenzucht mit den Mitteln der Ermahnung und des Abendmahlausschlusses auf Reue, innere Umkehr und soziale Reintegration des Sünders gezielt. Ohne dass diese idealtypische Konstruktion frontal angegriffen wurde, betonte die Forschung seither – und sicher zu Recht – eher die Vermischungen beider Dimensionen. Kirchenordnungen und Polizeyordnungen sehen sich oft, nimmt man die darin enthaltenen Sanktionen zum Maßstab, zum Verwechseln ähnlich. Bekanntermaßen verwandelten sich viele ursprünglich geistliche Bußübungen schnell in stigmatisierende Ehrenstrafen, erinnert sei nur an das öffentliche Ausstellen in oder vor der Kirche. Umgekehrt hat die neuere kriminalhistorische Forschung die alte rechtsgeschichtliche Weisheit, weltliche Strafen seien ohne Ansehen der näheren Umstände verhängt worden, zusehends falsifiziert. Von Geldbußen über Haftstrafen bis hin zu den verschiedenen, oft zeitlich befristeten Formen der Verbannung wurde das zur Verfügung stehende Instrumentarium außerordentlich differenziert angewandt und bot reichlich Raum für Abstufungen, Gnadenhändel oder andere Aushandlungsprozesse. Auch hier wurde mithin die klare Grenzmauer zwischen Welt und Kirche, Gesellschaft und Religion in letzter Zeit eingerissen.

Immerhin darf man konstatieren, dass im Bereich formaler Sanktionen ein gutes Fundament für eine vergleichende Analyse religiöser Abweichungen existiert. Für das „weichere" Vorfeld der verbalen und diskursiven Diffamierung von religiöser Abweichung fehlen dagegen systematischere Vorarbeiten.[91] Dabei kann diese eine wichtige Indikatorfunktion für religiöse Abweichung besitzen. Die Diffamierung bestimmter Verhaltensweisen gipfelt oft in einer begrifflichen Stigmatisierung, die wiederum rechtliche Sanktionen und soziale Exklusionsmechanismen in Gang setzten konnte. So folgten der Stigmatisierung Karlstadts durch Luther als „Werkzeug des

89 *Bethencourt*, The Inquisition.

90 *Schilling*, „Geschichte der Sünde", vgl. für das Folgende *Burkardt/Schwerhoff*, Deutschland und die Inquisition, S. 42 ff.

91 Inspirierend dazu immer noch *Würgler*, Diffamierung und Kriminalisierung, hier S. 320 f. Er setzt ‚Diffamierung' in Bezug zu den sozialen, ‚Kriminalisierung' dagegen in Bezug zu den rechtlichen Normen.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Satans“ und als „gottlos“ für jenen Predigtverbot und Pressezensur.[92] Ein systematisches Inventar von Stigmatisierungs- und Diffamierungsbegriffen, die die Konfessionen gegeneinander und die sie gemeinsam gegen andere Formen religiöser Devianz in Stellung brachten, könnte deshalb die Forschung zur religiösen Devianz voranbringen. Hier müssen vorerst einige Schlaglichter genügen.

Eine terminologisch-konzeptuelle Strategie der Diffamierung konnte in der Umcodierung eines Verhaltens von der religiösen auf die politische Ebene liegen: Den Paradefall bilden hier die Täufer, denen bekanntlich spätestens im Gefolge des Bauernkrieges Aufruhr (*seditio*) zum Vorwurf gemacht wurde.[93] Nicht zuletzt lag hier eine bequeme Möglichkeit für die verfeindeten konfessionellen Lager, trotz ihrer religiösen Differenzen einen gemeinsamen Bezugspunkt für die Kriminalisierung der Täufer zu finden und diesen reichsrechtlich abzusichern. Allerdings ging diese Umcodierung nie so weit, den Bezug zum religiösen Feld völlig aufzugeben. So wurde der Aufruhr-Vorwurf gerade von protestantischer Seite zuverlässig immer von dem der Gotteslästerung begleitet.[94] Überhaupt bot sich das Etikett der Blasphemie gleichsam als Breitband-Stigma für alle möglichen Arten religiöser Abweichung an: Für Martin Luther ist die Gotteslästerung gleichsam jener begriffliche Schirm, der alle Formen religiöser Devianz überspannt: Papisten ebenso wie Zwinglianer und Täufer, Juden ebenso wie die aufständischen Bauern.

Der klassische Vorwurf gegen religiöse Abweichler war derjenige der Ketzerei bzw. der *haeresia*, der eigenmächtigen und vor allem hartnäckigen Verfälschung des rechten Glaubens. Für das katholische Lager gab es zunächst keinen Grund, von diesem Begriff als zentralem Instrument der Diffamierung abzugehen. Die so Stigmatisierten, so möchte man meinen, mussten Alternativen entwickeln, wollten sie ihrerseits Abweichler terminologisch in den Griff bekommen – schließlich schien der Ketzer-Begriff von der Papst-Kirche okkupiert. In diesem Sinn waren die Fronten noch 1521 nach Luthers Worten klar: *Sie* [d. h. die Papisten] *sind die Christlichsten, wir die ketzeristhen.*[95] Tatsächlich aber war der Ketzervorwurf im Wittenberger Lager keineswegs Tabu. So wurde er 1538 einfach gegen seinen Urheber gerichtet, indem Luther die Päpste *pro haereticis* verdammte.[96] Schon 1527 hatte er in einer Schrift wider die Schwarmgeister die *schendliche ket-*

92 *Bubenheimer*, Luthers Invocavitpredigten.

93 *von Schlachta*, Gefahr oder Segen?; vgl. ihren Beitrag im Band.

94 Für einen zugespitzten interkonfessionellen Vergleich politischer Kriminalität siehe den Beitrag von Johannnes Dillinger in diesem Band.

95 *Luther*, Der Sechs und dreyssigist psalm David, WA 8, S. 212. Vgl. auch Vom mißbrauch der Messen, WA 8, S. 483, wo es heißt, die Gegner würden *uns ketzer und unglawbige schellten.*

96 *Pohlig*, Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung, S. 277.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

zerey unter den Christen beklagt, die der Teufel angestiftet habe.[97] Nicht grundlos sollte 1545 Heinrich Bullinger klagen, dass *wir* [d. h. die Schweizer Reformation] *one not vnnd mutwilligklich getrazt/ zum höchsten geschmaecht/ verdamt/ verschreyt/ verschuben/ vnd als die ärgisten kätzer uf erden/ Gottes/ der Sacramenten/ vnd aller heiligen dinge verachter/ lesterer vnnd schender/ verschrüwen werdend…*[98]

Das Zitat deutet zugleich an, wie weit die Bandbreite möglicher Stigmata jenseits der Ketzerei war. Für den Diskurs der sogenannten radikalen Reformation hat Hans-Jürgen Goertz herausgestellt, dass zwei dominante Vorstellungen Hand in Hand gingen: die Vereindeutigung über Etiketten wie Ketzer, Schwärmer oder Enthusiasten auf der einen Seite, die Feststellung ihrer Differenziertheit als Ausweis ihrer Zerstrittenheit auf der anderen.[99] Eines der erfolgreichen lutherischen Label für ihre heterogene Gegnerschaft war jenes der „Schwärmer": Damit wurde der irrationale Enthusiasmus jener Menschen angeprangert, die die weltliche zugleich mit der christlichen Ordnung bedrohten. Nicht nur die Täufer oder die Anhänger Schwenckfeldts wurden so markiert, sondern zunehmend auch die Zwinglianer. So wurde der Schwärmerbegriff nach den Forschungen Thomas Kauffmanns zu einem integrierenden Mittel zur Schärfung der eigenen konfessionellen Identität.[100] Damit sind wir unmittelbar im Dickicht jener diskursiven und praktischen Grenzarbeiten[101] der konfessionellen Lager und Gruppen angelangt, die „sich jeder vom anderen um jeden Preis abzugrenzen suchte[n]" und denen dabei geradezu ein „panisches Moment" eigen war.[102]

Es ging um die Bestimmung des normativen Zentrums ex negativo. Polemiken und kontroverstheologische Schriften loteten gleichsam die eigenen konfessionellen Grenzen aus und verteilten freigiebig Identitätsmarker. Dabei wurde die Steigerungslogik wechselseitiger Zuschreibungen zeitgenössisch durchaus als Orientierungsproblem wahrgenommen. So wisse das einfache Volk nicht, schreibt der reformierte Marnix van Sint-Aldegonde, nach welcher Seite es sich richten solle und bleibe hin- und hergerissen in einer permanenten Unsicherheit des Geistes und des Gewissenszweifels (*demeure flottant en perpetuelle inquietude d'esprit, et doubte de conscience*).[103] Der Anteil dieser ‚Mittelgruppen' oder *fluctuantes in fide*[104] ist schwer zu bemes-

97 WA 23, S. 69.

98 *Bullinger*, Warhaffte Bekanntnusz, A2v; siehe auch A5r, P2v, P3r. Bullinger beklagt, dass Luther Zwingli unter „die Toeuffer und Müntzerische vfruerige sect" stellt und die Zürcher Kirche verketzert. Ebd., E7r.

99 *Goertz*, Religiöse Bewegungen, S. 59.

100 *Schmidt*, Häretisierung des Zwinglianismus; *Kaufmann*, Nahe Fremde.

101 Den Begriff von Hayden verwendet Andreas Pietsch in seinem Beitrag zu Coornhert in diesem Band.

102 *Büttgen*, Was heißt konfessionelle Eindeutigkeit?, S. 31.

103 *Marnix*, Tableau des différends de la religion, S. 6.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sen, gleichwohl sie von der Forschung verstärkt in den Blick genommen wurden.[105] Marnix sieht aber in dieser Verunsicherung die Gefahr, dass sich die Menschen in den Abgrund des Atheismus und der Gottlosigkeit zu stürzen drohen, und die Schlussfolgerung ziehen, dass es entweder überhaupt keinen Gott oder keine wahre Religion gebe, oder dass jeder nach seinem Gutdünken (*fantasie*) und seiner Frömmigkeit folge. Viele hätten diese Übel zu bekämpfen versucht, indem sie Schriften veröffentlichten, wodurch allerdings die Debatten nur gesteigert werden und der Streit nur zunehme.[106] Das Schlimme sei nun, dass jeder sich auf Maximen und Begründungen verlasse, die er von seinen Herren übernommen habe und nun verwende, um die Äußerungen der Gegner nicht mehr hören oder untersuchen zu müssen und über diese das Verdikt der Häresie oder des Bannes zu hängen.[107] Mit dem offenkundigen Plädoyer, sich selbst ein Urteil zu bilden und dieses nicht voreilig in eine Deviantisierung umzumünzen, werden potentielle Stigmatisierungen hier unterlaufen, indem die Entstehungsprozesse offengelegt werden.

Als besonders elaborierte Grenzarbeit kann die Ausbildung von Taxonomien gelten, die – je nach Perspektive – die häretischen Positionen der ‚Anderen' klassifizierten und damit oft erst sichtbar machten und im Wortsinne fest-stellten. 1645 wird im England des Protektorats Cromwells ein Buch veröffentlicht, das den Zeitgenossen einen Überblick über die Vielfalt frühneuzeitlicher Glaubensströmungen verschaffen sollte, die in dieser Zeit nach dem Bürgerkrieg überhandnahmen: *Heresiography, or, A description of the heretickes and sectaries sprang up in these latter times*.[108] Der Autor, Ephraim Pagitt, schuf mit seiner Heresiography zugleich einen Neologismus und definierte ein eigenes Genre. Darin formulierte er das Ziel *to describe the Hereticks and Schismaticks of this time, in which I set down their beginning among us; their heretical opinions and errors, confuting them; and also relate how other Princes an Commonwealths have suppressed them, and how severely some of them have been punished among us*.[109] Pagitts Bestimmungs-

[104] *Marnef*, Antwerp in the Age, S. 56 f. Marnef berechnet für Antwerpen mit ca. 90.000 Einwohnern eine Zahl von 15.000. Die Problematik einer Zählung dieser Mittelgruppen liegt gleichwohl auf der Hand.

[105] *Soen*, reconciliatie van „ketters". Es wäre wohl auch ein Irrweg zu meinen, man könnte neben konfessionellen Identitäten nunmehr eine benennbare Gruppe transkonfessioneller Identitäten ausmachen, wenngleich die Grauzonen und Unbestimmtheiten lebensweltlich eine nicht zu unterschätzende Bedeutung hatten.

[106] *Marnix*, Tableau des différends de la religion, S. 7.

[107] Ebd., S. 6 f.

[108] Vollständiger Titel: Heresiography, or, A description of the heretickes and sectaries sprang up in these latter times declaring 1. their originall and first proceedings, 2. their errors and blasphemies, 3. their severall sorts, 4. Their audacious boldnesse in these dayes, 5. the confutation of their errours, 6. how they have beene punished, and suppressed amongst us heretofore.

[109] *Pagitt*, Heresiography, The Epistle Dedicatory, B2.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

versuch religiöser Devianz hatte einen umfassenden Anspruch. Um diesem gerecht zu werden, wird in mehreren Auflagen in handbuchartiger Manier sukzessive das Glossarium häretischer Gruppen ergänzt:[110] *Alas what danger are we in now, being invironed with such a multitude of Hereticks?*[111] Die Häresiographie war dabei nicht nur puritanische Kritik an der Religionsfreiheit in England, sondern zumindest implizit auch Aufklärung über die Pluriformität von Abweichungen, deren Differenzierung der besseren Erfassung einer religiös-konfessionellen heterogenen Welt diente. Die Reaktion auf Unübersichtlichkeit und Vielfalt häretischer Positionen stellte damit nicht nur eine Abgrenzungs- sondern auch eine Bewältigungsstrategie konfessioneller Pluralisierung dar. Wenn Pagitt den Galaterbrief zitiert (Gal. 5,2: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen"), kann man darin einen Ausdruck des Bedürfnisses sehen, wachsender Unkontrollierbarkeit durch Beschreibbarkeit zu begegnen.[112] Eine Fortsetzung erfuhr Pagitts Werk durch eine weitere kurz darauf publizierte Häresiographie, Thomas Edwards' Gangraena, in der 16 Sekten und 176 Verirrungen und Blasphemien aufgelistet und erläutert werden, was zugleich eine Überwältigungserfahrung dokumentiert, in der Blasphemie, Häresie, Unordnung und Verwirrung überall anzutreffen seien: *For now things are grown to a strange passe (though nothing is now strange) and every day they grow worse and worse, and you can hardly conceive and imagine them so bad as they are.*[113] Verbunden mit der Beschreibung abweichender Glaubensformen war die Aufforderung, den Häresien zu begegnen, die schlimmer als die Pest oder das Feuer Stadt und Gesellschaft bedrohten, aber gleich diesen einer Heilung bedürfen. Man könnte von einer medikalen Metaphorik sprechen, die in Pest- oder Infektanalogien im 16. Jahrhundert neben Beschwörungen von Babel oder Sodom weite Verbreitung fanden,[114] zugleich aber in einer langen Tradition häresiologischen Denkens stehen. Die Häresiographien kommen dabei Medizinschränken (gr. *Panarion*) gleich, wie bereits im 4. Jahrhundert der Bischof von Salamis Epiphanius sein Ketzerkompendium nannte,[115] mit deren Hilfe Heilung versprochen wurde.

Wo die ausgefeilten Taxonomien Gefahr liefen, ihre Orientierungsfunktion einzubüßen und zur Verwirrung beizutragen, bot sich – gleichsam als kleinster gemeinsamer Nenner zur Stigmatisierung religiöser Abweichung –

110 Es erschienen sechs erweiterte Auflagen von 1646–1661. In der fünften Auflage kommen die Quaker oder Shaker und die Ranters hinzu, zu denen Lionel Laborie in diesem Band einen Beitrag verfasst hat.

111 *Pagitt*, Heresiography, To the Reader, C.

112 *Braddick*, God's fury, S. 452. Vgl. Zur Häresierhetorik bei Edwards *Basu*, „We are in strange hands".

113 *Edwards*, Gangraena, A3.

114 *Adorni-Braccesi*, „Una città infetta"; *Barbierato*, The inquisitor in the Hat Shop, S. 59.

115 *Gilhus*, Bischof von Salamis.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

jener Begriff an, mit denen diese Einleitung begann: die Gottlosigkeit, bzw. um präziser zu sein: das Adjektiv „gottlos“ und die Konstruktion einer Gruppe von „Gottlosen“. Dabei handelt es sich um einen äußerst unscharfen und flexiblen Begriff, der für sich genommen kaum Konturen aufweist; erst der jeweilige nähere Kontext gibt Aufschluss über die Art der Gottlosigkeit. Genau das aber macht diesen Begriff in unserem Kontext so interessant, denn er bindet Phänomene zusammen, die – für sich genommen – heterogen erscheinen: Formen konfessioneller Heterodoxie ebenso wie religiöse Indifferenz, aber eben auch moralisch-sittliche Abweichungen im alltäglichen Leben. Eine Orientierungsfunktion freilich erfüllte er damit nur sehr eingeschränkt, er markierte lediglich eine binär codierte Frontlinie zwischen dem Sprecher bzw. Schreiber als rechtgläubig und fromm und den „Anderen“, als abweichend stigmatisierten. Das lässt sich exemplarisch an der frühneuzeitlichen Hexendebatte nachvollziehen, wo wahlweise die Skeptiker an der orthodoxen Hexenlehre wegen ihres Unglaubens als „gottlos“ stigmatisiert oder die Anhänger eines exzessiven Hexenglaubens wegen ihrer Auffassungen über die große Macht des Teufels und seiner Anhänger ebenso abqualifiziert wurden.[116]

3. Deliktfelder

Religiöse Devianz, so viel scheint nach dem Vorstehenden klar, kann kaum als eine klar abgrenzbare Menge strafrechtlicher Delikte, gesellschaftlicher Praktiken oder Glaubensüberzeugungen verstanden werden. Natürlich kann man versuchsweise von zeitgenössischen Katalogen des materiellen Strafrechts ausgehen, die einen Anteil an Religionsverbrechen enthalten. Kaum ein Jurist des 16. Jahrhunderts war kategorial so präzise wie der flandrische Jurist Joos de Damhouder, der in seiner *Praxis rerum criminalium* eine ganze Reihe von Tatbeständen programmatisch unter der Rubrik *De crimine laesae Maiestatis diuinae* zusammenfasst: Gotteslästerung in Wort und Tat; Apostasie und Häresie; Simonie und Prevarikation (Pflichtschändung); schließlich die verschiedensten Ausprägungen der Magie wie Wahrsagen und Nekromantie, insbesondere aber auch die Zauberei bzw. die Hexerei.[117] Damit ist das Spektrum möglicher religiöser Devianz allerdings keineswegs erschöpft. Vielmehr kann man auf breiter Front eine „Kriminalisierung der Sünde“ seit dem 16. Jahrhundert, eigentlich bereits seit dem späten Mittelalter, beobachten. So hat Dietmar Willoweit mit der Expansion des Strafrechts in den Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts eine sehr weitgehende Konvergenz zwischen göttlichem und kaiserlichem Recht be-

116 Siehe dazu den Beitrag von Gerd Schwerhoff in diesem Band.

117 *De Damhouder*, Practica rerum Criminalium, 1641, Cap. LXI, S. 162 ff. URL: http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10394102-2 (zuletzt abgerufen am 20. 03. 2014).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

schrieben. Bisweilen wird direkt der Dekalog zur Grundlage normativer Bestimmungen gemacht: „Die Bibel scheint sich in ein Gesetzbuch zu verwandeln. Die angeprangerten Laster erstrecken sich – wollte man versuchen, sie zu ordnen – von Gefühlsaufwallungen wie Eifer, Zorn und Hass über die Unfähigkeit, friedlich miteinander umzugehen – Feindschaft, Hader, Zwietracht – bis zu anerkannten Kriminalfällen, wie Zauberei und Mord, daneben wiederum ‚Polizeyliches', wie das Dirnenwesen, die Trunksucht und die Völlerei einschließend, nicht zu vergessen der Ehebruch, der wie ein Symbol sozialer Unordnung an die Spitze gestellt wird."[118] Willoweits Aufzählung ist eindrucksvoll: Sie verrät einen gewissen Systematisierungswillen, kann zugleich aber auch als Kapitulation verstanden werden, angesichts der vorgefundenen Vielfalt zwischen Strafrecht, Kirchenrecht und dem Bereich der ‚guten Policey' zu unterscheiden.

Allein rechtssystematisch ist das Problem der religiösen Devianz u. E. nicht angemessen zu fassen.[119] Nimmt man die vorstehenden Aspekte und den Analyserahmen der sozialen Kontrolle ernst, dann bietet es sich vielmehr an, das Deliktfeld religiöser Abweichungen je nach Fragestellung und Interesse, gleichsam perspektivisch, immer wieder neu zu arrangieren. So kann man *erstens* danach fragen, in welchem Verhältnis konfessionsspezifische Deliktkonstruktionen zu solchen stehen, die konfessionsübergreifend zu beobachten sind. Konfessionsspezifische Delikte sind oft reziprok angelegt: d. h. der Häresie-Vorwurf des katholischen Lagers gegenüber den Reformatoren wird von diesen damit gekontert, dass es sich bei den Papisten um die eigentlichen Ketzer handelt. Oder: Für die Altgläubigen sind reformierte Ikonoklasten Blasphemiker, während für die Anhänger des Bilderverbotes die Gotteslästerung gerade in der Bilderverehrung besteht.[120] Manche Disziplinierungsmaßnahmen der konfessionellen Lager zielen speziell auf die Abwehr andersgläubiger Ideen und Praktiken, so das Verbot des Besuchs ketzerischer Predigten oder der Teilnahme an heterodoxen Ritualen, etwa an Wallfahrten für Protestanten. Auch die gemeinsame Diffamierung und Kriminalisierung der Täufer und anderer Sekten durch die konfessionellen Großgruppen gehört in dieses Muster mit hinein.[121]

Auf der anderen Seite gab es ein großes Segment von konfessionsübergreifenden Devianzkonstruktionen. Dazu gehört das Ringen um die Einhaltung der Sonntagsheiligung und das rechte Benehmen in der Kirche ebenso wie der Kampf gegen eine ausufernde Festkultur mit Trunk, Tanz und Spiel. Natürlich waren die Ausprägungen dieser Kämpfe je konfessionsspezifisch ver-

118 *Willoweit*, Expansion des Strafrechts, S. 342 f.

119 Schneisen in die kontroverstheologische und rechtliche Literatur schlägt Harald Maihold in seinem den Sektionen vorangestellten Beitrag.

120 Vgl. *Schwerhoff*, Bildersturm und Blasphemie.

121 Vgl. dazu die einzelnen Beiträge in der Sektion ‚Gruppenbezogene Devianz' in diesem Band.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

schieden, wenn z. B. die Reformierten den Karneval völlig zu unterdrücken suchten, während ihn die Katholiken lediglich zu regulieren trachteten – die Stoßrichtung war vergleichbar. Das gilt auch für andere Deliktfelder, etwa den Versuch, religiöses Unwissen und religiöse Indifferenz zurückzudrängen. Alle christlichen Denominationen von den Altgläubigen bis hin zu den Sekten der Täufer und der Spiritualisten perhorreszierten gotteslästerliche Schwüre und Flüche, die den frühneuzeitlichen Alltag in hohem Maße prägten, sowie andere Formen gotteslästerlicher Reden und manchmal auch Taten, die eine negative Einstellung zu Gott und seiner Kirche erkennen ließen.[122] Der Grenznutzen dieses sozialen Komments wird aber dort ersichtlich, wo ‚religiöse Übererfüller' eine Totalisierung dieser im Kern als christlich erachteten Lebensführung betrieben und damit alltägliche tolerierte Abweichungen zu negieren suchten.[123]

Auch für das (später unter anderer Perspektive näher zu betrachtende) Deliktfeld der Sitten- und Sexualdelikte hat Wolfgang Reinhard eine Art von „überkonfessionellem Puritanismus" diagnostiziert.[124] Ein letzter Bereich schließlich, wo in konfessionsspezifischer Ausprägung, aber prinzipiell konfessionsübergreifend religiöse Abweichung konstruiert wurde, war das große Feld der Magie, Zauberei und Hexerei. Historiographisch werden diese Phänomene übrigens aufgrund ihrer Komplexität oft von der Erörterung der frühneuzeitlichen Religionsdelikte separiert und innerhalb einer eigenen Forschungsindustrie bearbeitet. Aus der hier gewählten Forschungsperspektive liegt allerdings die Integration der Hexereiproblematik in den übergreifenden Zusammenhang der religiösen Devianz nahe.[125] Unabhängig von den bekannten, hier nicht näher zu erläuternden Unterschieden in der Magie- und Hexereikonzeption zwischen Katholiken, Lutheranern und Reformierten ist klar: Hier zeichnete sich geradezu die Vision einer antichristlichen Gegengesellschaft ab, die in virulentem Gegensatz zu allen Bekenntnissen stand.

Schon diese kurze Gegenüberstellung lässt eine Hypothese Gestalt annehmen, die es näher zu erproben gälte: Gegenüber den konfessionsspezifischen Abweichungen gewinnen im 16. und 17. Jahrhundert die konfessionsübergreifenden Devianzen deutlich an Gewicht. Oder noch plakativer: Religiöse Devianz war weniger Abweichung vom katholischen oder protestantischen Weg, sondern Abweichung vom Pfad der christlichen Tugend überhaupt. Die Konsequenzen, wenn denn diese Beobachtung richtig ist, wären näher zu durchdenken. Sie lägen wohl eher in Richtung einer bekenntnisübergrei-

122 Dabei sollen auch hier konfessionsspezifische Eigenheiten nicht geleugnet werden, wie sie sich etwa in der Einbeziehung der Heiligen im katholischen Bereich manifestierten.

123 Siehe dazu den Beitrag von Daniel Eißner.

124 *Reinhardt*, Gegenreformation.

125 *Schwerhoff*, Crimen Maleficarum.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

fenden „christianization“, wie sie zuletzt Scott Hendrix beschrieben hat, und mithin in einer Schärfung der Essentials aller Christen, als in einer Vertiefung der Konfessionskulturen.[126]

Etwas anders fokussieren sich, *zweitens*, bestimmte Erscheinungsformen religiöser Devianz, wenn man die bereits zitierte Definition von Religionsvergehen als *crimen laesae maiestatis divinae*[127] als Angelpunkt wählt. Im Anschluss an diese Definition lassen sich doch einige interessante Charakteristika so verstandener religiöser Devianz herauspräparieren. Zunächst handelt es sich um eine Parallelkonstruktion zum weltlichen Majestätsverbrechen.[128] Dabei eignete den einschlägigen Texten, vornehmlich übrigens aus dem pastoraltheologischen Diskurskontext, eine suggestive Steigerungslogik: Wenn schon die Schmähung des weltlichen Herrschers unter schwerer Strafe stand, so die rhetorische Frage, wie viel verwerflicher sei denn erst die Beleidigung des himmlischen Schöpfers?[129] Damit ist weiterhin sogleich das Gut benannt, das durch die entsprechende Tat beschädigt wurde: die göttliche Ehre. Dem Schöpfergott wurde damit überraschend klar und bis ins 18. Jahrhundert hinein weitgehend unstrittig ein sehr anthropomorphes Profil verliehen. Ebenso wie ein Mensch war auch Gott in seiner persönlichen Ehre verletzbar. Und ebenso wie ein Mensch reagierte der Weltenlenker sehr sensibel und heftig auf die mangelnde Ehrerbietung, denn als Folge der Verletzung drohte die göttliche Strafe. Kern jener Vergeltungstheologie bildete dabei schließlich die Vorstellung, dass Gott für besonders schlimme

126 Vgl. *Hendrix*, Recultivating the Vineyard.

127 Im zuerst 1551 erschienenen Kriminalhandbuch des Brüsseler Juristen Jodocus Damhouder (1507–1581) figuriert die Blasphemie tatsächlich, zusammen mit Apostasie, Häresie, Simonie und verschiedenen Spielarten von Magie und Zauberei unter den *crimina laesae majestatis divinae*, den abscheulichsten und größten Verbrechen überhaupt; schließlich sei die Verletzung der ewigen wesentlich schwerwiegender als die der zeitlichen Majestät. Aus dem Kreis dieser Verbrechen ist die Blasphemie noch einmal besonders hervorgehoben, indem sie als erstes Thema aufgegriffen und ihr Charakter als direkter Angriff gegen Gott und als Teufelssünde dargestellt wird.
De Damhouder, Practica rerum Criminalium, 1641, Cap. LXI (*De crimine laesae Maiestatis diuinae*), S. 167, 1 (*Gravissimvm & omnium criminum maximum est, Crimen laesae Maiestatis diuiuae cum longe grauius sit aeternam, quam temporalem offendere Maiestatem…*) u. S. 169, 10 (*Blasphemia Deum ipsum obiectum habet: ideo peccatorum est grauissimum, vti & hinc quoque liquet, quod Luciferum creaturarum omnium nobilissiumum ilico cum suis expulit caelo*). Vgl. zu Damhouder den Art. *Thonissen*, De Damhouder. Damhouder steht hier in direkter Abhängigkeit vom Flandrischen Ratsherrn und Juristen Philips *Wielant*: Practijcke Criminele, Cap. 60, S. 83: *Crisme de lese-majesté wordt geperpetreert in twee manieren, te wetene tegen de goddelijcke majesteijt ende jegens de tijdelijcke majesteijt. Crisme tegen de goddelijcke zijn blasphemien, prevaricatien, heresie, simonie, sortilegie ende dijergelijcke. Bij blasphemien was Lucifer geworpen uuijt den hemele, en bij prevaricatien was Adam geworpen uuijten paradijse.* Vgl. *Strubbel*, Wielant, Sp. 291 f. über das Verhältnis von Damhouder zu Wielant.

128 Vgl. dazu den Beitrag von Johannes Dillinger in diesem Band.

129 Bereits 1278 hatte König Rudolf von Habsburg die Lästerer gegen Gott, seine Mutter und alle Heiligen ebenso wie auch Schmähredner gegen den römischen König mit dem Verlust der Zunge bedroht. *Schwerhoff*, Zungen wie Schwerter, S. 186 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Sünden Einzelner die Gemeinschaft insgesamt bestrafen würde. Der klassische Topos für diese Denkfigur war die im ersten Buch Mose (Gen. 19) beschriebene Vernichtung der Städte Sodom und Gomorra durch Schwefel und Feuer, die Gott vom Himmel regnen ließ, weil Gott der Sünden ihrer Bewohner überdrüssig geworden war. Damit war potentiell ein ganz konkreter Anknüpfungspunkt für eine Betroffenheit der gesamten menschlichen Gemeinschaft gegeben, aus deren Mitte heraus die Täter agierten.[130] Häufig artikulierten frühneuzeitliche Normen die Angst vor der göttlichen Kollektivstrafe bzw. die Verantwortung der Gemeinschaft, die einschlägigen Delikte zu bestrafen. Fürsten und Räte sahen sich als Sachwalter der Gemeinschaft, und sie forderten ihre Untertanen auf, Taten und Täter namhaft zu machen, um dem göttlichen Strafgericht zu entgehen. Die leicht übersehene Kehrseite dieser gemeinschaftlichen Betroffenheit ist im Übrigen die Abwesenheit einer konkreten, individuell zurechenbaren Schädigung.

Phänomenologisch haben wir es hier mit klassischen Obrigkeitsdelikten zu tun, also jenen Vergehen, die *ex officio* verfolgt werden mussten und bei denen die Gerichte versuchten, die Unterstützung gesellschaftlicher Kräfte, positiv gesagt, mit Hilfe von wertrationalen (religiösen) Argumenten zu mobilisieren, oder, schlichter, mit Hilfe des Appells an den Angstreflex. Dabei ist übrigens nicht gesagt, dass potentielle Denunzianten und Ankläger keine eigenen Interessen in diese Verfahren einbringen konnten; selbstverständlich mochte es in bestimmten Situationen attraktiv erscheinen, den ungeliebten Nachbarn zu diskreditieren. Aber das war doch, wenn überhaupt, eine sekundäre Folgeerscheinung. Primär gründeten Denunziationen wegen Gotteslästerung und verwandter Delikte in religiöser Überzeugung oder in existentieller Angst, Angst vor der göttlichen Strafe oder zumindest vor einer drohenden Ausgrenzung aus der menschlichen Gemeinschaft. Das macht ein solches Delikt zu einem interessanten Testfall für Reichweite vergeltungstheologischer Überzeugungen. Dabei sind die bisherigen Aussagen in der Forschung dazu widersprüchlich. Helga Schnabel-Schüle sieht in der Vorstellung des strafenden Gottes ein entscheidendes Movens für die Internalisierung von christlichem Verhalten. Eingedenk der vielen Klagen über mangelnden Denunzierungswillen ist hier allerdings Skepsis angebracht, ohne die normative Kraft des Gotteszorns damit in Abrede zu stellen.[131]

Dabei müssten einschlägige Forschungen mindestens einen Schritt früher ansetzen: Gemeinhin wird nämlich die ubiquitäre Geltung vergeltungstheologischer Denkfiguren mindestens bis Mitte des 17. Jahrhunderts unterstellt, ohne diese aber im Einzelnen nachzuweisen. Erste Stichproben zeigen je-

130 Zum Motiv der göttlichen Kollektivstrafe generell und zu seinem Stellenwert für das frühneuzeitliche städtische Gemeinwesen vgl. jetzt *Frenzel*, Die Ordnung des Zorns.

131 *Schwerhoff*, Zungen wie Schwerter, S. 190 ff. Vgl. insgesamt den einleitenden Beitrag von Harald Maihold in diesem Band.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

doch, dass in den einschlägigen Normen und Sanktionsbegründungen nur sehr selektiv mit dem göttlichen Zorn argumentiert wurde.[132]

Eine weitere wichtige Frage liegt auf der Hand: Welche Tatbestände neben der allfälligen Gotteslästerung waren gegen die göttliche Ehre gerichtet, nicht aber gegen konkrete menschliche Gegenüber? Häufig wurde die göttliche Strafandrohung gegen die Blasphemie von solchen gegen die Sodomie begleitet, ein seltsames Deliktpaar, das aber schon der spätantike Kaiser Iustinian 538 in einer Novelle (77) mit dem Verweis auf die göttliche Strafe gegen Sodom und Gomorrha im AT gemeinsam angeprangert hatte. In diesem Fall wurde mithin ein Sittendelikt primär unter dem Aspekt religiöser Abweichung konzeptualisiert. Parallel dazu finden wir im Bereich der Gewaltdelikte mit dem ‚Selbstmord' ebenfalls ein Verhalten, bei dem primär Gott bzw. die göttliche Ordnung geschädigt wird.[133]

Aus einem engeren Kreis von Glaubensdelikten ließen sich möglicherweise religiöse Skepsis und Indifferenz sowie offener Unglauben hinzurechnen, ebenso vielleicht auf katholischer Seite das Sakrilegium, ein Delikt, zu dem eingehendere neuere Untersuchungen u. E. fehlen. Anders steht es mit dem ganzen Komplex der Zauberei und Hexerei. Einerseits handelt es sich dabei um *das* antichristliche Verbrechen par excellence, um eine kollektive Verschwörung unter Führung des Teufels. Die Beschwörung der Angst vor der göttlichen Kollektivstrafe findet sich in diesem Kontext selten, eher wird von einer bestimmten Denkschule die Hexerei als auf Verhängnis Gottes zugelassenes Übel definiert. Auch wenn ohne die areligiöse Dimension des Hexereidelikts seine mobilisierende Durchschlagskraft kaum verstanden werden kann, liegt doch sein lebensweltlicher Anknüpfungspunkt in der konkreten Schädigung von Mensch, Tier und Ernte.[134] Und diese konkrete Schädigung ist in der weit überwiegenden Zahl der Fälle auch der Ausgangspunkt für einen gerichtlichen Prozess, für Anklagen und Denunziationen.

Handelt es sich bei der Bestimmung religiöser Devianz als Verbrechen gegen die göttliche Majestät um eine programmatische Engführung, so deutete die Verschwisterung von Blasphemie und Sodomie bereits an, dass in der Betrachtung der religiösen Dimension von Sexual-, Sitten- und Moraldelikten das Potential zur Ausweitung unserer Frageperspektive steckt, wie *drittens* zu betonen ist. Aus diesem Feld war es nicht die Sodomie allein, die nach Wortlaut der Quellen den göttlichen Zorn zu provozieren drohte – auch die Duldung von Prostitution oder Kuppelei wurde mit vergeltungstheologi-

132 *Frenzel*, Die Ordnung des Zorns.

133 Zur Sodomie *Schwerhoff*, Historische Kriminalitätsforschung, S. 161 f. Vgl. zum Selbstmord den Beitrag von Alexander Kästner in diesem Band.

134 Siehe dazu den Beitrag von Gerd Schwerhoff zum Deliktvergleich von Blasphemie und Hexerei in diesem Band.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

schen Argumenten an den Pranger gestellt. Andere Abweichungen auf dem Feld der Sexualität galten als religiöse Abweichung, weil sie als Vergehen gegen das Ehesakrament galten. Im Kirchenstaat gelang es der römischen Inquisition mit dieser Konstruktion, die Bigamie als Spielart der Häresie unter ihre Jurisdiktion zu zwingen und konkurrierende bischöfliche oder weltliche Gerichte auszuschalten.[135] Umgekehrt erfolgte die Stigmatisierung von Täufern und schwärmerischen Gruppierungen nicht zuletzt über den Vorwurf abweichender und strafrechtlich relevanter sexueller Praktiken.[136]

Erstaunlicher als diese Dominanz religiöser Deutung auf dem Feld der Sitten- und Sexualdelikte noch ist die Ausdehnung religiöser Deutungsmuster auf das Feld des unmoralischen Verhaltens im Alltag, vornehmlich gegen individuelle Abweichler. Erinnern wir uns an die drei gottlosen Pfarrer in Nürnberg mit ihrem rauen und gewaltträchtigen Habitus, mit ihrem unzüchtigen Benehmen gegenüber Frauen und Mädchen, ihrem exzessiven Wirtshausbesuch und Alkoholgenuss. Das waren Verhaltensweisen, die – in gewissen Grenzen – durchaus zum sozialen Komment gehörten, die aber in ihrer Übersteigerung soziale Marginalisierungsprozesse in Gang setzten. Trinken in Gesellschaft war akzeptiert und zur Festigung der sozialen Beziehungen sogar notwendig, sich „Voll- und Dollsaufen“ konnte dagegen zum Außenseiter machen, erst recht, wenn man als Pfarrer so aus der Rolle fiel; Fluchen und die Bereitschaft zur gewaltsamen Ehrverteidigung gehörte zum männlichen Habitus, aber dauerhafte Lästerreden und gewaltträchtiges Querulantentum grenzten aus; gelegentliches Über-die-Stränge-schlagen wurde toleriert, aber die Ruinierung der eigenen Existenz durch Verschwendungssucht führte ins soziale Abseits. In größerer Konzentration wurde dieses Benehmen als a-sozial angesehen, tatsächlich aber als gottlos (und in diesem Sinne als a-theistisch) bezeichnet. Bezeichnend ist hier der Armutsdiskurs und dessen Wandel, an dem deutlich wird, dass die soziale Kontextualisierung über den Deliktcharakter entscheidet und Armut selbst stärker ein „Test für die gesamte Gemeinschaft“ darstellt, „in der sich der Glaube erweisen muss oder die Gottlosigkeit zeigt.“[137] Soziale und religiöse Normen konvergierten hier nicht nur, sie überlagerten sich. Insgesamt besteht u. E. bei der Frage nach dem Verhältnis von Religion und (lebensweltlicher) Moral noch großer Forschungsbedarf.[138]

Das gottlose Leben einzelner Abweichler führt zu einer *vierten* möglichen Differenzierung im Deliktfeld religiöser Devianz, derjenigen nämlich zwischen individualisierenden und kollektivierenden Devianzkonstruktionen.

---

135 *Siebenhüner*, Bigamie und Inquisition, S. 29 ff.

136 *Reinholdt*, Ehe und Sexualität im Täufertum. Siehe dazu den Beitrag von Lionel Laborie.

137 So formuliert es Sebastian Schmidt in diesem Band.

138 Vgl. dazu weiter den Beitrag von Francisca Loetz.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Saufende und raufende Pfarrer oder übelhausende Haushaltsvorstände gehörten offensichtlich zur ersten Kategorie. Einzelne Personen wurden hier eines zugleich asozialen wie areligiösen Lebens beschuldigt und so ausgegrenzt (bzw. grenzten sich selbst aus). Umgekehrt gehörte eine gruppenbezogene Diffamierung und Stigmatisierung des religiösen Gegners zu den Grundkoordinaten des konfessionellen Zeitalters. Im Extremfall konnte es sich um Verschwörungstheorien von großer Mobilisierungskraft handeln, wie sie für unseren Untersuchungszeitraum von der Hexenlehre repräsentiert wurde. Wiederum bietet es sich an, das Phänomen der Hexerei nicht als Sonderfall zu behandeln, sondern in die Analyse mit hineinzunehmen, wie es die inspirierende Arbeit von Gary K. Waite getan hat.[139] Immerhin war die Verfolgung von Hexen im Spätmittelalter aus der Ketzerverfolgung erwachsen, wobei beiden, Ketzern und Hexen, ihre heimlichen Versammlungen unter Vorsitz des Teufels vorgehalten wurden. Waite spinnt nun diesen Faden fort und forscht nach den Verbindungen zwischen der Täufer- und der Hexenverfolgung im 16. Jahrhundert. Parallelen sieht er in der rhetorischen Dämonisierung der realen Täufer und der fiktiven Hexensekte, in ihrer Herausforderung des göttlichen Zorns; auch die tatsächlichen Verfolgungsmuster wiesen insofern Verbindungen auf, als die bedrohliche Herausforderung der Täufer, wie 1562 in Württemberg, dem Wiederaufleben der Hexenprozesse gleichsam vorgearbeitet habe. Waites Untersuchung ist in ihren Einzelanalysen durchaus anfechtbar.[140] Imposant ist allemal sein analytischer Mut, zwei vor der Hand sehr heterogene Gruppen in Hinblick auf ihre Stigmatisierungsprozesse zu vergleichen. Diese Perspektive wäre durchaus erweiterbar, z. B. mit Blick auf die christliche Sicht auf das frühneuzeitliche Judentum. So erkennt Thomas Brady in den Konjunkturen der Verfolgung von Juden, Täufern und Hexen ein diachrones Muster. Um 1520 wären die Austreibungen der Juden in dem Moment weitgehend zu einem Ende gekommen, als die Verfolgung der Täufer massiv einsetzte. Ähnliches wiederholte sich ab den 1570er Jahren mit der Abnahme der Täuferverfolgung und dem verstärkten Aufkommen der Hexenprozesse. Dass diese Gruppen alle unter das Label der „enemies of god" fielen, bietet freilich keine hinreichende Erklärung. Und dass um 1700 keine ‚Feinde Gottes' mehr in den deutschen Ländern zu finden gewesen wären,[141] könnte sich vor dem Hintergrund der langen Dauer konfessioneller, binnenkonfessioneller und konfessionsübergreifender Stigmatisierungen als eine etwas voreilige Schlussfolgerung erweisen.[142]

---

139 *Waite*, Eradicating the Devil's Minions.

140 Z. B. weil er Hexenverfolgung zu sehr als obrigkeitliche Veranstaltung nimmt.

141 So die Schlussfolgerung bei *Brady*, Entropy of Coercion, S. 109.

142 Die eigene Geschichte der Stigmatisierung als Häretiker habe möglicherweise, so Brady, in protestantischen deutschen Territorien zu einer größeren Skepsis gegenüber der Verfolgung von Täufern als Häretiker geführt. „Discrimination against Jews were both popular and political; chasing down Anabaptists as rebels was political; hunting witches was popular." Ebd., S. 108.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

V. Zum Schluss

In der Geschichtsschreibung zur Reformation und dem postreformatorischen Zeitalter vollzieht sich seit einigen Jahren ein schleichender Perspektivwechsel. Das konfessionelle Zeitalter, mit dem die Herausbildung und Zementierung katholischer, lutherischer und calvinistischer Konfessionen verbunden wird, entpuppt sich als Epoche sich überlagernder und widersprüchlicher Praktiken des Glaubens. Dass es neben den großen Konfessionen Strömungen und Bewegungen gab, die wie die Täufer, Sozinianer oder die Familisten in das Fadenkreuz der etablierten Kirchen gerieten, ist freilich für sich genommen keine bahnbrechende Erkenntnis.[143] Neu scheint aber, dass mit zunehmender Europäisierung und Globalisierung von Forschung nationale Rahmenbedingungen relativiert werden, so dass an die Seite der Konfessionalisierungsthese mit ihrer engen Anbindung an Staatsbildungsprozesse Untersuchungen treten, die stärker die Diversität und Pluralität frühneuzeitlicher Bekenntnisse betonen.[144] Bezogen auf konfessionelle Heterogenität stellte Europa im Ganzen betrachtet einen Raum religiöser Pluralität dar[145] und kann als Laboratorium in der Entwicklung von Formen der Konfliktregulierung bezeichnet werden, wobei die religiösen Auseinandersetzungen Gärstoff dieses Prozesses waren.[146]

Was leistet in diesem Kontext die vorgeschlagene Forschungsperspektive? Sicherlich kann sie dazu beitragen, bestehende Forschungsstränge zu ergänzen und zu verstärken, mehr z. B. zur Ausprägung von Konfessionskulturen beizutragen (Wann hörten etwa die Katholiken im Reich auf, die Protestanten als Ketzer zu bezeichnen?) oder zu den verwinkelten Entwicklungspfaden toleranter Einstellungen. Insbesondere aber sehen wir seine besondere Stärke darin, eine integrale Betrachtung der Religion in ihrer soziokulturellen Umwelt zu erreichen und so die immer noch latent oder offen vorhandene Isolation des Religiösen zu durchbrechen. Immer wieder wird davon geredet, in der stratifikatorischen Gesellschaft der Frühen Neuzeit habe die Religion noch kein eigenes Subsystem gebildet, sondern die gesamte Gesellschaft durchdrungen. Umgekehrt wird aber doch häufig ein gewisser Primat des Religiösen angenommen, die Durchtränkung der Religion mit sozialen Werten und Verhaltensweisen zu wenig ins Kalkül gezogen. Hier verspricht die Erforschung religiöser Devianzen Abhilfe zu schaffen.

---

143 Vgl. nur *Goertz*, Religiöse Bewegungen.

144 So ist, um nur ein Beispiel zu nennen, die Präsenz von Muslimen kein Thema reichsbezogener Forschung gewesen. Es macht u. E. aber einen Unterschied, ob religiöse Randgruppen als Kuriosum oder als Teil einer diversen Glaubenslandschaft verstanden werden.

145 *Kaiser* (Hrsg.), L'Europe en conflits; *Do Paço* u. a., Des religions dans la ville; *Safley* (Hrsg.), Companion; *Louthan* u. a. (Hrsg.), Diversity and Dissent.

146 *Kaiser*, Quelle Europe?, S. 13.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Die Sektionen dieses Bandes sind so aufgebaut, dass sie die Multiperspektivität dieses Ansatzes wiederspiegeln. Dem Systematisierungsversuch dieser Einleitung ist ein rechtshistorischer Beitrag (Harald Maihold) an die Seite gestellt, der mit der Gottesstrafe ein bereits angesprochenes zentrales Motiv bei der Kriminalisierung religiöser Devianz untersucht. Mit Predigt und Polemik werden dann zunächst zwei prominente und konfessionspolitisch aktivierende Medien der antagonistischen Streitkultur aus unterschiedlichen konfessionellen Blickwinkeln beleuchtet (Andreas Holzem, Marina Münkler, Annemarie Hagmayer). Anschließend werden einzelne Deliktfelder, nämlich Hexerei und Blasphemie, Sexualdelikte, politische Kriminalität, Armut und Suizid auf deren Gehalt an religiöser Devianz abgetastet (Gerd Schwerhoff, Francisca Loetz, Johannes Dillinger, Sebastian Schmidt, Alexander Kästner). Konnten über Delikte auch temporäre Gruppen zusammengeschlossen werden (wie besonders augenfällig bei der Hexerei oder der Armut), fällt aber auf, dass die Kriminalisierung und Sanktionierung religiöser Devianz letztlich an einzelnen Personen vollzogen wurde. Anders gelagert sind dagegen die von vornherein gruppenbezogenen Devianzen, bei denen einzelne Gruppen als solche, seien es Täufer, Pietisten, Juden, Türken oder Familisten, als religiös deviant markiert werden (Astrid von Schlachta, Daniel Eißner, Yvonne Kleinmann, Manja Quakatz, Lionel Laborie). Wiederum stärker einzelfallorientiert nehmen sich die Praktiken der Dissimulation aus, die in der marianischen Verfolgung in England, den subtilen Aneignungen Sebastian Francks bei Pieter Bruegel und dem geradezu individualistischen Kirchenverständnis von Coornhert drei eigensinnige Ausprägungen erlangt haben (Martin Skoeries, Andreas Pietsch, Jürgen Müller). Mit all diesen Beiträgen sollte, so hoffen es zumindest die Herausgeber, ein – keineswegs vollständiges, aber hinreichend breites – Tableau religiöser Devianzzuschreibungen im konfessionellen Zeitalter entfaltet sein, um zukünftigen Forschungen in diese Richtung Impulse zu geben.

Unedierte Quellen

Bugenhagen, Johannes: Eine Christliche Predigt/ vber der Leich vnd begreb= nis/ des Ehrwirdigen D. Martini Luthers/ durch Ern Johan Bugenhagen Pomern/ Doctor vnd Pfarrherr/ […] Frankfurt a. M. 1546 (VD 16 B 9271).

Bullinger, Heinrich: Warhaffte Bekanntnusz der dieneren der Kirchen zuo Zürych, was sy vsz Gottes wort mit der heiligen allgemeinen christenlichen Kirchen gloubind und leerind, in sonderheit aber von dem Nachtmal vnsers Herren Jesu Christi […]. Mit zuogethoner Kurtzer bekenntnisz D. Mart. Luthers vom heiligen Sacrament, Zürich 1545 (VD 16 B 9770).

De Damhouder, Joost: Practica rerum Criminalium 1641, URL: http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10394102-2 (zuletzt abgerufen am 20. 03. 2014).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Marnix de Saint Aldegonde, Philippe de: Tableau des différends de la religion, hrsg. V. Edgar Quinet, Bruxelles 1857.

Müntzer, Thomas: Hoch verursachte Schutzrede vnd antwwort/ wider das Gaistloße Sanfft lebende fleysch zů Wittenberg/ welches mit verk[ae]rter weyße/ durch den Diepstal der heiligen schrift die erbermdliche Christenheit/ also gantz j[ae]merlichen besudelt hat. Thomas Müntzer, [Nürnberg] 1524. (VD 16 M 6747).

Pagitt, Heresiography, 5th Edition 1654.

Edierte Quellen

Arnold, Gottfried: Unparteiische Kirchen- und Ketzer-Historie vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688, Neudruck Hildesheim 1967 [1729].

Luther, Martin: D. Martin Luthers gesammelte Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883 ff. [zit. Als WA].

– Daß diese Wort Christi „Das ist mein Leib“ noch fest stehen, wider die Schwärmgeister [1527], in: WA. 23, S. 38–320.

– Eine schreckliche Geschichte und ein Gericht Gottes über Thomas Münzer [1525], in: WA 18, S. 362–374.

– Der Sechs und dreyssigist psalm David, eynen Christlichen Menschen zu leeren und tr[oe]sten widder die Mütterey der b[oe]ßenn unnd freveln Gleyßner [1521], in: WA 8, S. 210–240.

– Vom mißbrauch der Messen. […] [1521], in: WA 8, S. 482–563.

Wielant, Philips: Practijcke Criminele, hrsg. v. August Orts, Gent 1872.

Literatur

Adorni-Braccesi, Simonetta: „Una città infetta“. La repubblica di Lucca nella crisi religiosa del Cinquecento, Firenze 1994.

Barbierato, Federico: The inquisitor in the Hat Shop. Inquisition, Forbidden Books and Unbelief in Early Modern Venice, Farnham 2012.

Basu, Sammy: „We are in strange hands, and things are come to a strange passe“: Argument and Rhetoric Against Heresy in Thomas Edwards's Gangraena [1646], in: Histories of heresy in the early modern Europe. For, against, and beyond persecution and toleration, hrsg. v. John Christian Laursen, New York 2002, S. 11–32.

Becker, Howard S.: Außenseiter. Zur Soziologie abweichenden Verhaltens, Frankfurt 1981.

Becker, Thomas P.: Konfessionalisierung in Kurköln. Untersuchungen zur Durchsetzung der katholischen Reform in den Dekanaten Ahrgau und Bonn anhand von Visitationsprotokollen 1583–1761, Bonn 1989.

Bergalli, Roberto/*Sumner*, Collin (Hrsg.): Social Control and Political Order. European Perspectives at the End of the Century, London 1997.

Bethencourt, Francisco: The Inquisition. A Global History, 1478–1834, Cambridge 2009.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Biehler, Birgit: Der Eigennutz – Feind oder „wahrer Begründer" des Gemeinwohls? (Frühneuzeit-Forschungen, 17), Epfendorf 2011.

Bienert, Wolfgang: Ketzer oder Wahrheitszeuge. Zum Ketzerbegriff Gottfried Arnolds, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 88 (1977), S. 230–246.

Blickle, Peter: Der Gemeine Nutzen. Ein kommunaler Wert und seine politische Karriere, in: Gemeinwohl und Gemeinsinn. Historische Semantiken politischer Leitbegriffe, hrsg. v. Herfried Münkler/Harald Blum, Berlin 2002, S. 85–107.

Braddick, Michael: God's Fury, England's Fire. A New History of the English Civil Wars, London 2009.

Brademann, Jan: Konfessionalisierung als Institutionalisierung. Theoretisch-empirische Überlegungen zur kulturgeschichtlichen Erweiterung eines Forschungsparadigmas, in: AfK 91 (2010), S. 425–460.

Brady, Thomas A.: The Entropy of Coercion in the Holy Roman Empire. Jews, Heretics, Witches, in: Louthan u. a. (Hrsg.), Diversity and Dissent, S. 92–113.

Bubenheimer, Ulrich: Martin Luthers Invocavitpredigten und die Entstehung religiöser Devianz im Luthertum. Die Prediger der Wittenberger Bewegung 1521/1522 und Karlstadts Entwicklung zum Kryptoradikalen, in: Mühlpfordt/Weiß (Hrsg.), Kryptoradikalität in der Frühneuzeit, S. 17–37.

Burkardt, Albrecht/*Schwerhoff*, Gerd: Deutschland und die Inquisition in der Frühen Neuzeit – eine Standortbestimmung, in: Tribunal der Barbaren? Deutschland und die Inquisition in der Frühen Neuzeit (Konflikte und Kultur – Historische Perspektiven, 25), hsrg. v. dens., Konstanz 2012, S. 9–55.

Büttgen, Philippe/*Duhamelle*, Christophe (Hrsg.): Religion ou confession? Un bilan franco-allemand (XVIe–XVIIIe siècle), Paris 2010.

– Was heißt konfessionelle Eindeutigkeit? Konzeptionelle Überlegungen zum frühneuzeitlichen Begriff der doctrina, in: Pietsch/Stollberg-Rilinger (Hrsg.), Konfessionelle Ambiguität, S. 27–38.

Dakhlia, Jocelyne/*Vincent*, Bernard: Les musulmans dans l'histoire de l'Europe. I. Une intégration invisible, Paris 2011.

Dinges, Martin: Justiznutzungen als soziale Kontrolle in der Frühen Neuzeit, in: Kriminalitätsgeschichte, hrsg. v. Andreas Blauert/Gerd Schwerhoff, Konstanz 2000, S. 503–544.

Dixon, C. Scott: The Reformation and Rural Society. The Parishes of Brandenburg-Ansbach-Kulmbach, 1528–1603, Cambridge 1996.

– Introduction: Living with Religious Diversity in Early-Modern Europe, in: ders. u. a. (Hrsg.), Living with Religious Diversity, S. 1–20.

– /*Freist*, Dagmar/*Greengrass*, Mark (Hrsg.): Living with Religious Diversity in Early-Modern Europa, Farnham 2009.

Dobras, Wolfgang: Ratsregiment, Sittenpolizei und Kirchenzucht in der Reichsstadt Konstanz 1531–1548. Ein Beitrag zur Geschichte der oberdeutsch-schweizerischen Reformation, Gütersloh 1993.

Do Paço, David/*Monge*, Mathilde/*Tatarenko*, Laurent (Hrsg.): Des religions dans la ville. Ressorts et stratégies de coexistence dans l'Europe des XVI^{e}–XVIII^{e} siècles, Rennes 2010.

Eibach, Joachim: Institutionalisierte Gewalt im urbanen Raum: „Stadtfrieden" in Deutschland und der Schweiz zwischen bürgerlicher und obrigkeitlicher Regelung

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

(15.–18. Jahrhundert), in: Gewalt in der Frühen Neuzeit, hrsg. von Claudia Ulbrich u. a., Berlin 2005, S. 189–205.

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

Fätkenheuer, Falk: Lebenswelt und Religion. Mikro-historische Untersuchungen an Beispielen aus Franken um 1600, Göttingen 2004.

Fauth, Diether/*Müller*, Daniela (Hrsg.): Religiöse Devianz in christlich geprägten Gesellschaften. Vom hohen Mittelalter bis zur Frühaufklärung, Würzburg 1999.

Flüchter, Antje: Der Zölibat zwischen Devianz und Norm. Kirchenpolitik und Gemeindealltag in den Herzogtümern Jülich und Berg im 16. und 17. Jahrhundert, Köln 2006.

Forster, Marc R.: The Counter-Reformation in the Villages. Religion and Reform in the Boshopric of Speyer 1560–1720, Ithaca/London 1992.

– Catholic Revival in the Age of the Baroque: Religious Identity in Southwest Germany 1550–1750, Cambridge 2001.

Freitag, Werner: Pfarrer, Kirche und ländliche Gemeinschaft. Das Dekanat Vechta 1400–1803, Bielefeld 1998.

Frenzel, C. Sebastian: Die Ordnung des Zorns. Der Zorn Gottes in den Policeygesetzen der Reichsstadt Ulm (Gotteslästerung, Zutrinken und Unzucht, 1492–1630), in: Kästner/Schwerhoff (Hrsg.), Göttlicher Zorn, S. 45–71.

Friedrich, Markus: „Türken" im Alten Reich. Anmerkungen zur Präsenz und zu den Lebensumständen von „Heiden" und „Ungläubigen" in Mitteleuropa, in: HZ 294 (2002), S. 329–360.

Frijhoff, Willem: Embodied belief. Ten essays on religious culture in Dutch history, Hilversum 2002.

– How plural were the religious worlds in Europe? Critical Reflections from the Netherlandic Experience, in: Dixon u. a. (Hrsg.), Living with Religious Diversity, S. 21–51.

Gantet, Claire: Figures de l'irrationnel: délires, visions, charismes comme critères du vrai, in: Büttgen/Duhamelle (Hrsg.), Religion ou confession, S. 305–321.

Gilhus, Ingvild Sælid: Bischof von Salamis und der „Medizinschrank gegen Ketzer", in: Kirche und Ketzer. Wege und Abwege des Christentums, hrsg. v. Tomas Hägg, Köln u. a. 2010, S. 41–55.

Goertz, Hans-Jürgen: Religiöse Bewegungen in der Frühen Neuzeit, München 1993.

Gray, Emily Fisher: „Liebe deinen Nächsten": Konfessionelle Feindseligkeit und Zusammenarbeit während der Reformation in Augsburg, in: Nachbarschaft, Räume, Emotionen. Interdisziplinäre Beiträge zu einer sozialen Lebensform, hrsg. v. Sandra Evans/Schamma Schahadat, Bielefeld 2012, S. 123–139.

Greyerz, Kaspar von: L'histoire religieuse (Religionsgeschichte) dans l'historiographie de langue allemande, in: Büttgen/Duhamelle (Hrsg.), Religion ou confession, S. 73–101.

Greyerz, Kaspar von u. a. (Hrsg.): Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 201), Gütersloh 2003.

Güldner, Gerhard: Das Toleranzproblem in den Niederlanden im Ausgang des 16. Jahrhunderts, Lübeck/Hamburg 1968.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Härter, Karl: Soziale Disziplinierung durch Strafe? Intentionen frühneuzeitlicher Policeyordnungen und staatliche Sanktionspraxis, in: ZHF 26 (1999), S. 365–379.

Heckel, Martin: Die katholische Konfessionalisierung im Spiegel des Reichskirchenrechts, in: Die katholische Konfessionalisierung, hrsg. v. Wolfgang Reinhard/Heinz Schilling, Münster 1995, S. 184–227.

Hendrix, Scott: Recultivating the Vineyard. The Reformation Agendas of Christianization, Louisville/London 2004.

Hille, Martin: Providentia Dei, Reich und Kirche. Weltbild und Stimmungsprofil altgläubiger Chronisten 1517–1618, Göttingen 2010.

Hirschmann, Gerhard: Die Kirchenvisitation im Landgebiet der Reichsstadt Nürnberg 1560 und 1561. Quellenedition, Neustadt a. d. Aisch 1994.

Holzem, Andreas: Die Konfessionsgesellschaft. Christenleben zwischen staatlichem Bekenntniszwang und religiöser Heilshoffnung, in: ZKG 110 (1999), S. 53–85.

– Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster (1570–1800), Münster 2000.

– Katholische Konfessionskultur im Westfalen der Frühen Neuzeit. Glaubenswissen und Glaubenspraxis in agrarischen Lebens- und Erfahrungsräumen, in: Westfälische Forschungen 56 (2006), S. 65–87.

Hsia, Ronnie Po-Chia : Introduction, in: Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age, hrsg. v. dems./Henk van Nierop, Cambridge 2002, S. 1–7.

Hüchtker, Dietlind/*Kleinmann*, Yvonne/*Thomsen*, Martin (Hrsg.): Reden und Schweigen über religiöse Differenz. Tolerieren in epochenübergreifender Perspektive, Göttingen 2013.

Isaiasz, Vera/*Pohlig*, Matthias: Soziale Ordnung und ihre Repräsentationen: Perspektiven der Forschungsrichtung „Stadt und Religion", in: Stadt und Religion in der frühen Neuzeit. Soziale Ordnungen und ihre Repräsentationen, hrsg. v. dens. u. a., Frankfurt a. M. 2007, S. 9–32.

Isenmann, Eberhard: Norms and Values in the European City, 1300–1800, in: Resistance, Representation, and Community (The Origins of the Modern State in Europe, 13th–18th Centuries), hrsg. v. Peter Blickle, Oxford 1997, S. 185–215.

Jedin, Hubert: Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. 1: Einleitung in die Kirchengeschichte, Freiburg u. a. 1962.

Kaiser, Wolfgang (Hrsg.): L'Europe en conflits. Les affrontements religieux et la genèse de l'Europe moderne vers 1500–vers 1650, Rennes 2008.

– Quelle Europe?, in: ders. (Hrsg.): L'Europe en conflits, S. 11–15.

Kaplan, Benjamin J.: Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe, Cambridge, MA/London 2007.

Kästner, Alexander/*Scherer*, Annette: „die heiliege dreyfaltigkeit, salva reverentia, angeschießenn". Wahrnehmung und Deutung gotteslästerlicher Worte in Leipzig im 17. Jahrhundert, in: Jenseits der Geltung. Konkurrierende Transzendenzbehauptungen von der Antike bis zur Gegenwart, hrsg. v. Stephan Dreischer u. a., Berlin 2013, S. 85–102.

Kästner, Alexander/*Schwerhoff*, Gerd (Hrsg.): Göttlicher Zorn und menschliches Maß. Religiöse Abweichung in frühneuzeitlichen Stadtgesellschaften (Konflikte und Kultur – Historische Perspektiven, 28), Konstanz 2013.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

– Religiöse Devianz in alteuropäischen Stadtgesellschaften. Eine Einführung in systematischer Hinsicht, ebd. S. 9–43.

Kaufmann, Thomas: Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur, Tübingen 1998.

– Einleitung: Transkonfessionalität, Interkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität – Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese, in: von Greyerz u. a. (Hrsg.), Interkonfessionalität, S. 9–15.

– Nahe Fremde – Aspekte der Wahrnehmung der „Schwärmer" im frühneuzeitlichen Luthertum, in: von Greyerz u. a. (Hrsg.), Interkonfessionalität, S. 179–241.

– Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts, Tübingen 2006.

– / *Schubert*, Anselm / *von Greyerz*, Kaspar (Hrsg.): Frühneuzeitliche Konfessionskulturen (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 207), Heidelberg 2008.

Konersmann, Frank: Kirchenregiment und Kirchenzucht im frühneuzeitlichen Kleinstaat: Studien zu den herrschaftlichen und gesellschaftlichen Grundlagen des Kirchenregiments der Herzöge von Pfalz-Zweibrücken 1410–1793, Köln 1996.

Lamnek, Siegfried: Neue Theorie abweichenden Verhaltens, 2. Aufl., München 1997.

Leppin, Volker / *Wien*, Ulrich A. (Hrsg.): Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit, Stuttgart 2005.

Löblein, Friedrich: Prediger der Barmherzigkeit im 16. Jahrhundert, 2 Bde., Heidelberg 2013.

Loetz, Francisca: Mit Gott handeln. Von den Zürcher Gotteslästerern der Frühen Neuzeit zu einer Kulturgeschichte des Religiösen (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 177), Göttingen 2002.

Lotz-Heumann, Ute / *Pohlig*, Matthias / *Mißfelder*, Jan-Friedrich (Hrsg.): Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 205) Gütersloh 2007.

Louthan, Howard / *Cohen*, Gary B. / *Szabo*, Franz A. (Hrsg.): Diversity and Dissent. Negotiation Religious Difference in Central Europe, 1500–1800, New York / Oxford 2011.

Lüdtke, Alf: Eigensinn, in: Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe, hrsg. v. Stefan Jordan, Stuttgart 2002, S. 64–67.

Ludwig, Ulrike / *Krug-Richter*, Barbara / *Schwerhoff*, Gerd (Hrsg.): Das Duell. Ehrenkämpfe vom Mittelalter bis zur Moderne (Konflikte und Kultur – Historische Perspektiven, 23) Konstanz 2011.

Makropoulos, Michael: Kontingenz. Aspekte einer theoretischen Semantik der Moderne, in: Archives Européennes de Sociologie 45 (2004), S. 369–399.

Marnef, Guido: Antwerp in the Age of Reformation. Underground Protestantism in a Commercial Metropolis 1550–1588, Baltimore / London 1996.

Meier, Ulrich: Mensch und Bürger. Die Stadt im Denken spätmittelalterlicher Theologen, Philosophen und Juristen, München 1994.

Moeller, Bernd: Geschichte des Christentums in Grundzügen, 8. neu bearb. Aufl. Göttingen 2004.

– Reichsstadt und Reformation. Neue Ausgabe, hrsg. v. Thomas Kaufmann, Tübingen 2011.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Mühlpfordt, Günther/*Weiß*, Ulman (Hrsg.): Kryptoradikalität in der Frühneuzeit, Stuttgart 2009.

Mulsow, Martin: Prekäres Wissen. Eine andere Ideengeschichte der Frühen Neuzeit, Berlin 2012.

Neugebauer-Wölk, Monika: Esoterik in der Frühen Neuzeit. Zum Paradigma der Religionsgeschichte zwischen Mittelalter und Moderne, in: ZHF 77 (2000), S. 321–364.

Pfeifer, Dirk: Tagungsbericht, Das Konfessionalisierungsparadigma – Leistungen, Probleme, Grenzen. XX. Bayreuther Historisches Kolloquium. 22. 05. 2008–24. 05. 2008, Bayreuth, in: H-Soz-u-Kult, 31. 07. 2008, http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=2206.

Pietsch, Andreas/*Stollberg-Rilinger*, Barbara (Hrsg.): Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 214), Heidelberg 2013.

Piltz, Eric: Reinheit oder Frieden? Religiöse Devianz und die Rhetorik der Gottlosigkeit in Antwerpen 1562–1565, in: Kästner/Schwerhoff (Hrsg.), Göttlicher Zorn, S. 123–154.

Pohlig, Matthias: Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung. Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1546–1617, Tübingen 2007.

– u. a. (Hrsg.): Säkularisierungen in der Frühen Neuzeit. Methodische Probleme und empirische Fallstudien, Berlin 2008.

Pollmann, Judith: Catholics and community in the Revolt of the Netherlands, in: Dixon u. a. (Hrsg.), Living with Religious Diversity, S. 183–202.

Popitz, Heinrich: Soziale Normen, hrsg. v. Friedrich Pohlmann/Wolfgang Eßbach, Frankfurt a. M. 2006.

Räisänen, Päivi: Ketzer im Dorf. Visitationsverfahren, Täuferbekämpfung und lokale Handlungsmuster im frühneuzeitlichen Württemberg (Konflikte und Kultur, 21), Konstanz 2011.

Reinhard, Wolfgang: Ausgewählte Abhandlungen (Historische Forschungen, 60), Berlin 1997.

– Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters [1983], jetzt in: Ausgewählte Abhandlungen, S. 127–147.

– Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters [1977], jetzt in: ders.: Ausgewählte Abhandlungen, S. 77–101.

– /*Schilling*, Heinz (Hrsg.): Katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposion der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte, Gütersloh 1995.

Reinholdt, Katharina: Ein Leib in Christo werden. Ehe und Sexualität im Täufertum der Frühen Neuzeit (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abt. für Abendländische Religionsgeschichte, 227), Göttingen 2012.

Rublack, Hans-Christoph: Grundwerte in der Reichsstadt im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit, in: Literatur in der Stadt. Bedingungen und Beispiel städtischer Literatur des 15. bis 17. Jahrhunderts, hrsg. v. Horst Brunner, Göppingen 1982, S. 9–36.

Safley, Thomas Max (Hrsg.): A Companion to Multiconfessionalism in the Early Modern World, Leiden 2011.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Schaser, Angelika: Inclusion et exclusion: la recherche sur les conversions religieuses en Allemagne à l'époque moderne, in: Büttgen/Duhamelle (Hrsg.), Religion ou confession, S. 577–594.

Scheerer, Sebastian/*Hess*, Henner: Social Control: A Defence and Reformulation, in: Bergalli/Sumner (Hrsg.), Social Control, S. 96–130.

Schilling, Heinz: Gab es im späten Mittelalter und zu Beginn der Neuzeit in Deutschland einen städtischen „Republikanismus"? Zur politischen Kultur des alteuropäischen Stadtbürgertums, in: Republiken und Republikanismus im Europa der Frühen Neuzeit, hrsg. v. Helmut Koenigsberger, München 1988, S. 101–143.

– Ausgewählte Abhandlungen zur europäischen Reformations- und Konfessionsgeschichte, hrsg. v. Luise Schorn-Schütte/Olaf Mörke, Berlin 2002.

– „Geschichte der Sünde" oder „Geschichte des Verbrechens"? Überlegungen zur Gesellschaftsgeschichte der frühneuzeitlichen Kirchenzucht [1986], jetzt in: ders.: Ausgewählte Abhandlungen, S. 483–503.

Schilling, Ruth: Stadtrepublik und Selbstbehauptung. Venedig, Bremen, Hamburg und Lübeck im 16.–17. Jahrhundert (Städteforschung, Darstellungen, 84), Köln u. a. 2011.

Schlachta, Astrid von: Gefahr oder Segen? Die Täufer in der politischen Kommunikation (Schriften zur politischen Kommunikation, 5), Göttingen 2009.

Schlögl, Rudolf: Alter Glaube und moderne Welt. Europäisches Christentum im Umbruch 1750–1850, Frankfurt a. M. 2013.

Schmauder, Andreas/*Mißfelder*, Jan-Friedrich (Hrsg.): Kaftan, Kreuz und Kopftuch. Religiöse Koexistenz im urbanen Raum (15.–20. Jahrhundert) (Stadt in der Geschichte, 35), Stuttgart 2010.

Schmidt, Heinrich R.: Die Häretisierung des Zwinglianismus im Reich seit 1525, in: Zugänge zur bäuerlichen Reformation, hrsg. v. Peter Blickle, Zürich 1987, S. 219–236.

– Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert (EdG. 12), München 1992.

– Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit, Stuttgart 1995.

– Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung, in: HZ 265 (1997), S. 639–682.

Schmidt, Sebastian: Glaube – Herrschaft – Disziplin. Konfessionalisierung und Alltagskultur in den Ämtern Siegen und Dillenburg (1538–1683), Paderborn 2005.

Schulte, Petra/*Annas*, Gabriele/*Rothmann*, Michael (Hrsg.): Gerechtigkeit im gesellschaftlichen Diskurs des späteren Mittelalters (ZHF Beiheft 47), Berlin 2012.

Schwartz, Stuart: All can be saved. Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World, New Haven/London 2008.

Schwerhoff, Gerd: Zungen wie Schwerter. Blasphemie in alteuropäischen Gesellschaften 1200–1650 (Konflikte und Kultur, 12), Konstanz 2005.

– Historische Kriminalitätsforschung, Frankfurt a. M. 2011.

– Wie gottlos waren die „Gottlosen Maler"? Zur Rekonstruktion des Verfahrens von 1525 und seiner Hintergründe [mit einer Aktenedition], in: Konvention und Subversion in der Druckgraphik der Beham-Brüder, hrsg. v. Jürgen Müller/Thomas Schauerte, Nürnberg 2011, S. 33–48.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

– Das frühneuzeitliche Duell in der öffentlichen Streitkultur. Zum paradoxen Verhältnis von Gewaltpraxen und normativen Diskursen, in: Streitkultur und Öffentlichkeit im konfessionellen Zeitalter, hrsg. v. Henning P. Jürgens/Thomas Weller, Göttingen 2013, S. 215–226.

– Bildersturm und Blasphemie. Zum Spannungsfeld von Transzendenz und Gemeinsinn in der Reformationszeit, in: Transzendenz und die Konstitution von Ordnungen, hrsg. v. Hans Vorländer, Berlin 2013, S. 186–206.

– Crimen Maleficarum. Das Verbrechen der Hexerei in kriminalitätsgeschichtlicher Perspektive, in: Europäische Hexenforschung und Landesgeschichte – Methoden, Regionen, Vergleiche, hrsg. v. Rita Voltmer, Trier 2015, i. E.

Scribner, Robert W.: Wie wird man Außenseiter? Ein- und Ausgrenzung im frühneuzeitlichen Deutschland, in: Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans-Jürgen Goertz zum 60. Geburtstag (Studies in medieval and reformation thought, 61), hrsg. v. Norbert Fischer/Marion Kobelt-Groch, Leiden 1997, S. 21–46.

Siebenhüner, Kim: Bigamie und Inquisition in Italien, 1600–1750, Paderborn 2006.

Simon, Thomas: „Gute Policey". Ordnungsleitbilder und Zielvorstellungen politischen Handelns in der Frühen Neuzeit, Frankfurt a. M. 2004.

Soen, Violet: De reconciliatie van ‚ketters' in de zestiende-eeuwse Nederlanden (1520–1590), in: Trajecta 14 (2005), S. 337–362.

Speer, Christian: Frömmigkeit und Politik. Städtische Eliten in Görlitz zwischen 1300 und 1550, Berlin 2011.

Stahl, Irene: Jörg Schechner. Täufer – Meistersinger – Schwärmer. Ein Handwerkerleben im Jahrhundert der Reformation, Würzburg 1991.

Stollberg-Rilinger, Barbara/*Weller*, Thomas (Hrsg.): Wertekonflikte – Deutungskonflikte. Internationales Kolloquium des Sonderforschungsbereiches 496 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, 19.–20. Mai 2005 (Schriftenreihe des Sonderforschungsbereichs 496, 16), Münster 2007.

Strubbel, Eg. I.: [Art.] Wielant, Philips (1441–1520), in: Biographie Nationale, Bd. 27 (1938), Sp. 279–298.

Tadmor, Naomi: The Social Universe of the English Bible: Scripture, Society and Culture in Early Modern England, Cambridge 2010.

Te Brake, Wayne: Emblems of Coexistence in a Confessional World, in: Dixon u. a. (Hrsg.), Living with Religious Diversity, S. 53–79.

Thiessen, Hillard von: Konfessionelle Identitäten – hybride Praktiken: Katholische Konfessionalisierung im Konfliktraum des Fürstbistums Hildesheim (1650–1750), in: Europäische Wahrnehmungen 1650–1850. Interkulturelle Kommunikation und Medienereignisse, hrsg. v. Joachim Eibach/Horst Carl, Laatzen 2009, S. 101–129.

– Korruption und Normenkonkurrenz. Zur Funktion und Wirkung von Korruptionsvorwürfen gegen die Günstling-Minister Lerma und Buckingham in Spanien und England im frühen 17. Jahrhundert, in: Geld – Geschenke – Politik. Korruption im neuzeitlichen Europa (Historische Zeitschrift, Beiheft 48), hrsg. v. Jens Ivo Engels/Andreas Fahrmeir/Alexander Nützenadel, München 2009, S. 91–120.

– Das Sterbebett als normative Schwelle. Der Mensch in der Frühen Neuzeit zwischen irdischer Normenkonkurrenz und göttlichem Gericht, in: HZ 295 (2012), S. 625–659.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Thonissen, J. J.: [Art.] de Damhouder, Josse, in: Biographie Nationale de Belgique, Bd. 5, 1876, Sp. 59–70.

Titzmann, Michael: Religiöse Abweichung in der Frühen Neuzeit: Relevanz – Formen – Kontexte, in: Heterodoxie in der Frühen Neuzeit (Frühe Neuzeit, 117), hrsg. v. Hartmut Laufhütte/Michael Titzmann, Tübingen 2006, S. 5–118.

Trotha, Trutz von: Ethnomethodologie und abweichendes Verhalten. Anmerkungen zum Konzept des ‚Reaktionsdeppen', in: Kriminologisches Journal 9 (1977), S. 98–115.

Ullmann, Sabine: Nachbarschaft und Konkurrenz. Juden und Christen in Dörfern der Markgrafschaft Burgau 1650 bis 1750 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 151), Göttingen 1999.

Vorländer, Hans: Transzendenz und die Konstitution von Ordnungen. Eine Einführung in systematischer Absicht, in: Transzendenz und die Konstitution von Ordnungen, hrsg. v. dems., Berlin 2013, S. 1–42.

Waite, Gary K.: Eradicating the Devil's Minions. Anabaptists and Witches in Reformation Europe, 1525–1600, Toronto 2007.

Walsham, Alexandra: Charitable hatred. Tolerance and Intolerance in England, 1500–1700, Manchester 2006.

Wandel, Lee Palmer: Brothers and Neighbors: The language of Community in Zwingli's Preaching. Bd. XVII, in: Zwingliana H. 5 (1988/1), S. 361–374.

Weltecke, Dorothea: Der Narr spricht: Es ist kein Gott. Atheismus, Unglauben und Glaubenszweifel vom 12. Jahrhundert bis zur Neuzeit. Frankfurt a. M. 2010.

Willoweit, Dietmar: Die Expansion des Strafrechts in Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, in: Herrschaftliches Strafen seit dem Hochmittelalter. Formen und Entwicklungsstufen (Konflikt, Verbrechen und Sanktion in der Gesellschaft Alteuropas, Symposien und Synthesen, 5), hrsg. v. Hans Schlosser/Rolf Sprandel/Dietmar Willoweit, Köln u. a. 2002, S. 331–354.

Wolff, K. H.: „Soziale Kontrolle (social control)", in: Wörterbuch der Soziologie, Bd. 3, hrsg. v. Wilhelm Bernsdorf , Frankfurt a.M 1972, S. 722–726.

Wrightson, Keith: The „decline of neighbourliness" revisited, in: Local Identities in Late Medieval and Early Modern England, hrsg. v. Norman L. Jones/Daniel Wolf, Basingstoke 2007, S. 19–49.

Würgler, Andreas: Diffamierung und Kriminalisierung von „Devianz" in frühneuzeitlichen Konflikten. Für einen Dialog zwischen Protestforschung und Kriminalitätsgeschichte, in: Devianz, Widerstand und Herrschaftspraxis in der Vormoderne. Studien zu Konflikten im südwestdeutschen Raum (15.–18. Jahrhundert), hrsg. v. Mark Häberlein, Konstanz 1999, S. 317–347.

Zagorin, Perez: How the Idea of Religious Toleration Came to the West, Princeton 2003.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

„das aus grosser barmhertzickeyt mus unbarmhertzig seyn" – Legitimation und Grenzen der Gottesstrafe in der theokratischen Strafrechtslehre des 16. und 17. Jahrhunderts

Von *Harald Maihold*

Die strafrechtliche Literatur noch des frühen 16. Jahrhunderts bietet, von der Warte des 19. Jahrhunderts aus betrachtet, „ein durchaus trostloses Bild". Die Straflehre habe „in den Händen geist- und kritikloser Abschreiber" geruht, die nichts anderes zustande gebracht hätten als „geschmacklose Kompilationen".[1] Und in der Tat fehlt dieser Literatur, so beliebt sie auch bei den Zeitgenossen war, nicht nur eine Systematik, sondern – aber darin ist sie der aktuellen Strafrechtsliteratur nicht ganz unähnlich – auch ein vertieftes Interesse an (metaphysischen) Begründungszusammenhängen. Was Strafe eigentlich ist, warum man straft und wozu, das wurde meist als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt, hinterfragt wurde es selten. Wozu auch? Wo das Strafverfahren noch weitgehend privatrechtliche Züge trägt, wo das Ziel des Verfahrens mehr die Konfliktbewältigung als die Erforschung der Wahrheit ist und wo überhaupt der Strafe noch das Höchstpersönliche, der „sittliche Tadel" fehlt – „Strafen" wurden auch an der Familie des Täters, an Gemeinden und anderen Kollektiven, an Toten, an Schuldunfähigen, Kindern, ja sogar an Tieren und Sachen vollstreckt[2] – ist der Kläger, der einen Strafprozess gegen einen Beklagten anstrengt, nicht in Begründungsnot. Allenfalls konnte man das Ungenügen eines solchen Strafrechts beklagen.

Gleichwohl gab es eine Straftheorie. Diese fiel jedoch nicht in die Kompetenz der Legisten, sondern der Moraltheologen. Die Theologen aus dem Umfeld der Spanischen Spätscholastik, die als Beichtväter und kirchliche Richter vielfach auch praktisch tätig waren, beschäftigten sich anhand ganz konkreter, praktischer Fragestellungen eingehend mit dem Begriff und den Zwecken der Strafe.[3] Mitte des 17. Jahrhunderts gelangte mit Benedikt

---

1 Zitate bei *Liszt*, Lehrbuch des Deutschen Strafrechts, § 6 II (S. 27–29); ganz ähnlich bereits *Köstlin*, Geschichte des deutschen Strafrechts, S. 217.

2 Dazu *Maihold*, „Got is selve recht", S. 99 ff. m. w. N.; *ders.*, „Welche Seele sündiget, die soll sterben."

3 *Maihold*, God's Wrath, S. 152 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Carpzov (1595–1666) auch die deutsche gemeinrechtliche Strafrechtswissenschaft zu ihrer Blüte. Ihre Leitidee war, sowohl in legitimierender als auch in limitierender Hinsicht, der Bezug auf das göttliche Recht, so dass man auch von einer „theokratischen Strafrechtslehre" spricht.[4]

Die folgenden Überlegungen[5] wollen die theokratische Strafrechtslehre in den Blick nehmen und fragen, welche Rolle Gott bzw. Gottlosigkeit bei der Legitimation des öffentlichen Strafrechts gespielt hat. Dabei wird zunächst die Bedeutung der theologischen Idee vom Sündengericht für die Entstehung des öffentlichen Strafrechts in ihrer Grundlegung untersucht (I.), um anschließend zu zeigen, wie dieser Gedanke sich im kirchlichen Strafrecht, in der Spanischen Spätscholastik und in der protestantischen Straftheorie durchgesetzt hat (II.). Ein Augenmerk soll dabei auf der Häresie als Straftatbestand für Gottlosigkeit liegen.

I. Grundlegung

1. Der strafende Gott: Die verrechtlichte Theologie

Die westliche Theologie des Mittelalters war sehr stark von juristischen Metaphern durchzogen, nicht nur in Randbereichen, sondern in den zentralen theologischen Aussagen.[6] Der Sachsenspiegel, das bedeutendste deutsche Rechtsbuch des Mittelalters aus der Feder Eike von Repgows (ca. 1180 nach 1233), brachte es auf den Punkt mit dem Psalm-Zitat[7]: *Got is selve recht*.[8] Gott ist nicht nur an das Recht gebunden oder der Schöpfer der Gerechtigkeit, sondern er ist selber (ge)recht.[9] Das Recht ist das Wesen Gottes, und mit ihm ist das Recht das Prinzip der gesamten Schöpfung.[10]

Dieser Gedanke kommt nirgendwo besser zum Ausdruck als in der alttestamentarischen Vorstellung vom Weltgericht am Ende der Zeiten, wo Gott

4 *Schmid*, Einführung, § 151; *Rüping/Jerouschek*, Grundriss der Strafrechtsgeschichte, Rdnr. 115. Zu den Facetten theokratischer Herrschaftslegitimierung siehe *Wall*, Theorien.

5 Die Überlegungen stützen sich auf Vorarbeiten, die der Autor im Rahmen seiner Dissertation, auf einem Vortrag am 25. September 2008 an der Universität Pamplona und im Rahmen einer Ringvorlesung am 6. April 2011 an der Universität Basel gesammelt hat: *Maihold*, Strafe für fremde Schuld?; *ders.*, El Castigo; *ders.*, „Got is selve recht", S. 98–110, S. 150–157; *ders.*, „Welche Seele sündiget, die soll sterben."

6 Zum Folgenden *Berman*, Law and Revolution (I), S. 259, S. 272 ff. sowie *Seelmann*, Theologie; *Schild*, Folter, Pranger, Scheiterhaufen, S. 12 ff.

7 Psalm 10,8 (nach Luthers Zählung 11,7) lautet in der lateinischen Vulgata-Fassung „quoniam iustus Dominus, et iustitias dilexit".

8 Sachsenspiegel, Prolog.

9 *Schreiner*, „Got is selve recht", S. 341; *Otte*, Recht oder gerecht?

10 *Schild*, Alte Gerichtsbarkeit, S. 10; *ders.*, Bilder, S. 31 ff.; *ders.*, Folter, Pranger, Scheiterhaufen, S. 10 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

über jeden individuellen Menschen zu Gericht sitzt und ihn entweder mit der Aufnahme in das Paradies belohnt oder zu ewiger Höllenstrafe verdammt. Hier, vor dem Jüngsten Gericht, so die Hoffnung der jüdischen Propheten und der Kirchenväter, sollen nur die eigenen Sünden zählen. *Anima, quae peccaverit ipsa morietur*, hieß es bereits bei dem Propheten Ezechiel: *Welche Seele sündiget, die soll sterben.*[11] Dieser Grundsatz findet sich auch bei den Kanonisten, z. B. bei Sinibaldus Fliscus, dem späteren Papst Innozenz IV. (um 1195–1254).[12]

Der Hoffnung auf göttliche Gerechtigkeit haben mittelalterliche Künstler an zahlreichen Kirchenportalen bildhaften Ausdruck verliehen. Prominente Darstellungen des Jüngsten Gerichts zieren etwa die Westportale von Nôtre Dame in Paris und des Berner Münsters. Auch in den Bilderhandschriften des Sachsenspiegels tritt das Weltgericht neben die Kernaussage von Gottes Gerechtigkeit.[13] Solche Darstellungen haben nicht wenig dazu beigetragen, dass das Bild des strafenden Gottes in der westlichen Theologie bestimmend wurde. In den allegorischen Schilderungen der Satansprozesse wurde sogar das Heilsgeschehen selbst in einem den Regeln des römisch-kanonischen Rechts folgenden Prozess vor Gott überprüft.[14]

Von hier durchziehen die rechtlichen Metaphern die gesamte westliche Theologie. Das gilt schon für die Schöpfungsgeschichte: Die Erbsünde wurde nach augustinischer Vorstellung als eine Strafe Gottes verstanden. Sie bot reichlich Stoff für juristische Auseinandersetzungen, stand sie doch offenbar mit dem Prinzip der Sündenstrafe in Widerspruch. Mit dem Ausschluss der ersten Eltern wurden nicht nur diese für ihre aktuelle Sünde bestraft, sondern die Strafe erstreckte sich auf alle folgenden Generationen und auch die unschuldigen Nachkommen des Menschengeschlechts, und erst die Taufe konnte sie von der Erbsünde durch den Heiligen Geist reinigen. Die Kanonistik verstand die Strafe für die Erbsünde in der Tat zunächst als Ausnahme vom Schuldgrundsatz und stellte sie in einen Zusammenhang mit anderen „Strafen für fremde Schuld". Erst später erkannte man, dass nicht nur die Strafe, sondern auch die Sünde selbst mit der Erzeugung auf die Nachkommen übergeht und diese deshalb nicht für fremde, sondern für eigene Sünde bestraft werden.[15]

---

11 Ezechiel (Hesekiel) 18,4 in der Luther-Übersetzung von 1545. *Maihold*, Strafe für fremde Schuld?, S. 111.

12 Innocentius IV., Commentaria, ad X 5, 39, 52, num. 3 (fol. 559v).

13 So im Oldenburger Codex 6r und mutmaßlich in der Stammhandschrift; *Schmidt-Wiegand*, Autor, S. 1048 ff.

14 Dazu *Schild*, Alte Gerichtsbarkeit, S. 10; *ders.*, Folter, Pranger, Scheiterhaufen, S. 36; zum Satansprozess im Laienspiegel *Schmitz*, Teufelsprozess sowie *Schumann*, Bild, S. 431–473. Vgl. *Maihold*, „Welche Seele sündiget, die soll sterben", S. 153 ff.

15 *Maihold*, Strafe für fremde Schuld?, S. 112, S. 266 ff. Konfessionsvergleichend zur Erbsündenlehre vgl. *Schmoeckel*, Sünde, S. 327 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Die Erlösungslehre, wie sie Anselm von Canterbury (um 1033–1109) in seinem *Cur deus homo* (1098) entwickelte, sah das Heilsgeschehen in Analogie zu vertraglichen Versprechen und stellvertretenden Genugtuungsleistungen: Um sein Heilsversprechen einzuhalten, musste Gott nach dem Sündenfall selbst Mensch werden, um die in der Selbstüberhebung des Menschen liegende unglaubliche Beleidigung wiedergutmachen zu können. Deshalb war Jesus wahrer Gott und wahrer Mensch. Mit dieser Lehre hat Anselm nicht nur zur Unterscheidung von Genugtuung und Strafe, sondern auch zur Idee der Stellvertretung einiges beigetragen, die dem römischen Recht jedenfalls als allgemeiner Grundsatz noch unbekannt war. Die mit dieser These betonte Weltimmanenz Gottes führte zu einem ganz neuen menschlichen Selbstbewusstsein und löste das augustinische Weltbild von der ausweglosen Sündhaftigkeit alles Irdischen ab.[16]

Das juristische Verständnis des Heilsgeschehens infizierte die kirchliche Liturgie, namentlich die Eucharistie: Mit der Transsubstantiationslehre Lanfrancs de Bec (um 1010–1089) setzte sich die Vorstellung durch, dass im Abendmahl wirklich Blut und Leib Christi gegenwärtig sind und die Handlungen nicht bloß ein Symbol sind. Zugleich wurde die Gnadenwirkung des Abendmahls immer weniger dem Heiligen Geist und immer mehr der gesprochenen und gesungenen Liturgie zugeschrieben.[17]

Eine ähnliche Entwicklung beobachten wir beim Sakrament der Buße. Da sich die Erlösung durch die Taufe nur auf die Erbsünde bezog und zum Abendmahl nur reine Seelen zugelassen waren, musste der Gläubige zuvor seine aktuellen Sünden beichten. Er trat vor das Gewissensgericht, das *forum internum*. Die Gerichtsmetapher geht auf einen der Kirchenväter, auf Tertullian (um 150–um 230) zurück, der als Sohn eines römischen Offiziers eine Ausbildung im römischen Recht genossen hatte. Doch während Tertullian die Buße nach der Taufe nur einmalig vorgesehen und die Gnadenwirkung noch Christus zugesprochen hatte, trat im 12. Jahrhundert die Kirche an die Stelle Gottes. Die Beichte wurde zu einem permanenten Reinigungsritual mit einem geregelten Ablauf: Auf die Zerknirschung (*contritio*) folgte das Bekenntnis der Sünden (*confessio*), auf die der Priester – der Beichtvater, dessen autoritärem Charisma der deviante Gläubige in Analogie zum *pater familias* Gehorsam schuldete –, mit der Lossprechung (*absolutio*) antwortete und die Bußsatisfaktion angab, die zur Wiedererlangung des Gnadenstandes erforderlich war.[18]

Mit der Erfindung des Fegefeuers reichte das Bußsakrament sogar in das Jenseits hinein. Die Idee, dass sich die Seelen vor der ewigen Seligkeit an ei-

16 *Berman*, Recht und Revolution (I), S. 288 ff.; *Maihold*, Strafe für fremde Schuld?, S. 271 ff. Zur Theologie der Höllenfahrt *Herzog*, „Descensus ad inferos", S. 127 ff.

17 *Berman*, Recht und Revolution (I), S. 284 ff.

18 *Berman*, Recht und Revolution (I), S. 282 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

nem Vorort des Paradieses erfrischen und laben, stammte ebenfalls von Tertullian. Die Pariser Scholastik machte daraus einen dritten Ort zwischen Himmel und Hölle, wo Gott zeitliche Reinigungsstrafen vollstreckt. Mit der Entscheidung über die Verweildauer einer Seele im Fegefeuer wurde auch die göttliche Strafe quantifizierbar und proportionierbar. Die Bindegewalt über diese Strafen wurde direkt dem Papst zugeschrieben. Mit Dantes *Göttlicher Komödie* wurde das Purgatorium zu Beginn des 14. Jahrhunderts zu einer festen Größe, auf der die Ablassprediger des Spätmittelalters aufbauten.[19]

Abendmahl, Buße und Ablass entwickelten sich zu wichtigen quasi-juristischen Gnadeninstrumenten der Kirche mit unmittelbarer Bindewirkung vor Gott. Die Beichtväter hatten nun die schwierige Aufgabe, die unterschiedlichen Sünden zu beurteilen, zu gewichten und ihnen angemessene Bußwerke zuzumessen. Zur Anleitung der Priester entstanden Bußbücher (*libri poenitentiales*) und Beichtsummen, die viel von dem enthielten, was sich heute in den Lehrbüchern zum Allgemeinen Teil des Strafrechts findet: Fragen über Kausalität und Zurechnung, über Teilnahme, Schuldfähigkeit usw. Dass diese Entwicklung auf die irdischen Strafgerichte nicht ohne Einfluss geblieben sein kann, liegt auf der Hand, zumal die Bußen bei schweren Freveln öffentlich geleistet werden mussten und sich von einer kirchlichen Strafe kaum unterschieden.

Nach den Reformatoren konnte der sündhafte Mensch Gnade dagegen nicht durch kirchliche Sakramente und Bußwerke, sondern allein durch den Glauben (*sola fide*) erlangen. Mit dem Anspruch auf Erlösung verschwanden die Teufelsprozesse aus den juristischen Darstellungen. An die Stelle der kirchlichen Sakramente trat das individuelle Gewissen in den Mittelpunkt der theologischen Rechtfertigungslehre. Die Theologie erfuhr eine durchgreifende Verinnerlichung, nicht nur bei den Reformierten, sondern auf dem Trienter Konzil auch in der römisch-katholischen Doktrin.[20]

2. Das göttliche Strafrecht: Legitimation und Grenze

Angesichts der Gottesebenbildlichkeit des Menschen[21] war es nur folgerichtig, dass die irdischen Herrscher sich an dem Vorbild des göttlichen Weltgerichts orientierten und die theologische Idee vom Sündentribunal aufgriffen. Sowohl der Papst als Vertreter der geistlichen, als auch der Kaiser als Vertreter der weltlichen Macht bezogen ihre Legitimation direkt von Gott. Man bezog sich auf eine Stelle aus dem Lukas-Evangelium, wo Jesus in der Gefahr zwei Schwerter gezeigt werden und er antwortet: „Es ist ge-

19 *Berman*, Recht und Revolution (I), S. 278 ff.; *Le Goff*, Geburt.

20 *Po-chia Hsia*, Gegenreformation, insb. S. 54 ff.

21 *Depsch*, Gesalbter des Herrn.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

nug!“[22] Aus diesem Wort entwickelten sich im Mittelalter verschiedene Zweischwerterlehren. Eine imperiale Fassung ging davon aus, dass ein Schwert dem Papst und das andere dem Kaiser gegeben worden sei, eine kuriale Fassung sprach beide Schwerter der Kirche zu und versuchte so ihre Vorherrschaft gegenüber der weltlichen Macht zu begründen. Der Sachsenspiegel folgte der imperialen Lehre, ja in den Bilderhandschriften wurde diese noch zugespitzt, indem der Kaiser im Weltgericht als alleiniger Schwertempfänger dargestellt wurde. Der Kaiser sollte dem Papst zwar den Steigbügel halten, doch sah man darin lediglich eine Ehrbezeugung, keine Lehenspflicht.[23]

Diese Lehren haben dazu beigetragen, dass die kirchlichen wie weltlichen Gerichte sich als irdische Vertreter des göttlichen Gerichts verstanden und versuchten, ihr Amt in Analogie zum göttlichen Vorbild auszuüben. Die Analogie wird in zahlreichen bildlichen Darstellungen des Spätmittelalters anschaulich gemacht, als Legitimation der Richtergewalt, aber auch sozusagen als Versprechen an die Betroffenen, sich an den Grundsätzen der göttlichen Gerechtigkeit zu orientieren. In einer Dekretalenhandschrift von Nicolo di Giacomo da Bologna (1349–1399) wird Christus als Richter im Jüngsten Gericht, der die verdammten Sünder in die Hölle schickt, in exakter bildlicher Analogie dem Papst gegenübergestellt, der die Ketzer ihrer gerechten Strafe zuführt. Interessanterweise fehlt auf der anderen Seite die Darstellung des Paradieses und der Freigelassenen – die Gottlosigkeit dominiert.[24] Auch weltliche Gerichte haben in ähnlichen Darstellungen die Analogie ihrer Tätigkeit zum Weltgericht betont.[25] Das irdische Gericht entwickelte sich von einem Streitschlichtungsorgan zu einem Ort, wo der Kampf zwischen Gut und Böse ausgetragen wird. So ist es in Derick Baegerts (um 1440–nach 1502) Weseler Gerichtsbild von 1494 dargestellt: Der Richter weist auf das Jüngste Gericht, während im Vordergrund, wo der Beklagte oder ein Zeuge den Eid leisten will, Engel und Teufel um seine Seele kämpfen.[26]

---

22 Lukas 22,38.

23 Sachsenspiegel, Prolog und Landrecht I 1; *Schmidt-Wiegand*, Autor und Illustrator, S. 1048 ff.

24 Weltgericht und Ketzergericht, Miniatur aus einer Dekretalenhandschrift von Nicolo di Giacomo da Bologna (1349–1399), Kupferstichkabinett, Berlin. Abbildung bei *Schild*, Folter, Pranger, Scheiterhaufen, S. 132; *Maihold*, „Welche Seele sündiget, die soll sterben“, S. 159.

25 Vgl. etwa das Prager Gerichtsbild um 1430 (Museum am Dom, Würzburg) und das Grazer Gerichtsbild von 1478 (Landesmuseum Joanneum, Graz). Beide Tafeln zeigen im oberen Teil das Jüngste Gericht mit Christus, Maria, Johannes dem Täufer und den Aposteln, dem im unteren Bereich der Stadtrichter mit seinen Urteilern gegenübergestellt wird. Abbildungen bei *Schild*, Folter, Pranger, Scheiterhaufen, S. 14 f.; zum Grazer Gerichtsbild auch *Schumann*, Von „Teuflischen Anwälten“, S. 447 f. m. w. N.

26 Derick Baegert (um 1440–nach 1502), Eidesleistung, 1494, Städtisches Museum, Wesel. Abbildung bei *Maihold*, „Welche Seele sündiget, die soll sterben“, S. 159. Vgl. *Schild*, Alte Gerichtsbarkeit, S. 26; *ders.*, Folter, Pranger, Scheiterhaufen, S. 137.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Die stellvertretende göttliche Strafrechtspflege vermochte nach der Vorstellung der irdischen Gerichte den Sünder vor dem drohenden Verlust des ewigen Lebens zu retten, denn die Sünde war nun bereits im irdischen Gericht abgegolten und nach dem Verbot der Doppelbestrafung (*ne bis in idem*) eine weitere Strafe für die gleiche Sünde im Jüngsten Gericht ausgeschlossen. So betrachtet war die weltliche Bestrafung des Sünders aus christlicher Sicht keine unchristliche Härte, sondern ein *nobile officium*, das den göttlichen Zorn von Täter und Gemeinschaft abwendete.[27]

Mit der Legitimation war freilich auch eine Einschränkung der Strafgewalt verbunden: Das Jüngste Gericht Gottes, in dem jedem nach seinen Sünden vergolten wird, wurde im Diesseits vorweggenommen. Aber weil die irdischen Gerichte an die Stelle Gottes traten, mussten sie auch der Idee der göttlichen Gerechtigkeit nacheifern, mussten nach Sünde und Schuld urteilen und nicht nach Zweckmäßigkeitserwägungen oder Geboten der Kriminalpolitik. Damit durfte eine Strafe auch vor den irdischen Gerichten jedenfalls in der Regel nur noch für eine eigene Sünde, für eine Willensschuld verhängt werden. Ausnahmen bedurften einer speziellen Legitimation. Das heute aus dem Strafrecht nicht mehr wegzudenkende Schuldprinzip, wonach Strafe nur für ein eigenes schuldhaftes Verhalten auferlegt werden darf, der Grundsatz der Personalität der Strafe und die das Strafzumessungsrecht prägende Proportionalität von Verbrechen und Strafe sind ohne diese Analogie zur Idee der göttlichen Gerechtigkeit nicht denkbar.[28] Das gleiche gilt für den Grundsatz der Gleichheit vor dem Gesetz und die Idee der Menschenwürde. Neben der göttlichen Gerechtigkeit wurde mit der Berufung auf Gott aber auch die Barmherzigkeit (*misericordia*) Gottes im irdischen Gericht relevant. So wurden die strengen Regeln der Gerechtigkeit (*justitia*) immer wieder durch Aspekte der Billigkeit (*aequitas*) eingeschränkt und die Strafgerechtigkeit durch die Gnade ergänzt.[29]

II. Durchführung

1. Kanonistik: Culpa- *und* causa-*Strafen*

Das theokratische Strafverständnis setzte sich zuerst im kirchlichen Strafrecht durch, wobei das Bußsakrament Pate stand.[30] Dies zeigen nicht

---

27 *Jerouschek*, Geburt und Wiedergeburt, S. 51.

28 Zur Entwicklung der Personalität der Strafe *Maihold*, Strafe für fremde Schuld? Zur Proportionalität von Delikt und Strafe *Schnyder*, Tötung; *Reulecke*, Gleichheit, S. 104 ff.

29 *Schreiner*, „Got is selve recht", S. 361 ff.; *Reulecke*, Gleichheit und Strafrecht, S. 66 ff., S. 114 ff.

30 *Kéry*, Gottesfurcht, S. 119 ff., 257 ff., 417 ff., 450 ff.; *Müller*, Schuld; *dies.*, Kirche, S. 72 ff.; *Schreiner*, „Got is selve recht", S. 344 ff. Zu den zahlreichen Grautönen zwischen Buße und Strafe im 16. Jahrhundert *Neumann*, Sünder.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

nur die begrifflichen Gemeinsamkeiten (*poena, confessio*),[31] sondern auch die deutliche Tendenz der Subjektivierung im Strafrecht. Aus der Buße wurde der Slogan, dass kein Verbrechen ungestraft bleiben solle (*ne crimina remaneant impunita*), unter Innozenz III. (um 1161–1216) zum Programmsatz für das kirchliche Strafrecht.[32]

Die Straftheologie bestimmte auch den Strafzweck. Während mit dem Bezug auf das Weltgericht der Vergeltungsgedanke in der Straflehre an Raum gewann, konnte unter Berufung auf die Liebe und Sorge um den Sünder und sein Seelenheil der Besserungszweck stark gemacht werden. Peter Abaelard (1079–1142) ging zwar davon aus, dass die Kirchenstrafe ausschließlich präventiven Zwecken folgen könne, da die Sündenschuld ohnehin nicht nach außen erkennbar sei. Dagegen wandten die Kanonisten seit Gratian jedoch ein, dass die Willensschuld sich durchaus über äußere Umstände (*circumstantiae*) erkennen lasse und zudem im Geständnis (*confessio*) des Sünders offenbar werde. Die Kirchenstrafe sei daher nicht rein präventiv, sondern diene der Feststellung und Ahndung der Sündenschuld.[33] Verbrechen (*crimen*) und Sünde (*peccatum*) wurden im Zuge dieser Entwicklung zunehmend zu Synonymen;[34] mit anderen Worten: Jede soziale Devianz wurde religiös.

So verwundert es nicht, dass das kirchliche Strafrecht durch die Reaktion auf religiöse Devianz[35] maßgebliche Impulse erfuhr: In den Häresieprozessen gegen Katharer und Waldenser, Wicliffianer und Hussiten, brach sich der Gedanke Bahn, dass die Sünde – nicht nur das äußere Verbrechen, sondern auch die Gedankensünde –, gestanden und vergolten werden muss, wo sie nicht gebeichtet und vergeben wird. Auch wenn die neuere Forschung darin nicht mehr die „Geburt der Strafe“[36] schlechthin erblicken will,[37] wird man zugestehen müssen, dass die Strafjustiz im Hoch- und Spätmittelalter doch qualitativ in eine neue Phase eintrat.[38]

Auffallend ist jedenfalls, dass der Begriff der Strafe noch im 13. und 14. Jahrhundert nicht auf die Sündenstrafe beschränkt war. Die Kanonisten, die sich dem kirchlichen Strafrecht auf der Grundlage der Beichtsummen und der spärlichen strafrechtlichen Stellen in den römischen Quellen

---

31 *Brieskorn*, Johannes von Erfurt, S. 2 f.; *Holzhauer*, Zum Strafgedanken, S. 184.

32 *Jerouschek*, Geburt und Wiedergeburt, S. 50 f.; *ders.*, Ne crimina remaneant impunita, S. 325 ff.

33 *Müller*, Schuld, S. 403 ff.; *Grunert*, Theologien der Strafe, S. 321 f.

34 *Grunert*, Theologien der Strafe; *Maihold*, God's Wrath, S. 158 ff.

35 Zum Begriff *Lipp*, Häretiker.

36 So vor allem *Achter*, Geburt, S. 26 ff., S. 97 ff.

37 Für eine Kontinuität des Strafens *Nehlsen*, Entstehung; *ders.*, Reaktionsformen; *Weitzel*, „Spätantike – Frühmittelalter“. Noch darüber hinaus geht die These von der sozialanthropologischen Inhärenz der Strafe, *Bader*, Besprechung, S. 440.

38 So auch *Jerouschek*, Geburt und Wiedergeburt, S. 42f, S. 50 ff.; anders *Holzhauer*, Zum Strafgedanken im frühen Mittelalter, S. 187.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

widmeten, standen vor einem fast unlösbaren Dilemma. Sie lasen bei Aristoteles und in der griechischen Philosophie, dass es ganz selbstverständlich sei, dass nur der Urheber einer Straftat bestraft werden könne.[39] Hier war also ein Begriff der Schuldstrafe vorgedacht, an den man anknüpfen konnte. Für die Kanonisten war jedoch nicht Aristoteles, sondern die Bibel der Ausgangspunkt wissenschaftlichen Verstehens. Das hebräische Denken ist weit weniger individualistisch geprägt als das griechische, und so enthält die Bibel zahlreiche Berichte von „Strafen" an Unschuldigen, die von der Theologie und den anderen Wissenschaften zu beachten waren. Nun enthielt zwar, wie wir gesehen haben, auch die Bibel mit der Idee der göttlichen Gerechtigkeit im Jüngsten Weltgericht einen Ansatz für den Schuldgrundsatz. Für zeitliche Unbill galt jedoch, dass Gott sie auch Unschuldigen auferlegt, um sie zu prüfen oder seine Allmacht zu erweisen.[40] Da das irdische Gericht dem göttlichen Urteil nach Möglichkeit nachzueifern hatte, wurden diese Grundsätze im Recht aufgegriffen. Der Schuldgrundsatz wurde im Kirchenrecht auf die geistliche Strafe der Exkommunikation ausgedehnt, der man nachsagte, der Seele Schaden zufügen zu können.[41] Im weltlichen Recht fand er zuerst bei den irreversiblen Körperstrafen Beachtung. Für andere zeitliche Strafen ohne bleibende Auswirkung galt das Schuldprinzip hingegen nur eingeschränkt. Hier waren nach Raymundus von Peniaforte (nach 1180–1275), dem Schöpfer der Dekretalensammlung Gregors IX., neben der Schuld des Täters weitere Gründe für eine Strafe in der Diskussion: Solche „*causa*-Strafen" konnte Gott zur Prüfung der Demut, zur Läuterung, als Symbol der Sündenabweisung oder als unmittelbare Folge einer gegen einen anderen gerichteten Strafe auferlegen. *Sine culpa*, *nisi subsit causa*, *non est aliquis puniendus.* – *Ohne Schuld*, *wenn nicht ein Grund vorliegt*, *ist niemand zu bestrafen*, brachte schließlich der *Liber Sextus*, eine Dekretalensammlung Bonifaz' VIII. von 1298, die Situation auf den Punkt.[42] Mit der Unterscheidung der *culpa*-Strafe von den *causa*-Strafen entwickelte die Kanonistik ein begriffliches Instrumentarium, mit dem die zahlreichen Widersprüche in den biblischen Quellen in Regeln und Ausnahmen aufgelöst wurden.

Die Entwicklung des Schuldprinzips und des Prinzips der Personalität der Strafe ist sehr eng mit der Herausbildung einer professionellen strafrechtlichen Literatur verbunden. Riskiert man einen Blick in die italieni-

---

39 Aristoteles kennt zwar die Unterscheidung zwischen *culpa* und *causa* nicht, doch ist für ihn klar, dass nur der Urheber einer Tat bestraft werden kann, ebenso wie das wissentliche Handeln das Unrecht der Tat, der Vorbedacht die Bosheit des Menschen ausmacht, *Aristoteles*, Nikomachische Ethik, Buch 5, 10. Kapitel.

40 *Maihold*, Strafe für fremde Schuld?, S. 109 ff., S. 131 f.

41 *Peniaforte*, Summa de poenitentia et matrimonio, p. 377; Dictum Gratiani ad C. 24, q. 3, c. 1, pars 1, § 4 (Corpus Iuris Canonici).

42 Bonifacius VIII., Liber Sextus, De reg. iur., regula 23, zit. nach Emil Friedberg (Hrsg.), Corpus Iuris Canonici, vol. 2, Leipzig 1881, Sp. 1122.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

schen Malefiztraktate, die Anfang des 14. Jahrhunderts die strafrechtliche Materie erstmals im Zusammenhang darstellten, so sieht man schnell, dass diese Traktate den Strafbegriff kaum theoretisch reflektierten, sondern noch weitgehend in der mittelalterlichen Tradition standen. Der Bezug auf die Sünde fehlte hier noch völlig, und zwar sowohl als Voraussetzung wie als Folge der Strafe![43]

Der moderne Strafbegriff war demnach sowohl den weltlichen wie den Kirchenjuristen noch lange fremd. Wie der folgende Abschnitt zeigt, wurde er zuerst in der Theologie formuliert, von wo er langsam in das kanonische und von dort sehr langsam in das weltliche Recht gelangte. Diese Entwicklung dauerte bis ins späte 18. Jahrhundert hinein an.

2. Thomas von Aquins trinitarischer Strafbegriff

Den Beginn der Entwicklung können wir bei Thomas von Aquin (1224/25–74) beobachten, dessen Straftheorie auf Aristoteles aufbaute, diese aber mit dem weiten Strafbegriff der kirchlichen Tradition in Einklang zu bringen versuchte.

Wie die meisten Theologen räumt Thomas unter den Strafzwecken der Vergeltung ein stärkeres Gewicht ein, verbindet sie aber mit präventiven Aspekten. In seiner *Quaestio* über die Strafgerechtigkeit (*vindicatio*) bezeichnet er als Zweck der Strafe die Besserung des Sünders, seine Unschädlichmachung sowie die Wahrung der Gerechtigkeit und die Ehre Gottes. Weil der Täter in seinem Willen über das Erlaubte hinausgegangen ist, muss er gegen seinen Willen die Strafe erdulden, damit das gerechte Gleichgewicht wieder hergestellt wird.[44] Besserung und Nutzenargumente sind mit dem Vergeltungsdenken durchaus kompatibel. Indem der Täter in die göttliche Ordnung zurückkehrt, ist die Strafe für ihn zugleich Medizin und wird dadurch zugleich der Rechtsfrieden bewahrt und das öffentliche Wohl gefördert. Jedenfalls für Thomas und die ältere kanonistische Tradition gilt daher, dass die Strafzwecke sich nicht gegenseitig ausschließen, sondern eine harmonische Trias aus Vergeltung, Besserung und Wiedergutmachung bilden.

Wie viele theologische Begriffe des Mittelalters war der thomasische Strafbegriff dreiteilig und wies damit auf die Trinität Gottes hin. Thomas unterschied zwischen einer *Strafe im Sinne von Strafe* bzw. *Strafe im eigentlichen Sinne* (*poena rationem poenae*, *poena simpliciter considerari*), einer *wiedergutmachenden Strafe* (*poena satisfactoria*) und einer *medizinischen*

---

[43] *Maihold*, Strafe für fremde Schuld?, S. 136 ff.

[44] *Aquin*, Summa theologica, 2 II, q. 108, a. 4. Vgl. *Grunert*, Theologien der Strafe, S. 324; *ders.*, „Punienda ergo sunt maleficia.“, S. 320; *Schnyder*, Tötung und Diebstahl, S. 110.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Strafe (*poena medicinalis*).[45] Der Schuldgrundsatz galt nur für erstere sowie für Strafen in geistliche Güter. Thomas schränkte also den Strafbegriff noch nicht gänzlich auf die Schuldstrafe ein – auch er kannte noch Fälle einer *Strafe für fremde Schuld* –, doch seine *Strafe im eigentlichen Sinne* hatte die deutliche Tendenz zur Verselbständigung.[46]

In der Thomas-Renaissance des 16. Jahrhunderts wurde der Strafbegriff mehr und mehr auf die Schuldstrafe zugespitzt.[47] Bei Francisco de Vitoria (1486–1546), dem Begründer der dominikanischen Theologenschule von Salamanca, kündigt sich eine Akzentverschiebung in Richtung der Sündenstrafe an. Indem er die *eigentliche* Strafe zu einer *eigentlichsten* (*poena propriissime*) steigert, wird die Besserungsstrafe als *Strafe ohne Strafcharakter* zum Paradox.[48]

3. Die Sündenstrafe in der spanischen Spätscholastik

a) Alfonso de Castro

Bahnbrechend für das neue Strafrecht war schließlich das Werk des franziskanischen Theologen Alfonso de Castro (1495–1558). Als Prediger in Flandern, Professor in Salamanca, Hofprediger und Diplomat der spanischen Könige verteidigte er den katholischen Standpunkt gegen die lutherische Lehre und verdiente sich den Beinamen *flagellum haereticorum – Geißel der Ketzer*. Die Beschäftigung mit der Häresie führte Castro zum Strafrecht. Nach seinem 1534 erschienenen Erstlingswerk *Adversus omnes haereses*, einer alphabetisch sortierten Übersicht über die Häretiker, ihre Lehren und Argumente, folgte 1547 mit *De iusta haereticorum punitione* eine ausführliche Darstellung der Strafen der Häretiker. In seinem Hauptwerk *De potestate legis poenalis libri duo* (1550) handelte Castro allgemein von dem Begriff des Strafgesetzes, von der Natur und den Zwecken der Strafe und von dem Verhältnis zwischen Verbrechen und Strafe.[49]

Die Häresie bestimmt Castro in seinem Buch über die Häretikerbestrafung ganz und gar subjektiv. Er definiert die Häresie als *die falsche bestimmte Äußerung oder Vorstellung, die dem katholischen Glauben derart widerspricht, dass sie mit ihm zusammen nicht sein kann.*[50] Die Häresie be-

---

45 *Aquin*, Summa theologica, 1 II, q. 87, a. 8 und 2 II, q. 108, a. 4.

46 *Maihold*, Strafe für fremde Schuld?, S. 152 ff.

47 Allgemein zur Strafrechtslehre in der Spanischen Spätscholastik siehe *Maihold*, Strafe für fremde Schuld?, S. 38 ff.; *Grunert*, Theologien der Strafe, S. 313 ff.; *ders.*, „Punienda ergo sunt maleficia.“; *Seelmann*, Strafrechtsliteratur; *Schnyder*, Tötung und Diebstahl, S. 18 ff.

48 *Vitoria*, Com. ad Summa teologica, 2 II, q. 108, a. 4 (tom. V, p. 235ss). Vgl. *Maihold*, Strafe für fremde Schuld?, S. 174 ff.

49 *Maihold*, Strafe für fremde Schuld?, S. 181 ff.; *Müller*, Ketzerei.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

steht folglich nicht in einer äußeren Handlung, sondern (zunächst) in einem Irrtum des Intellekts, wenngleich die äußere Handlung oftmals den Verdacht der Häresie und damit das Tätigwerden der Inquisitionsbehörden begründet. Das Verbrechen wird mit der Sünde identifiziert. Die Unkenntnis der katholischen Glaubenslehre entschuldigt die Häresie[51], zur strafwürdigen Tat wird der Irrtum aber, wenn er gegenüber der kirchlichen Autorität hartnäckig vertreten wird. Der Strafgrund liegt damit einerseits im Willen des Häretikers, andererseits in der Gefahr, die von den Häretikern und ihren falschen Lehren für das christliche Fundament der Gesellschaft ausgeht.[52] Castro hat dabei vor allem die Lutheraner im Blick, die seiner Ansicht nach viele bereits verschwunden geglaubte Häresien wieder aufleben ließen und die vor allem durch die nachlässige Verfolgung der deutschen Fürsten die Einheit des katholischen Glaubens zerstört hätten.[53] Schuld- und Nutzenargumente gehen hier Hand in Hand, was sich in den Strafarten fortsetzt. Für die Sündenschuld trifft den Häretiker *ipso iure* die Strafe der Exkommunikation. Darüber hinaus ist die Häresie unter Utilitätsgesichtspunkten aber vor allem durch Belehrung und Ermahnung zu bekämpfen; nur für unbelehrbare und rückfällige Häretiker sieht Castro die Todesstrafe durch Verbrennen vor.[54]

Der Strafbegriff Castros ist ganz vom Vergeltungsdenken geprägt, präventive Gesichtspunkte werden systematisch ausgeklammert. Die Strafe (*poena*) definiert Castro in seinem Hauptwerk als ein *Leiden, das dem ihm Unterworfenen einen Schaden zufügt und das wegen einer eigenen vergangenen Sünde auferlegt wird.* Andere *Übel* (*afflictiones*), die nicht für eine eigene Sünde auferlegt werden, sollen nach Castro nicht mehr *Strafe* genannt werden. Damit wird die Dreiteilung der Strafe, wie wir sie bei Thomas von Aquin und noch bei Vitoria vorfinden, aufgegeben.[55]

Parallel zur Einengung des Strafbegriffs auf die Sündenstrafe wird die Strafe von Castro und seinen Anhängern mit einem ethischen Tadel ausgestattet.[56] In den theologischen Texten äußert sich das in der Feststellung, dass das Strafgesetz den Täter nicht nur zur Leistung der Strafe verpflichten (*obligatio ad poenam*), sondern auch zur Schuld binden (*obligatio ad cul-*

---

50 *Castro*, De iusta haereticorum punitione, fol. 5r: *Haeresis est assertiva enunciatio sive propositio falsa fidei Catholicae ita repugnans, ut cum illa simul esse non possit.* – Vgl. *Müller*, Ketzerei, S. 337 ff.

51 *Castro*, De iusta haereticorum punitione, lib. 1, cap. 1, fol. 8r, cap. 9, fol. 51.

52 *Castro*, De iusta haereticorum punitione, lib. 2, cap. 3, fol. 136ss.

53 *Castro*, De iusta haereticorum punitione, lib. 2, cap. 3, fol. 139r/v.

54 *Castro*, De iusta haereticorum punitione, lib. 2, cap. 1, fol. 124ss, cap. 2, fol. 130ss.

55 *Castro*, De potestate legis poenalis, fol. 15r: *Poena est passio inferens nocumentum illam sustinenti, aut saltem apta ad inferendum, nisi aliunde impediatur, inflicta aut contracta propter proprium peccatum praeteritum.*

56 Zum Folgenden *Maihold*, Strafe für fremde Schuld?, S. 192 ff.; *Lavenia*, L'infamia e il perdono, S. 183 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

pam) könne.[57] Die Schuld ist also nicht nur eine Voraussetzung,[58] sondern auch eine Folge der Strafe: Wer ein Strafgesetz übertritt, lädt eine Sünde auf sich.[59] Gemeint ist damit eine subjektive Befindlichkeit, ein Sich-schuldig-Fühlen des Sünders.

Diese Schuldbindung besteht nach Ansicht der Theologen nicht nur bei eindeutig moralischen Strafgesetzen, die die Verpflichtung zur Schuld ausdrücklich anordnen (z. B. die Bestimmungen über die Exkommunikation), sondern auch bei sog. gemischten Strafgesetzen (*leges mixtae*), die an die Übertretung einer Norm eine Strafdrohung knüpfen, ohne die Verpflichtung zur Schuld ausdrücklich anzuordnen. Nach Ansicht der Theologen ergibt sich die Schuldbindung hier bereits aus der Strafdrohung, die vom Untertanen Gehorsam verlangt. Strafgesetze verpflichten zur Schuld, nicht weil sie Strafgesetze, sondern weil sie moralische Gesetze sind.[60]

Anders sieht es bei Gesetzen aus, die Alfonso de Castro und seine Nachfolger als reine Strafgesetze (*leges pure poenales*) bezeichnen, obwohl dies der neuen Terminologie von der Strafe eigentlich widerspricht. Ein reines Strafgesetz verbietet nicht, sondern es gestattet, es droht keine ‚echte' Strafe an, sondern bestimmt lediglich ein Entgelt, das für die im Gesetz bezeichnete Handlung, beispielsweise die Einfuhr von Getreide, bezahlt werden muss.[61] So bilden die sog. *leges pure poenales* einen seltsamen Fremdkörper in der Straflehre der Theologen, ein Relikt aus der Zeit des weiten Strafbegriffs.[62]

Die Schuldverstrickung des Strafgesetzes bedeutete also zunächst, dass der Täter mit der Begehung des Verbrechens eine Sünde auf sich lud. Darü-

---

57 Vgl. *Hernández*, Alfonso de Castro, S. 60 ff.; *Mañaricua Neure*, La obligatoriedad; *Navarrete Urieta*, Alfonso de Castro, S. 1405; *Savall*, Alfonso de Castro; *López Riocerezo*, Doctrina.

58 Die Definition des Strafgesetzes ist allerdings etwas weiter als die der Strafe: *Lex poenalis est lex, quae statuit poenam alicui infligi propter culpam commissam. Castro*, De potestate legis poenalis (fol. 19v). Das Strafgesetz erfordert zwar eine begangene Schuld, doch nicht notwendig eine eigene. Ein Strafgesetz ist also etwa auch das Gesetz, das die Häretikerkinder für die Verbrechen des Vaters bestraft. Es enthält eine *echte Strafe* im Sinne Castros zwar nicht für die Kinder, wohl aber für den Vater.

59 *Vitoria*, Com. ad Summa teologica, 1 II, q. 90, a. 4 und q. 96, a. 4 (tom. VI, p. 414ss, 430ss); *Castro*, De potestate legis poenalis, lib. 1, cap. 8 (fol. 62v); *Soto*, De iustitia et iure, lib. 1, q. 6, a. 5 (p. 19v). Vgl. *Maihold*, Strafe für fremde Schuld?, S. 192 ff.

60 *Azpilcueta*, Comm. de lege poenali (posthum erschienen, hier zit. nach der Ausgabe Opera, Coloniae Agrippinae 1616, tom. II, p. 237f, 238c-e); *Soto*, De iustitia et iure, lib. 1, q. 6, a. 5 (fol. 20r); genauer noch *Aragon*, Comm. ad Summa theologica 2 II, q. 62, a. 3 (p. 162s).

61 *Castro*, De potestate legis poenalis, lib. 1, cap 8 und 9 (fol. 64r, 67ss); *Soto*, De iustitia et iure, lib. 1, q. 6, a. 5 (fol. 20v); *Aragon*, Comm. ad Summa teologica, 2 II, q. 62, a. 3 (p. 165).

62 Der Begriff der *leges pure poenales* geht auf Heinrich von Gent (auch Henricus Gandavensis, 1219–1295) zurück, vgl. *Maihold*, Strafe für fremde Schuld?, S. 196.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ber hinaus stellte sich die Frage, ob der Täter auch unabhängig von einem richterlichen Urteil vor seinem Gewissen *in foro conscientiae* zur Schuld gebunden werden konnte. Alfonso de Castro scheint diese Frage im Hinblick auf die kirchlichen Strafen, die einen Eintritt von Rechts wegen (*ipso iure*) anordnen, was namentlich bei der Exkommunikation der Fall war, zu bejahen.[63] Dies kann als Reaktion auf die Betonung des Gewissens durch die Protestanten[64] verstanden werden, als Versuch, die sich auf das Gewissen berufende religiöse Devianz der Häretiker mit der Autorität des Strafgesetzes in den kirchlichen Gehorsam zurückzuführen. Die herrschende Ansicht unter Theologen und Kanonisten stand einer solchen Gewissenspflicht zum Selbstvollzug der Strafe jedoch sehr kritisch gegenüber. Der Täter sei zwar im Gewissen verpflichtet, das Strafleiden zu dulden. Vom Täter zu verlangen, die Strafe aktiv an sich selbst zu vollstrecken, sei jedoch mit dem Charakter der Strafe als Leiden nicht vereinbar und sogar ‚inhuman', weil es dem naturrechtlichen Grundsatz widerspräche, dass niemand verpflichtet sei, sich selbst anzuklagen oder zu richten.[65]

Die Feststellung der Schuldbindung des Strafgesetzes war eine wichtige Weichenstellung für den ethischen Tadel, den das moderne Strafrecht an den Täter richtet. Danach will das Strafgesetz nicht nur die objektive Abgeltung der Schuld durch die Strafe, sondern ebenfalls eine subjektive Befindlichkeit des Täters, Einsicht seiner Schuld, auslösen, die eine Kommunikation mit dem Täter als moralische Person bezweckt. Wenn dabei eine Duldungspflicht im Gewissen auch vor resp. ohne eine Verurteilung angenommen wird, zeigt dies deutlich, dass nicht erst die Verurteilung, sondern bereits die Strafdrohung diesen sittlichen Makel impliziert.

b) Die Rezeption des castrensischen Strafbegriffs

Castro hatte einen erheblichen Einfluss auf die Theologen und Kanonisten seiner Zeit. In der Strafzweckdiskussion wird allerdings sein einseitig den Vergeltungsgedanken betonender Strafbegriff relativiert. Leonard Lessius (1554–1623) erblickt immerhin noch den Hauptzweck der Strafe in der Vergeltung.[66] Bei Domingo de Soto (1494–1560) oder Juan de Lugo (1583–1660) gibt es dagegen auch Stellungnahmen, die den Zweck der Strafe einseitig in der Abschreckung sehen,[67] während Soto an anderer Stelle den Strafbegriff

63 *Castro*, De potestate legis poenalis, lib. 1, cap. 3 (fol. 19v-20r), lib. 2, cap. 5 (fol. 131v-141v). Vgl. *Maihold*, Strafe für fremde Schuld?, S. 192 ff.; *Lavenia*, L'infamia e il perdono, p. 183ss.

64 *Baylor*, Action and Person, p. 119ss. Vgl. zur Lutherinterpretation *Freund*, Gewissensverständnis.

65 *Vitoria*, Relectio, S. 348; *Aragon*, Comm. ad Summa theologica, 2 II, q. 62, a. 3 (p. 163ss); *Simancas*, De catholicis institutionibus, tit. 9, num. 167s (fol. 33r).

66 *Schnyder*, Tötung und Diebstahl, S. 96, S. 110 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Castros konsequent weiterführt.[68] Francisco de Vitoria widmet der Vergeltungsstrafe verhältnismäßig wenig Raum und betont, dass Strafe niemals Selbstzweck sein dürfe; er leitet die öffentliche Strafkompetenz des Staates auch nicht mehr unmittelbar von Gott ab, sondern aus dem Staatswohl.[69] Andererseits hält er die Vergeltungsstrafe aber auch für gerechtfertigt, wenn sie letztlich nicht nützlich ist, weil allein durch sie die Rechtsordnung bestätigt wird.[70]

Vielfach wird behauptet, die Vergeltungslehre sei Ausdruck eines strengen Strafregiments, während das Bemühen um eine Besserung des Täters für ein milderes, humaneres Strafrecht spreche. Dieses Verständnis übersieht jedoch, dass der Vergeltungsstrafe und der Besserungsstrafe zwei verschiedene Strafbegriffe zugrunde liegen. Von diesen ist nicht die Besserungs-, sondern die Vergeltungsstrafe enger, denn sie schränkt die Strafsanktion auf die Person des Täters ein, während ‚Besserungsstrafen' auch auf Dritte ausgedehnt werden können. Wenn die spanischen Theologen zum Teil den Vergeltungsgedanken stark hervorheben, so muss dies nicht bedeuten, dass sie die Besserung des Sünders oder den Nutzen der Allgemeinheit als Strafzwecke ausschließen wollen, sondern zunächst geht es ihnen darum, den Strafbegriff einzuschränken. Und auch umgekehrt gilt, dass Autoren, die einseitig den Abschreckungszweck der Strafe betonen, diese dennoch als Vergeltungsstrafe verstehen können.[71] Eine strikte Trennung der Strafzwecke in ein Entweder-oder, wie sie den ‚Schulenstreit' im späten 19. Jahrhundert ausmacht, ist den Spaniern daher offensichtlich fremd. Die Diskussion zeigt, dass religiöse Bezüge in der Straftheorie vor allem darin wirksam sind, dass sie der irdischen Strafgewalt Grenzen setzen. Bei der Legitimation der Strafe sind die Spätscholastiker dagegen stärker als noch Thomas von Aquin darum bemüht, die Strafe vom Staatswohl her zu begreifen.

Der castrensische Strafbegriff fand Eingang in die Kanonistik. So rezipierte der in Salamanca und Coimbra lehrende Kanonist Martín de Azpilcueta (1493–1586) den engen Strafbegriff Castros und kritisierte den ungenauen Wortgebrauch vieler kirchlicher Strafgesetze.[72]

Ein Schüler Azpilcuetas war der Salmantiner Kanonist und Legist Diego de Covarrubias y Leyva (1512–1577). Auch wenn Covarrubias sich nirgend-

---

67 *Soto*, De iustitia et iure, lib. 1, q. 1, a. 1 (fol. 1). Vgl. *Grunert*, „Punienda ergo sunt maleficia", S. 320; *Schnyder*, Tötung und Diebstahl, S. 108 ff.

68 *Soto*, De iustitia et iure, lib. 1, q. 6, a. 5 (fol. 19v-20v).

69 *Vitoria*, Com. ad Summa theologica, 2 II, q. 64, a. 3, num. 1 (tom. III, p. 283s). Vgl. *ders.*, Relectio De homicidio, S. 474, num. 19s.

70 *Vitoria*, Com. ad Summa teologica, 2 II, q. 108, a. 1, num. 3 (tom. V, p. 232). Vgl. *Maihold*, Strafe für fremde Schuld?, S. 176 ff.

71 Vgl. *Maihold*, Strafe für fremde Schuld?, S. 188 f.

72 *Azpilcueta*, Comm. De lege poenali fragmentum, in cap. Fraternitas 12. q. 2, insbes. num. 10–14 (tom. II, p. 234ss). Vgl. *Maihold*, Strafe für fremde Schuld?, S. 206 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

wo ausdrücklich mit dem Strafbegriff Alfonso de Castros auseinandersetzt und er noch in der kanonistischen Tradition zu stehen scheint, spürt man doch in seiner Abhandlung über die *Strafen für fremde Schuld* den Einfluss des neuen Strafbegriffs. Während nämlich im *Liber Sextus*, wie wir uns erinnern, die schuldunabhängigen ‚Strafen' Teil der Regel waren (*sine culpa, nisi subsit causa*), trennt Covarrubias Regel und Ausnahme und verselbständigt dadurch das in der Regel zum Ausdruck kommende Schuldprinzip. Die ‚*causa*-Strafen' werden als Ausnahmen von dieser Regel begründungsbedürftig.

Im Ergebnis lässt Covarrubias zwar Güterstrafen ohne eigene Schuld zu, doch die Begründung, die er dafür liefert, verschiebt diese Sanktionen in Rechtsgebiete außerhalb des Strafrechts. Es sind vertragstheoretische Überlegungen zum allgemeinen Konsens, die Covarrubias zufolge ein Abweichen vom naturrechtlichen Schuldprinzip rechtfertigen. Dazu passt es, wenn Covarrubias für diese Sanktionen eine strafrechtliche Wortwahl vermeidet und sich stattdessen einer Terminologie bedient, die ‚Schuld' nicht als Sünde, sondern als Verpflichtung begreift und die ‚Bestrafung' durch ‚Haftung' ersetzt: Nicht von *peccatum* ist die Rede, sondern von *debitum*, nicht von *puniri*, sondern von *tenere-solvere*. Wenngleich der Terminologiewechsel noch nicht überall strikt durchgehalten wird, ist damit doch ein neues Vokabular entwickelt, das die Distanz der schuldunabhängigen Sanktionen zur ‚eigentlichen Strafe' begrifflich festhält.[73]

Auch unter den weltlichen Juristen, den Legisten, wurde der castrensische Strafbegriff nicht sofort mit allen Konsequenzen aufgenommen. In den zahlreichen speziell für die strafrechtliche Praxis verfassten Werken des 16. Jahrhunderts, angefangen von dem Flamen Joos de Damhouder (1507–81), über den Mailänder Kriminalisten Giulio Claro (1525–75) sowie die Salmantiner Juristen Antonio Gómez (1501–vor 1572) und Juan Vela y Acuña (1550–1600), spielen metaphysische Begründungen über den Sinn der Strafe und theologische Reflektionen auf das göttliche Recht kaum eine Rolle. Der Zusammenhang wird zwar nicht gerade geleugnet, aber auch nicht besonders hervorgehoben und bei der Legitimation der öffentlichen Strafkompetenz offenkundig ausgeklammert.[74]

Immerhin eine kleine Gruppe dieser praktisch orientierten Juristen stand unter dem Einfluss der Kanonistik, insbesondere von Covarrubias. Die radikale Lösung Castros und Azpilcuetas setzte sich bei ihnen zwar nicht durch, gab aber immerhin den theoretischen Rahmen für die Begründung des Schuldprinzips, das der Diskussion von Ausnahmen vorgeschaltet war. Nur

---

[73] *Covarrubias y Leyva*, Variarum, lib. 2, cap. 8 (tom. II, p. 200ss). Vgl. *Maihold*, Strafe für fremde Schuld?, S. 214 ff.

[74] *Grunert*, „Punienda ergo sunt maleficia", S. 317 ff.; *Schnyder*, Tötung und Diebstahl, S. 114 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

eine sehr kleine Gruppe von Juristen, zu der vor allem der in Salamanca lehrende Fernando Vázquez de Menchaca (1512–1566) gehört, rezipierte den Strafbegriff direkt von Castro.[75] Diese dritte Gruppe hat auf die spätere Naturrechtslehre seit Hugo Grotius (1583–1645) den größten Einfluss ausgeübt.

So wurde das Strafrecht langsam von schuldunabhängigen Elementen befreit, während die älteren schuldunabhängigen Strafsanktionen unter veränderten Vorzeichen, etwa als zivil- oder polizeirechtliche Sanktionen, als politische, theologische oder medizinische Maßnahmen, durchaus beibehalten wurden.[76]

4. Straftheoretische Ansätze bei den Reformatoren

Wie im katholischen Spanien, so griffen auch die protestantischen Reformatoren häufig auf Gedanken der Gottesstrafe zurück.[77] Allerdings ist bei Martin Luther (1483–1546) nicht mehr die Kirche, sondern der weltliche Staat Gottes *amptman und seyns zorns diener*[78]. Die katholische Kirche wird gegenüber der frühchristlichen Kirche von den Reformatoren als deviant eingestuft, dem autoritär-hierarchischen Kirchenverständnis der Päpstlichen die Gemeinschaft der Gläubigen entgegengesetzt. Die vergeistlichte Kirche wird von Recht und Staat streng getrennt.[79] Da der Staat nicht dem Reich Christi angehört, sondern dem durch den Sündenfall verderbten Reich der Welt, wird die Strafe von Luther eigentlich nicht mehr mit einem theokratischen Modell im eigentlichen Sinne legitimiert. Da der Mensch nur *sola fide* durch die Gnade Gottes gerechtfertigt und trotzdem sündig ist (*simul justus et peccator*), hat die irdische Strafe keinen transzendentalen Bezug mehr. Die Legitimation erfolgt vielmehr zumeist mit präventiven, kriminalpolitischen und utilitaristischen Erwägungen; dies sogar in Luthers Schrift *Von weltlicher Obrigkeit* (1523), die eigentlich als ein Beitrag zu einer theologischen Debatte gedacht war.[80] Die Strafe soll den Frieden erhalten, indem sie die Bösen niederzwingt und die Frommen schützt. Ist durch Strafe mehr Schaden als Nutzen zu befürchten, soll auf sie verzichtet werden.

---

75 *Vázquez*, Controversiarum, lib. 2, cap. 55, num. 17ss (fol. 144r). Vgl. *Maihold*, Strafe für fremde Schuld, S. 226 ff.

76 *Maihold*, Strafe für fremde Schuld?, S. 265 ff.

77 Zum Folgenden: *Berman*, Law and Revolution II, S. 62 ff., 75 ff., 131 ff.; *Köhler*, Reformation und Ketzerprozess; *Mayer*, Die Strafrechtstheorie bei Luther und Melanchthon, S. 77–105; *Schmid*, Einführung, § 149 (S. 162 f.); *Schmoeckel*, Metanoia; *ders.*, Konfession des Rechts. Theologische Legitimationen der weltlichen Strafgerechtigkeit erfreuten sich übrigens auch noch im 19. und 20. Jahrhundert unter evangelischen Theologen einiger Beliebtheit, vgl. nur *Dombois/Hardwig*, Strafe.

78 *Luther*, Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern, S. 360.

79 *Poetsch*, Gesetz.

80 *Mayer*, Die Strafrechtstheorie bei Luther und Melanchthon, S. 79.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Innerhalb des weltlichen Reiches und sozusagen unterhalb der Begründungsfrage finden sich aber auch bei den Reformatoren vielfache Bezüge auf Gottes Recht, wobei Luther sich an unterschiedlichen Stellen seiner Schriften mal auf das Ehrgebot, mal auf das Liebesgebot stützt. Wie Luther in einem Sendbrief aus dem Bauernkriegsjahr 1525 erläutert, sind im irdischen Reich die wahren Christen immer vom Bösen bedroht, gegen das sich der Fürst als Stellvertreter Gottes mit *Gottes Zorn und Gottes Rute* richten müsse, um nicht wegen der Unterlassung selbst Gottes Zorn auf sich und die menschliche Gemeinschaft zu ziehen:

Denn wo er kan und strafft nicht […]*, so ist er schuldig an allem mord und ubel, das solche buben begehen, als der da mutwilliglich durch Nachlassen seyns Göttlichen befelhs zu lesst solchen buben yhre bosheit zu uben, so ers wol weren kan und schuldig ist. Darumb ist hie nicht zu schlaffen. Es gillt auch nicht hie gedult odder barmhertzickeyt. Es ist des schwerds und zorns zeyt hie und nicht der gnaden zeyt.*[81]

Luther leitet den staatlichen Strafanspruch jedoch nicht etwa aus einem ‚Naturrecht auf Gewalt', sondern umgekehrt aus dem evangelischen Liebesgebot ab, das freilich nicht Gewaltfreiheit bedeutet und mit dem die relativen Strafzwecke unmittelbar verbunden sind. So heißt es in dem *Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern*, ebenfalls aus dem Jahre 1525: *Wie wol aber solcher ernst und zorn des weltlichen reichs eyn unbarmhertzig ding scheynet, wo mans doch recht ansihet, ists nicht das geringste stück Gottlicher barmhertzickeyt.* Dass man *aus grosser barmhertzickeyt mus unbarmhertzig seyn*[82], ist keinesfalls ein Widerspruch. Irdisches Strafrecht ist also auch nach reformatorischer Vorstellung Vollstreckung des göttlichen Willens. Der rächende Gott bedient sich der irdischen Gewalt zur Durchsetzung seiner Ziele, er kontrolliert sie aber auch und greift notfalls noch selbst ein. Die irdische Justiz steht unter Erfolgsdruck, will sie Schaden von sich abwenden.

Philipp Melanchthon (1497–1560), der die Straftheorie systematischer angeht, bezeichnet die Obrigkeit als *Dei minister et magistratus, ultor ad iram ei, qui deliquerit*,[83] unter den Gründen der Strafe hebt er an erster Stelle die *iustitia Dei* hervor und nennt erst danach die Besserung (*ut castigatus fiat melior*) und die Abschreckung (*ut ceteri deterriti regant mores diligentius et sint modesti*). Der Staat straft also auch, um zu vergelten und Gottes Zorn zu besänftigen,[84] doch tut er dies nicht mehr mit Bindewirkung

---

81 *Luther*, Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern, S. 360, Z. 5–10.

82 *Luther*, Ein Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern, S. 390, Z. 20, S. 391, Z. 30.

83 Vgl. z. B. *Melanchthon*, Loci theologici, p. 55 f.

84 Der Gedanke, durch Strafe Gottes Zorn besänftigen zu können, ist als solcher bereits den Volksrechten vertraut, etwa der Lex Baiuwariorum und der Lex Burgun-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

vor Gott. Die Strafe betrifft jetzt nur noch das äußere Rechtsverhältnis, die *externam disciplinam* mit Melanchthons Worten; das Gewissen bleibt davon unberührt. Nichtsdestoweniger sind harte Strafen ein probates Mittel, die Menschen zur inneren Umkehr und zum Gehorsam gegenüber dem Gesetz anzuhalten, und indem die Obrigkeit ihren Untertanen harte Strafen auferlegt, beweist sie zugleich ihren eigenen Gehorsam gegenüber dem göttlichen Gesetz.[85]

Bei Johannes Calvin (1509–1564) wird die Straftheorie im Rahmen seiner Kirchenzucht noch stärker zugespitzt, während er die weltliche Strafe davon streng unterscheidet. Ihm zufolge ist jeder Einzelne zu christlichem sündlosem Leben berufen. Verfehlungen sind damit immer ein Verstoß gegen diesen Auftrag. Indem alle Sünden zu Todsünden werden, wird die katholische Unterscheidung in Todsünden und lässliche Sünden hinfällig. Stattdessen wird nun zwischen willentlichen Sünden und solchen aus Willensschwäche unterschieden. Von ihnen kann der Mensch nur *sola fide* erlöst werden. Gegenüber der inneren Umkehr des Sünders haben äußere Bußwerke vor Gott keine Bedeutung mehr. Im Übrigen aber hält Calvin die Gemeinschaft für institutionell verantwortlich, solche, die Sünden begangen haben, durch harte Strafen zu bessern und damit auf den Weg der Gnade zurückzuführen (*metanoia*). In der calvinistisch geprägten Strafrechtspflege werden die gesetzlichen Regelungen strenger gefasst, während zugleich ihre Anwendung stärker unter dem Zeichen der Gnade steht. Die weltlichen Jury-Gerichte haben weniger nach der absoluten Wahrheit zu suchen, sondern begnügen sich mit dem Urteilsmaßstab des ‚reasonable man'. Aber auch hier ist privates Sittenengagement für gefallene Glieder letztlich vergleichbar mit der Rolle der kirchlichen Inquisition.[86]

Die konfessionellen Meinungsverschiedenheiten[87] brachten somit keinesfalls eine völlige Abkehr von der herkömmlichen Straftheorie, vielmehr führten sie dazu, dass nicht mehr die Kirche, sondern die nun dazu allein befähigte staatliche Gewalt, die Landesherrschaften, die Aufgabe der Strafvollstreckung übernahm. Überall in den Territorien entstanden spezielle Strafgesetze, die Halsgerichtsordnungen, die den Strafanspruch der weltlichen Herrschaften untermauern sollten. Dass bereits 1507, zehn Jahre vor

---

dionum; vgl. *Nehlsen*, Entstehung des öffentlichen Strafrechts, S. 16; *ders.*, Reaktionsformen der Gesellschaft, S. 773, 779 f.

85 Vgl. *Schmoeckel*, Metanoia, S. 32 ff.

86 *Berman*, Law and Revolution II, Kap. 10, insbes. S. 317 ff.; *Bohatec*, Calvin, S. 108 ff.; *Schmoeckel*, Metanoia, S. 36 ff.

87 Die Konfession spielte in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung ohnehin nur eine untergeordnete Rolle. War schon die konfessionelle Einheit zerbrochen, so wollte man schließlich wenigstens an einem allgemein gültigen Rechtssystem festhalten. Anstatt auf Inhalte konzentrierte sich die wissenschaftliche Auseinandersetzung daher auf die Methode. Vgl. hierzu *Schmoeckel*, Konfession des Rechts, S. 164; *ders.*, Die Sünde des Naturrechts, S. 313–346.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Luthers ‚Thesenanschlag', im Fürstbistum Bamberg die *Constitutio Criminalis Bambergensis* verkündet wurde, der Vorläufer der reichseinheitlichen Carolina von 1532, zeigt, dass die Tendenz der Säkularisierung des Rechts in der deutschen Reformation nicht auf die protestantischen Gebiete beschränkt, sondern Ausdruck eines Zeitgeistes war, der überall in Europa früher oder später zu spüren ist.[88] Der Wechsel von der kirchlichen zur weltlichen Jurisdiktion konnte sich, wie empirische Untersuchungen belegen, durchaus länger hinziehen.[89] Der Grund für diese Verschiebung ist wohl in der veränderten Rechtfertigungslehre zu suchen: War nach dem *sola-fide*-Grundsatz der Vollzug der äußeren Strafe für das Seelenheil nicht mehr notwendig, so sorgte das Gebot der Nächstenliebe dafür, dass die staatlichen Autoritäten sich aufgefordert fühlten, die Sünder zu echter Buße anzuhalten. Harte Strafen waren dafür ein probates Mittel, ja die Besänftigung des Gotteszorns wird noch stärker betont als in der katholischen Tradition.[90] Die mildernden Implikationen dieses Ansatzes sollten sich erst später, etwa in Forderungen nach einer Abschaffung der Todesstrafe entfalten.[91] Die Grundgedanken, die das kirchliche Strafrecht des Hoch- und Spätmittelalters geprägt hatten, blieben auf diese Weise unter der Oberfläche der neuen säkularisierten Form, meist unter wenig veränderten Vorzeichen, weitgehend erhalten.

Eine Ambivalenz zeigt sich auch bei der Behandlung der Häresie. Während die Spanier die Häresie auf eine Abweichung vom römischen Dogma bezogen hatten, wurde sie von den Reformierten als Sünde wider den heiligen Geist „in die Glaubenssphäre hinaufgehoben". Dem Häresieprozess als rechtlichem Strafverfahren war damit an sich der Boden entzogen, an seine Stelle hatten Ermahnung und Seelsorge zu treten.[92] Andererseits wurde die Idee vom *corpus Christianum* von Luther nicht aufgegeben, sondern auf den weltlichen Staat übertragen. Die Häresie wurde politisches Vergehen, dessen Verfolgung der Obrigkeit zur Pflicht gemacht wurde. Melanchthon hielt die Bestrafung der Ketzer für ein Naturgesetz. Calvin schließlich verstand die Obrigkeit als Hüterin der kirchlichen Ordnung und Vollstreckerin der biblischen Strafe. So kam es teilweise auch bei den Reformierten zu Ketzerverbrennungen, so vor allem gegen die Wiedertäufer oder 1553 in Genf im Prozess gegen den Arzt Michel Servet, in dessen Folge die Todesstrafe für Häretiker unter den Reformierten kontrovers diskutiert wurde.[93]

---

88 Vgl. *Berman*, Law and Revolution II, Kap. 4, insbes. S. 146 ff., freilich im Detail in manchem überholt.

89 Dazu *Albert*, Der gemeine Mann, der zeigt, dass die kirchlichen Gerichte erst mit den Bauernkriegen zunehmend an Autorität verloren.

90 *Schmoeckel*, Konfession des Rechts, S. 184.

91 *Schmoeckel*, Metanoia, S. 56.

92 *Köhler*, Reformation und Ketzerprozess, S. 7.

93 Dazu *Köhler*, Reformation und Ketzerprozess, S. 1 ff., 15 ff.; *Schmidt*, Michel Servet.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Präventive und metaphysische straftheoretische Überlegungen verbanden sich in der reformierten Literatur in der Folge oft miteinander, wurden aber unterschiedlich betont, so dass insgesamt kaum von einer einheitlichen Straftheorie gesprochen werden kann:[94] Grotius und Samuel Pufendorf (1632–1694), aber auch namhafte Strafrechtler wie Petrus Theodoricus (1580–1640) verzichteten, wie übrigens schon der Mainstream der älteren legistischen Strafrechtslehre (Claro, Damhouder)[95], unter humanistischem Einfluss weitgehend auf die religiöse Fundierung der Strafzwecke und beriefen sich stattdessen lieber auf Senecas Präventionslehre. Ein gewichtiger Teil der weltlichen Strafrechtswissenschaft jedoch griff die religiöse (‚theokratische') Straftheorie dankbar auf und ersetzte die antiken Autoritäten wieder durch biblische Bezüge. Hierzu gehört neben der praktisch wichtigen Spiegel-Literatur und den orthodox-lutherischen Juristen Johannes Oldendorp (1488–1567), Matthaeus Wesenbeck (1531–1586) und Benedikt Carpzov auch der calvinistische Jurist Johannes Althusius (1557–1638), der im Zusammenhang mit den *Strafen für fremde Schuld* nicht nur die Fragestellung, sondern auch die Lösung über den Begriff einer ‚echten' und einer ‚unechten Strafe' von den Spaniern importiert.[96]

5. Die theokratische Strafrechtslehre Benedikt Carpzovs

Werfen wir abschließend einen Blick auf Benedikt Carpzov.[97] Dieser erste große deutsche Strafrechtler war von einer tiefen Religiosität geprägt (er soll die Bibel ganze 53mal durchgelesen haben) und hat in dieser Religiosität „den festen Grund seines Wesens, aber auch den immer erneuten Hinweis auf die hohe Verantwortung des Richters" gefunden. Eberhard Schmid (1891–1977) sprach davon, dass Carpzov „von einer theokratischen Rechts- und Strafauffassung beseelt gewesen" sei.[98] In der Tat haben die Vergeltungslehre und der unmittelbare Bezug auf das göttliche Strafrecht bei Carpzov stärkeres Gewicht als bei den Reformatoren.

Carpzov folgt der Auffassung, dass das göttliche Recht, das *ius divinum*, das er weniger der Bergpredigt als dem Dekalog entnimmt, unmittelbar geltendes Recht ist. Gott ist selbst der oberste Strafrichter, der die weltlichen Magistrate als Verwalter des Richteramtes auf Erden eingesetzt habe.[99] Der

---

94 *Schmid*, Einführung, § 151–154; *Rüping/Jerouschek*, Grundriss der Strafrechtsgeschichte, Rdnr. 114; vgl. auch *Schmoeckel*, Metanoia, S. 45 ff.; *ders.*, Konfession des Rechts, S. 175 ff.

95 *Grunert*, „Punienda ergo sunt maleficia.", S. 317 f.

96 *Althusius*, Dicaeologicae, lib. I, cap. 100, num. 19 ff.; lib. I, cap. 146, num. 1 f., 35.

97 Zu Person, Werk und Wirkungsgeschichte *Schmid*, Einführung, § 137–142; *Jerouschek/Schild/Gropp* (Hrsg.), Benedict Carpzov.

98 *Schmid*, Einführung, § 142 (S. 157).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Verbrecher richtet sich daher, indem er gegen die weltlichen Gesetze verstößt, immer auch als Sünder gegen Gottes Ordnung, jeder Rechtsverstoß ist eine Beleidigung Gottes, so dass *in Wahrheit kein besseres Opfer dem beleidigten Gott geleistet/noch derselbe anderer Gestalt/als durch Hinrichtung und gebührliche Bestrafung der Missetäter versöhnet werden mag*[100]. Dies gilt nicht nur für Religionsdelikte im engeren Sinne wie die Häresie, die Gotteslästerung, den Meineid oder die Hexerei, sondern grundsätzlich für jedes schwere Verbrechen, für die Majestätsbeleidigung ebenso wie für Mord und Totschlag, Diebstahl und Ehebruch. Der Zweck der Strafe liegt deshalb vorrangig in der Besänftigung des Gotteszorns, der durch Nichtverfolgung von Verbrechen gereizt wird. Versagt die irdische Justiz, wird nicht nur der Täter, sondern auch der Richter und das ganze Volk von Gottes Zorn getroffen.[101] Wenngleich der Schwerpunkt der Straftheorie somit auf der Vergeltung liegt, kennt Carpzov auch die Besserung und Abschreckung als Zwecke der Strafe.[102] Die Todesstrafe für den Diebstahl verteidigt Carpzov auch gegen das Alte Testament, das diese nicht vorgesehen hatte.[103]

Carpzovs theokratische Straflehre hat aber auch ihre milden, toleranten Seiten. Bei der Häresie betont Carpzov zwar, dass die Obrigkeit wegen des Schutzes der öffentlichen Ordnung und des geistlichen Wohls ihrer Untertanen zur Bestrafung der Häretiker verpflichtet sei,[104] setzt sich anschließend aber intensiv mit der Frage auseinander, ob diese mit dem Tod zu bestrafen sei. Die Päpstlichen (Thomas, Bellarmin, Gregor von Valencia) und die Calvinisten hätten diese Frage bejaht. Nach Carpzov rechtfertigt jedoch der häretische Irrtum allein die Todesstrafe nicht. Vielmehr sei der Irrende mit gutem Rat und Ermahnung wieder auf den rechten Weg zu führen und, wenn das nicht helfe, sei die Verbannung in Betracht zu ziehen. Nichts wäre nämlich absurder, wollte man den Glauben der Seele und damit den Geist zwingen wollen, denn die Zustimmung (*assensus*), die ein Teil des Glaubens sei, sei notwendig ein Akt des freien Willens.[105] Diese Aussage passt zur Beschränkung der weltlichen Strafgewalt auf das äußere Rechtsverhältnis, wie es Luther propagierte.[106] Die schärferen römischen Gesetze interpretiert

---

99 *Carpzov*, Practica nova, p. 2, q. 77, num. 19: *Cumque magistratus legitimus a Deo sit constitutus, ipsique potestas condendi et sanciendi salutares leges sit concessa, nec frustra gladium gerat.* Vgl. auch für das Majestätsverbrechen p. 1, q. 41, num. 1.

100 *Carpzov*, Inquisitions- und Achtprozeß, Vorrede.

101 *Carpzov*, Practica nova, p. 3, q. 101, num. 8, 15: *Quod si Magistratus in poenis irrogandis negligens est, Deus ipsemet ad vindictam exurgit.* Vgl. ebd. num. 15: *saepe enim ob unius delictum, dum non vindicatur, Deus in universum irascitur populum.*

102 *Carpzov*, Practica nova, p. 3, q. 101, num. 13f (Besserung), num. 16 (Abschreckung).

103 *Carpzov*, Practica nova, p. 2, q. 77, num. 14.

104 *Carpzov*, Practica nova, p. 1, q. 44, num. 8–19.

105 *Carpzov*, Practica nova, p. 1, q. 44, num. 33: *Nihil enim absurdus, quam fidem in anima, quae spiritus est, cogere velle; cum assensus, qui fidei pars est, sit actus a voluntate elicitus.*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Carpzov so, dass sie mit *ultimum supplicium* nicht den physischen Tod, sondern die Verbannung meinen.[107]

Dies gilt freilich nur für den reinen Irrtum. Tritt neben die Häresie noch eine Gotteslästerung, die für Aufruhr sorgt, ist die Todesstrafe Carpzov zufolge gerechtfertigt.[108] Der Widerruf einer Gotteslästerung in der Beichte bewirkt, dass Gott versöhnt ist und die ordentliche Strafe entfällt. Auch dabei betont Carpzov Gottes Barmherzigkeit, während der Mensch oft nach Rache verlange.[109]

Schließlich hält er umgekehrt auch die Todesstrafen des Mosaischen Rechts für das gemeine Recht nicht mehr für bindend,[110] die mosaischen Gesetze hätten ebenso wenig Gültigkeit wie die Gesetze Solons oder Drakons.[111] Und bei der Strafzumessung betont Carpzov überall nicht nur die besonderen Amtspflichten des Richters, sondern auch die richterliche Vorsicht, Milde und Barmherzigkeit, die dabei beachtet werden sollen und die letztlich ebenfalls aus seinem theokratischen Strafverständnis abzuleiten sind.[112]

Bei der Häresie und anderen Schwerstverbrechen (*crimina atrocissima*) zeigt sich jedoch noch ein weiterer wichtiger Aspekt, der auf den ersten Blick nicht in die theokratische Strafbegründung zu passen scheint. So begründet Carpzov unter Berufung auf die gemeinrechtliche Lehre von den Ausnahmeverbrechen (*crimina excepta*), dass von den Regeln des ordentlichen Strafverfahrens aus politischer Notwendigkeit abgewichen werden darf und die Strafe sogar auf die Familie des Häretikers – und folglich auf Unschuldige! – erstreckt werden kann.[113] Diese Durchbrechungen straf-

---

106 *Carpzov*, Practica nova, p. 1, q. 44, num. 32 mit längerem Luther-Zitat: *Weltliche Obrigkeit soll zufrieden seyn, und ihres Dinges warten, und lassen glauben sonst oder so, wie man kann und will, und niemand mit Gewalt bringen. Denn es ist ein frey Werck um den Glauben, dazu man niemand soll zwingen, ja es ist ein Göttlich Werck im Geist, geschweige denn, dass es euserliche Gewalt sollte erzwingen.* (tom. 2, fol. 108) *Man soll einen jeden glauben lassen, was er wolle: glaubt er unrecht, so hat er gnug Straffe am ewigen Feuer in der Hölle, warum will man sie denn zeitlich martern, so fern sie im Glauben irren, und nicht daneben aufrührisch, oder sonsten der Obrigkeit widerstreben. Mit der Schrifft und Gottes Wort soll man ihnen wehren und widerstreben. mit Feuer wird man wenig ausrichten.* (tom. 4, fol. 408).

107 *Carpzov*, Practica nova, p. 1, q. 44, num. 36 f.

108 *Carpzov*, Practica nova, p. 1, q. 44, num. 41, 45.

109 *Carpzov*, Practica nova, p. 1, q. 45, num. 68.

110 *Carpzov*, Practica nova, p. 3, q. 101, num. 29–32.

111 *Carpzov*, Practica nova, p. 2, q. 77, p. num. 30 f.

112 *Carpzov*, Practica nova, p. 3, q. 133, num. 10: *Unde & fit, ut jurejurando judex promettere debeat, se facturum & judicaturum secundum id, quod ei visum fuerit justius & melius* […]. *Ita nimirum, ut a beo omnis timor, cupiditas, odium, severitas, imprudentia, amor, amicitia, gratia, munera, remissivo, vel misericordia nimia, adeoque alia omnia, quibus humanum pervertitur judicium, procul avesse debeant.*

113 *Carpzov*, Practica nova, pars 1, q. 41, num. 3, 7. *Maihold*, Strafe für fremde Schuld?; *ders.*, Verbandsstrafe. Zur Lehre von den Ausnahmeverbrechen *Maihold*,

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

rechtlicher Grundsätze geschehen freilich nicht nur aus politischer Opportunität. Indem schädliche Einflüsse effektiv aus der christlichen Gemeinschaft entfernt werden, dienen auch sie wiederum dem Endzweck des weltlichen Staates und lassen sich folglich, in einem weiteren Sinne, mit dem militanten Liebesgebot lutherischer Prägung vereinbaren.

Seit der Aufklärung war die Bedeutung Carpzovs gerade wegen seiner theologischen Bezüge umstritten. Es wurde kritisiert, Carpzov sei „kein eigentlich denkender Kopf" gewesen, sondern ein „beschränkter, fleißiger, frommer Mann voll Aberglauben, Bigotterie und Fanatismus, ohne leitende Principien, historischen Sinn und Erkenntnis des Geistes der Quellen". Seit dem 19. Jahrhundert wurde immerhin seine empirische Methode hervorgehoben, mit der die Strafrechtswissenschaft „aus der Schule in das Leben übersetzt und im Wechselverhältnis mit einer reichen Praxis befruchtet" worden sei.[114] Heute erkennen wir zunehmend, dass die strengen Strafdrohungen nur ein Teil der theokratischen Strafrechtslehre Carpzovs waren, die durch Gegengewichte in anderen Bereichen stark abgemildert wurde. Dazu passt auch der Eindruck, der sich aus der eigenen Judikatur Carpzovs ergibt.[115]

III. Fazit

Wir hatten unsere Überlegungen mit der Frage begonnen, welche Rolle Gott bzw. Gottlosigkeit in der Straftheorie der frühen Neuzeit bei der Legitimation öffentlichen Strafrechts gespielt hat. Als Ergebnis lassen sich folgende Thesen festhalten:[116]

1. Die scholastische und spätscholastische Theologie hat die Entstehung eines gelehrten Strafrechts nachhaltig geprägt. Praktisch die gesamte theoretische Diskussion um den öffentlichen Strafanspruch, seine Legitimation und seine limitierenden Prinzipien, ist von der theologischen Idee des Sündentribunals beeinflusst. Durch die Gottesebenbildlichkeit des Menschen und die Zweischwerterlehren wird diese Idee an die irdische Strafjustiz vermittelt. Zentrale strafrechtliche Grundsätze wie das Schuldprinzip und die Personalität von Strafe sind, historisch betrachtet, nichts anderes als Ablei-

---

Crimina excepta; ferner *Jerouschek*, „Feindstrafrecht", der auf S. 94 ff. das „Feindstrafrecht" freilich nur als Stichwort für die Bekämpfung der landschädlichen Leute nach der Carolina verwendet, aber nicht näher auf den Zusammenhang mit der aktuellen Diskussion eingeht.

114 *Köstlin*, Geschichte des deutschen Strafrechts, S. 222 f. m. w. N.

115 Vgl. *Schmid*, Einführung, § 142; aus jüngerer Zeit auch *Jerouschek/Schild/Gropp*, Benedict Carpzov, S. 283.

116 Was dieses Ergebnis für den Strafjuristen von heute bedeutet, soll hier nicht untersucht werden; dazu *Maihold*, „Got is selve recht", S. 156 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

tungen aus der Idee der göttlichen Gerechtigkeit. Die Rezeption theologischer Ideen im Recht entpuppt sich bei näherem Hinsehen als Reimport, war doch die mittelalterliche Theologie ihrerseits von juristischen Metaphern geradezu gesättigt.

Anders als bei den katholischen Theologen, die eine unmittelbare Bindewirkung der irdischen Strafe vor Gott annehmen, kann man bei den Reformatoren aufgrund der Rechtfertigung *sola fide* und der Trennung der zwei Reiche nicht von einer theokratischen Strafrechtslehre im eigentlichen Sinne sprechen. Der religiöse Bezug entfaltet sich aber auf einer Ebene darunter. Neben der Ehre Gottes legitimieren die Protestanten die Strafe auch mit dem Liebesgebot aus der Bergpredigt (freilich in einem nicht pazifistischen Sinne verstanden!). Insgesamt überwiegt im interkonfessionellen Vergleich bei den allgemeinen Strafrechtslehren aber die Kontinuität. Der auf die Schuldstrafe beschränkte Strafbegriff Alfonso de Castros lässt sich bei Grotius und Althusius ebenso wiederfinden, wie die Präventionslehre Senecas nicht nur den Protestanten, sondern auch vielen Spätscholastikern ein Anliegen ist. So kann man mit einigem Recht sagen, dass die Rolle der Spanischen Spätscholastik für das Strafrecht vor allem darin bestand, die reiche theologische und kanonistische Tradition an die protestantische Strafrechtslehre zu vermitteln.

Das Bemühen um eine theologische Legitimation der Strafe hat umgekehrt zur Folge, dass der Richter an die Grundsätze des göttlichen Gerichts gebunden ist, welche die Strafgewalt nicht unerheblich eingrenzen und damit einer politischen Instrumentalisierung der Strafgewalt entgegenwirken. Ohne den theologischen Gedanken des Weltgerichts wären weder die Wahrheitssuche, noch das Schuldprinzip noch die Personalität der Strafe denkbar. Die kanonische *aequitas* und Luthers *barmhertzickeyt* setzen gegen die rigide Strafgerechtigkeit einen zusätzlichen Kontrapunkt. Hier sind die Wurzeln der Strafrechtslehre als Strafbegrenzungslehre angesiedelt.

2. Maßgebliche Impulse erfuhr das Strafrecht im kirchlichen Bereich durch Reaktionen auf religiöse Devianz. Anhand des Häresiedelikts konnten mehrere gegensätzliche Entwicklungslinien deutlich gemacht werden:

Zum einen war die Häresie ein Motor bei der Strafrechtsgenese. In der Kontinuitätsdebatte[117] ist die Entstehung des öffentlichen Strafrechts vielfach zu punktuell verstanden worden. In einem weiteren, prozessualen Sinne wird Strafrecht indes auch durch Produktion neuer strafrechtlicher Normen geschaffen. Der „Strafgedanke" mag schon sehr alt sein, ein Strafrecht im modernen Sinne, das die Strafe als etwas Höchstpersönliches betrachtet, mit der Strafe einen ethischen Tadel verbindet und sie von zivilrechtlichen und polizeirechtlichen Sanktionen unterscheidet, scheint sich jedoch erst im

117 Vgl. die Nachweise oben Anm. 37.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

kirchlichen Strafrecht in Auseinandersetzung mit häretischen Bewegungen im Hochmittelalter wirklich durchgesetzt zu haben. Theoretisch reflektiert und auf den Begriff gebracht wird die Idee der Sündenstrafe weitgehend erst im 16. Jahrhundert bei Alfonso de Castro, wiederum ausgehend vom Häresiedelikt.

In der Reaktion auf religiöse Devianz wird zudem die Tendenz sichtbar, den Universalitätsanspruch aus dem göttlichen Gericht auf den Staat zu übertragen. Auch die weltlichen Magistrate treten nun als Stellvertreter des göttlichen Richters dem Häretiker gegenüber und vollstrecken die rächende Strafe, um dem Sünder den Eingang ins Paradies zu sichern und den Zorn Gottes von der Gemeinschaft abzuwenden. Dadurch kommen verstärkt Nützlichkeitserwägungen und präventive Zielsetzungen ins Spiel. Durch die unterschiedlichen Argumentationslinien ist die Strafrechtslehre im 16. Jahrhundert ständig im Fluss und überaus lebendig.[118]

Schließlich darf jedoch nicht vergessen werden, dass bei der Häresie, wie bei anderen Ausnahmeverbrechen, Abweichungen vom normalen Strafrecht erlaubt waren, die zum Teil als nicht-strafrechtliche Normen anderen Rechtsgebieten (Kriegsrecht) oder der Politik zugewiesen wurden und in der Folge aus dem Blickfeld der Strafrechtslehre gerieten. Parallel zur aktuellen Entwicklung kann man darin eine „feindstrafrechtliche" Tendenz erblicken, die zur Ausdifferenzierung des Strafrechts geführt hat. Wo die religiöse Devianz nicht mehr durch die Autorität des Gesetzes für überwindbar gehalten wird, tritt an die Stelle des persönlichen Vorwurfs und des Appells zur Umkehr die Bekämpfung des Abweichlers durch ein Sonderrecht. Allerdings lässt sich bei näherer Betrachtung auch dieses Phänomen durchaus mit dem theologischen Liebesgebot vereinbaren, das durch Ausrottung der Sünder die christliche Gemeinschaft bewahren will.

3. In den Reaktionen auf religiöse Devianz kommt, soweit es die Straftheorie der frühen Neuzeit betrifft, der Gegensatz von Gemeinsinn und Eigensinn in besonderer Weise zur Geltung. Gemeinsinn äußert sich darin, dass die Strafe den Zorn Gottes besänftigen und die religiöse Glaubensgemeinschaft schützen soll. Aber auch der Eigensinn der Abweichler wird ernst genommen und bei der Wahl der Sanktion berücksichtigt. So bindet nach der castrensischen Straflehre allein die gesetzliche Schuldstrafe den Verbrecher auch im Gewissen, er hat sich für seinen Eigensinn vor dem Gesetz im äußeren wie im inneren Forum zu verantworten.

118 Ebenso *Schnyder*, Tötung und Diebstahl, S. 190.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Unedierte Quellen

Althusius, Johannes: Dicaeologicae libri tres, Herbornae Nassoviorum 1617.

Aquin, Thomas von: Summa theologica, Romae 1887–1894.

Aragon, Pedro de: In secundam secundae Divi Thomae Doctoris Angelici Commentaria. De iustitia et iure, Lugduni 1597, Comm. ad Summa teologica.

Azpilcueta, Martín de: Comm. De lege poenali fragmentum, in cap. Fraternitas 12. q. 2, num. 16ss, 23s, zit. nach Opera, Coloniae Agrippinae 1616, tom. II, p. 237f, 238c-e.

Carpzov, Benedikt: Peinlicher sächsischer Inquisitions- und Achtprozeß (1638), Leipzig 1662.

– Practica nova imperialis Saxonicae rerum Criminalium, Wittenbergae 1635.

Castro, Alfonso de: De iusta haereticorum punitione, lib. 1, cap. 1, Antverpiae 1568.

Covarrubias y Leyva, Diego de: Variarum ex iure pontificio regio, et cesareo Resolutionum (1552), in: Opera omnia, Coloniae Allobrogum 1679.

Innocentius IV.: Commentaria super libro quinque Decretalium, Francofurti ad Moenum 1570.

Simancas, Jacopo: De catholicis institutionibus, Compluti 1569.

Soto, Domingo de: De iustitia et iure, Lugduni 1582.

Vázquez de Menchaca, Fernando: Controversiarum Illustrium aliarumque usu frequentium libri III., Francofurti ad Maenum 1572.

Vitoria, Francisco de: Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tómas, hrsg. v. Beltrán de Heredía, P. Vicente, O. P., Salamanca 1932–52, Com. ad Summa theologica.

Edierte Quellen

Aristoteles: Nikomachische Ethik, übers. v. Franz Dirlmeier, Darmstadt 1956.

Castro, Alfonso de: De potestate legis poenalis, lib. 1, cap. 3, Salamanca 1550 (ND Madrid 1961).

Corpus Iuris Canonici, 2 Bde., hrsg. v. Emil Friedberg, Lipsiae 1879–81.

Luther, Martin: Ein Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern, in: D. Martin Luther: Werke. Kritische Ausgabe, Bd. 18, Weimar 1908, S. 384–401.

– Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern (1525), in: D. Martin Luther: Werke. Kritische Ausgabe, Bd. 18, Weimar 1908, S. 344–361.

Melanchthon, Philipp: Loci theologici, ed. Johann Christian Wilhelm Augusti, Lipsiae 1821.

Peniaforte, Raymundus de: Summa de poenitentia et matrimonio, lib. 3, tit. 32, § 6, Roma 1603 (ND Meisenheim/Glan 1967).

Sachsenspiegel, hrsg. v. Karl August Eckhardt, Göttingen 1955.

Vitoria, Francisco de: Relectio De homicidio, in: Vorlesungen (Relectiones) I. Völkerrecht, Politik, Kirche, hrsg. v. Ulrich Horst/Heinz-Gerhard Justenhoven/Joachim Stüben, Stuttgart u. a. 1995, S. 436–501.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

– Relectio De temperantia, num. 7, in: Francisco de Vitoria, Vorlesungen II (Relectiones). Völkerrecht, Politik, Kirche, hrsg. v. Ulrich Horst/Heinz-Gerhard Justenhoven/Joachim Stüben, Stuttgart u. a. 1997, S. 308–369.

Literatur

Achter, Viktor: Geburt der Strafe, Frankfurt a. M. 1951.

Albert, Thomas D.: Der gemeine Mann vor dem geistlichen Richter, Stuttgart 1998.

Bader, Siegfried: Besprechung zu: Viktor Achter, Die Geburt der Strafe, Frankfurt a. M. 1951, in: ZRG Germ. Abt. 69 (1952), S. 438–442.

Baylor, Michael G.: Action and Person. Conscience in Late Scolasticism and the Young Luther, Leiden 1977.

Berman, Harold J.: Law and Revolution II. The Impact Of The Protestant Reformations On The Western Legal Tradition, Cambridge (Mass.) 2003.

– Law and Revolution (I), dt.: Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition, Frankfurt a. M. 1995.

Bohatec, Josef: Calvin und das Recht, Graz 1934.

Brieskorn, Norbert: Die Summa Confessorum des Johannes von Erfurt, Teil I: Einleitung, Frankfurt a. M. u. a. 1980.

Depsch, Heinz: Gesalbter des Herrn – von Gott gekrönt. Zur Sakralität christlicher Herrscher, in: Der Mensch – ein Abbild Gottes? Geschöpf – Krone der Schöpfung – Mitschöpfer, hrsg. v. Heinrich Schmidinger, Darmstadt 2010, S. 189–218.

Dombois, Hans/*Hardwig*, Werner: Die weltliche Strafe in der evangelischen Theologie, Witten 1959.

Freund, Annegret: Gewissensverständnis in der Evangelischen Dogmatik und Ethik im 20. Jahrhundert, Berlin 1994.

Grunert, Frank/*Seelmann*, Kurt (Hrsg.): Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur Spanischen Spätscholastik, Tübingen 2001.

– „Punienda ergo sunt maleficia". Zur Kompetenz des öffentlichen Strafens in der Spanischen Spätscholastik, in: Die Ordnung der Praxis, hrsg. v. ders./Kurt Seelmann, S. 313–332.

– Theologien der Strafe. Zur Straftheorie von Thomas von Aquin und ihrer Rezeption in der spanischen Spätscholastik: das Beispiel Francisco de Vitoria, in: Neue Wege strafrechtsgeschichtlicher Forschung, hrsg. v. Hans Schlosser/Dietmar Willoweit, Köln u. a. 1999, S. 319–332.

Hernández, Santiago Castillo: Alfonso de Castro y el problema de las leyes penales, o, la obligatoriedad moral de las leyes humanas, Salamanca 1941.

Herzog, Markwart: „Descensus ad inferos". Eine religionsphilosophische Untersuchung der Motive und Interpretationen mit besonderer Berücksichtigung der monographischen Literatur seit dem 16. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1997.

Holzhauer, Heinz: Zum Strafgedanken im frühen Mittelalter, in: Festschrift für Ekkehard Kaufmann, Paderborn u. a. 1993.

Hsia, Ronnie Po-chia: Gegenreformation. Die Welt der katholischen Erneuerung 1540–1770, Deutsch von Holger Fliessbach, Frankfurt a. M. 1998.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Jerouschek, Günter: Die Carolina – Antwort auf ein „Feindstrafrecht"?, in: Der Strafgedanke in seiner historischen Entwicklung, hrsg. v. Eric Hilgendorf/Jürgen Weitzel, Berlin 2007, S. 79–99.

– Geburt und Wiedergeburt des peinlichen Strafrechts im Mittelalter, in: Die Durchsetzung des öffentlichen Strafanspruchs, hrsg. v. Lüderssen, S. 41–52.

– Ne crimina remaneant impunita, in: ZRG Kan. Abt. 120 (2003), S. 323–337.

– /*Schild*, Wolfgang/*Gropp*, Walter (Hrsg.): Benedict Carpzov. Neue Perspektiven zu einem umstrittenen sächsischen Juristen, Tübingen 2000.

Kéry, Lotte: Gottesfurcht und irdische Strafe. Der Beitrag des mittelalterlichen Kirchenrechts zur Entstehung des öffentlichen Strafrechts, Köln u. a. 2006.

Köhler, Walther: Reformation und Ketzerprozess, Tübingen 1901.

Köstlin, Reinhold: Geschichte des deutschen Strafrechts im Umriß, Tübingen 1859.

Lavenia, Vincenzo: L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna, Bologna 2004.

Le Goff, Jacques: Die Geburt des Fegefeuers, Stuttgart 1984.

Lipp, Wolfgang: Außenseiter, Häretiker, Revolutionäre. Gesichtspunkte zur systematischen Analyse, in: Religiöse Devianz in christlich geprägten Gesellschaften. Vom hohen Mittelalter bis zur Frühaufklärung, hrsg. v. Dieter Fauth/Daniela Müller, Würzburg 1999, S. 13–28.

Liszt, Franz von: Lehrbuch des Deutschen Strafrechts, 16/17. Aufl., Berlin 1908.

López Riocerezo, José María: Doctrina de Fray Pedro de Aragón acerca de la Ley humano-positiva y efectos obligatorios de la Ley penal, in: Anuario de Derecho Penal y Ciencia Penales 1949, S. 242–262.

Lüderssen, Klaus (Hrsg.): Die Durchsetzung des öffentlichen Strafanspruchs. Systematisierung der Fragestellung, Köln u. a. 2002.

Maihold, Harald: „Got is selve recht": Vom strafenden Gott zur göttlichen Strafe – Straftheologien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, in: ius.full (2011), S. 98–110, S. 150–157.

– „Welche Seele sündiget, die soll sterben." – Das Sündentribunal als Ort der Religions- und Strafrechtsgeschichte, in: Orte der Europäischen Religionsgeschichte, hrsg. v. Jürgen Mohn/Adrian Hermann, Würzburg 2014, S. 146–183.

– Crimina excepta – ein „Feindstrafrecht" in der frühen Neuzeit?, in: Kansai University Review of Law and Politics 33 (March 2012), S. 55–73.

– El Castigo del pecado y la reprobación ética. La evolución del derecho penal moderno en la doctrina española del derecho natural, in: Razón Práctica y Derecho. Cuestiones filosófico-jurídicas en el Siglo de Oro español, hrsg. v. Juan Cruz Cruz, Pamplona 2011, S. 125–136.

– God's Wrath And Charity – Criminal Law in (Counter-)Reforming Discourse of Redemption and Retribution, in: Law and Religion: The Legal Teachings of the Catholic and Protestant Reformations, hrsg. v. Wim Decock, Göttingen 2014, S. 149–173.

– Strafe für fremde Schuld? Die Systematisierung des Strafbegriffs in der Spanischen Spätscholastik und Naturrechtslehre, Köln u. a. 2005.

– Zur Geschichte der Verbandsstrafe, in: Himeji Law Review 44 (Dezember 2005), S. 380–361 [mit Übersetzung ins Japanische von Masatsuna Morinaga ebd. S. 360–342].

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Mañaricua Neure, Andres de la: La obligatoriedad de la ley penal en Alfonso de Castro, in: Revista Española de Derecho Canónico 4 (1949), S. 35–64.

Mayer, Hellmuth: Die Strafrechtstheorie bei Luther und Melanchthon, in: Rechtsidee und Staatsgedanke. Festgabe für Julius Binder, Berlin 1930, S. 77–105.

Müller, Daniela: Der Einfluß der Kirche, in: Lüderssen (Hrsg.): Die Durchsetzung des öffentlichen Strafanspruchs, S. 69–93.

– Ketzerei und Ketzerbestrafung im Werk des Alfonso de Castro, in: Grunert/Seelmann (Hrsg.): Die Ordnung der Praxis, S. 333–347.

– Schuld – Geständnis – Buße. Zur theologischen Wurzel von Grundbegriffen des mittelalterlichen Strafprozeßrechts, in: Herrschaftliches Strafen seit dem Hochmittelalter. Formen und Entwicklungsstufen, hrsg. v. Hans Schlosser/Rolf Sprandel/Dietmar Willoweit, Köln u. a. 2002, S. 403–420.

Navarrete Urieta, José María: Alfonso de Castro y la ley penal, in: Revista de la Escuela de Estudios Penitenciarios 141 (1959), S. 1405–1414.

Nehlsen, Hermann: Entstehung des öffentlichen Strafrechts bei den germanischen Stämmen, in: Gerichtslauben-Vorträge. Freiburger Festkolloquium zum 75. Geburtstag von Hans Thieme, Sigmaringen 1983, S. 3–16.

– Reaktionsformen der Gesellschaft auf Verletzung und Gefährdung von Gemeinschaftsinteressen in Spätantike und frühem Mittelalter bei den germanischen Stämmen. Ein Beitrag zur Strafrechtsgeschichte, in: Festschrift für Elmar Wadle, Berlin 2008, S. 759–781.

Neumann, Friederike: Öffentliche Sünder in der Kirche des späten Mittelalters. Verfahren – Sanktionen – Rituale, Köln u. a. 2008.

Otte, Gerhard: „Got is selve recht“: Recht oder gerecht?, in: Festschrift für Hermann Nehlsen, Köln u. a. 2008, S. 163–172.

Poetsch, Hans-Lutz: Gesetz und Evangelium, Kirche und Staat bei Luther, Groß Oesingen 1996.

Reulecke, Martin: Gleichheit und Strafrecht im deutschen Naturrecht des 18. und 19. Jahrhunderts, Tübingen 2007.

Rüping, Hinrich/*Jerouschek*, Günter: Grundriss der Strafrechtsgeschichte, 5. Aufl., München 2007.

Savall, Domingo: Fray Alfonso de Castro (1495–1558). La orientación voluntarista de su Derecho Penal, in: Archivo Ibero-Americano 38 (1935), S. 240–255.

Schild, Wolfgang: Alte Gerichtsbarkeit. Vom Gottesurteil bis zum Beginn der modernen Rechtsprechung, München 1980.

– Bilder von Recht und Gerechtigkeit, Köln 1995.

– Folter, Pranger, Scheiterhaufen. Rechtsprechung im Mittelalter, München 2010.

Schmid, Eberhard: Einführung in die Geschichte der deutschen Strafrechtspflege, 3. Aufl., Göttingen 1964.

Schmidt, Vincent: Michel Servet. Du bûcher à la liberté de conscience, Paris 2009.

Schmidt-Wiegand, Ruth: Autor und Illustrator in den Bilderhandschriften des Sachsenspiegels, in: Festschrift für Karl Kroeschell, München 1997, S. 1043–1064.

Schmitz, Wolfgang: Der Teufelsprozess zwischen Theologie und Jurisprudenz, in: Ulrich Tenglers Laienspiegel. Ein Rechtsbuch zwischen Humanismus und Hexenwahn, hrsg. v. Andreas Deutsch, Heidelberg 2011, S. 405–429.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Schmoeckel, Mathias: Die Sünde des Naturrechts aus römisch-katholischer Sicht – Perspektiven einer protestantischen Rechtsquellenlehre, in: Konfessionalität und Jurisprudenz in der frühen Neuzeit, hrsg. v. Christoph Strohm/Heinrich de Wall, Berlin 2009, S. 313–346.

– Metanoia. Die Reformation und der Strafzweck der Besserung, in: Strafzweck und Strafform zwischen religiöser und weltlicher Wertevermittlung, hrsg. v. Reiner Schulze, u. a. Münster 2008, S. 29–58.

Schnyder, Sibylle: Tötung und Diebstahl. Delikt und Strafe in der gelehrten Strafrechtsliteratur des 16. Jahrhunderts, Köln u. a. 2010.

Schreiner, Klaus: „Got is selve recht". Angewandte Theologie in Rechtsordnungen und Rechtsverfahren des späten Mittelalters, in: Recht und Verfassung im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, II. Teil, hrsg. v. Hartmut Boockmann u. a., Göttingen 2001, S. 335–368.

Schumann, Eva: Von „Teuflischen Anwälten" und „Taschenrichtern" – Das Bild des Juristen im Zeitalter der Professionalisierung, in: Ulrich Tenglers Laienspiegel. Ein Rechtsbuch zwischen Humanismus und Hexenwahn, hrsg. v. Andreas Deutsch, Heidelberg 2011. S. 431–473.

Seelmann, Kurt: Die gelehrte Strafrechtsliteratur in der spanischen Spätscholastik. Skizze eines Forschungsprojektes, in: Grunert/Seelmann (Hrsg.): Die Ordnung der Praxis, S. 301–312.

– Theologie und Jurisprudenz an der Schwelle zur Moderne. Die Geburt des neuzeitlichen Naturrechts in der iberischen Spätscholastik, Baden-Baden 1997.

Wall, Heinrich de: Theorien der Herrschaftsbegründung und Konfession – zum Zusammenhang von Luthertum und theokratischer Theorie, in: Konfessionalität und Jurisprudenz in der frühen Neuzeit, hrsg. v. Christoph Strohm/ders., Berlin 2009, S. 393–413.

Weitzel, Jürgen: „Spätantike – Frühmittelalter", in: Lüderssen (Hrsg.): Die Durchsetzung des öffentlichen Strafanspruchs, S. 123–131.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Wie falsch Luthers vnnd seines anhangs Meynung sei … Devianzproduktion in der katholischen Predigt über Martin Luther

Von *Andreas Holzem*

I. Devianz in Bildern, Texten und Liturgien

Die schärfste denkbare Strafe des göttlichen Zorns über „Gottlosigkeit und Eigensinn“[1] tritt nicht zu Lebzeiten ein. Erst für die Toten ist die Polarität zwischen Erwählung und Strafe total und endgültig – davon sind die Christen der Frühen Neuzeit fest überzeugt. Gleichzeitig wird aber immer dort, wo religiöse Devianz manifest statthat, der göttliche Strafzorn über die Verworfenen bereits antizipiert: vorverlegt vom Jüngsten Tag auf die Etikettierungen der religiösen Kontroverse. Die angemaßte Vorentscheidung über die Folgen der gottlosen Abweichung von der religiösen Überzeugung und Praxis der jeweiligen Gemeinschaft hat vor allem einen sozialen Sinn: Die Differenz zwischen Himmel und Hölle produziert Gemeinsinn als Vorwegnahme des transzendenten Ereignisses schlechthin – des Jüngsten Gerichts. Mehr Unterschied geht nicht.

Ein Zufallsfund in einem umkämpften konfessionellen Mischgebiet stellt diese Produktion des alles entscheidenden Unterschieds drastisch vor Augen: die Pfarrkirche von Zwiefaltendorf, nahe dem Zentrum eines bedeutenden südwestdeutschen Klosterterritoriums, gleichzeitig angrenzend an das einer strikten lutherischen Konfessionalisierung unterworfene Herzogtum Württemberg.[2] In ihren Grabmälern hat sich vor allem der Ortsadel verewigt, hier der „Edel und Vest Hans Eitel Spett [Speth]“ († 1601) mit seiner Frau Richardis Speth geb. von Uttenheim († 1586; Abb. 1). Während er die Geschlechtergeschichte mit acht Adligen belegt, repräsentieren acht Bürgerwappen die Abkunft seiner Frau aus dem regionalen städtischen Patriziat.[3]

---

1 Vgl. *Schwerhoff*, Gottlosigkeit und Eigensinn.

2 Zur Konfessionalisierung in Württemberg vgl. *Ehmer*, Württemberg; *Sabean*, Das zweischneidige Schwert; *Haag*, Predigt und Gesellschaft; *Holtz*, Theologie und Alltag. Vgl. die Visitationsordnung (1535) und die Große Württembergische Kirchenordnung (1559), in: *Arend* (Hrsg.), Baden Württemberg, S. 136–139 und S. 344–419.

3 Wappen des Mannes: Litzelburg, Bissenberg, Milen, Cratzberg, Bock, Ladenberg, Otteneim, Schonen. Wappen der Frau: Bemingen, Beifeil, Angeloch, Reichenstein, Brevestein, Andlaw, Wernaw, Bülach; vgl. *Irtenkauf*, Zwiefaltendorf, S. 25.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Abb.1: Grabmal der
„Edel und Vest Hans Eitel Spett [Speth]“ († 1601)
mit seiner Frau Richardis Speth geb. von Uttenheim († 1586);
Pfarrkirche Zwiefaltendorf (bei Riedlingen),
Hans Schaller (Ulm), um 1630.

Über ihnen ist die Auferstehung Jesu und dessen Wiederkunft zum Jüngsten Gericht dargestellt, alles in sehr vertrauten, konventionellen Bildformaten. Auffällig ist allein die Darstellung der Verdammten, die auf den Höllenschlund zugetrieben werden: Als einzige wirklich ausgearbeitete Figur erscheint ein feister nackter Mann mit Mönchstonsur, der eine dem Betrachter frontal zugewendete Frau in einer letzten Umarmungsgeste nötigt, ihm in die ewige Pein zu folgen (Abb. 2): Es dürfte nicht unplausibel sein, in diesen beiden Martin Luther und Katharina von Bora zu sehen – so jedenfalls die

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

traditionelle Deutung des Epitaphs in der regionalen Überlieferung. Das ist deshalb mehr als wahrscheinlich, weil dies mit dem regionalen städtischen Patriziat durch Heiratsallianzen eng verbundene Ortsrittergeschlecht seit 1517 schwere, großenteils konfessionell bedingte Kämpfe mit dem Haus Württemberg austrug.[4]

Abb. 2: Die Verdammten vor dem Höllenrachen des Jüngsten Gerichts, Detail aus Abb. 1.

Die Inschriften stützen diese Annahme: Zitate aus den matthäischen Gerichtsreden (Mt 24/25) sind oberhalb des Reliefs angebracht, unterhalb der Sinnspruch *DIE AUFFERSTEHUNG CHRISTI MACHT/ DAS VNSER KEINS HIE SHAIDENS ACHT*.[5] Die Sockelzone des Epitaphs nimmt ein eschatologisches Reimgedicht ein. Es ist von zweifelhafter literarischer Qualität, aber unzweifelhafter Behaftung bei der Devianz:

Steht auff ir todten kompt zum Gricht
Wan diese letzte stim geschicht/
So denck O Mensch/wies zu wird gen
Wir müessen alle aufferstehn/
Vnnd vor dem Richtstul Christi eben/
Rechenschaft vnsers Lebens geben.

4 Ebd., S. 12–14, S. 24–26.

5 Sinngemäß: Unser Wissen um die Auferstehung Christi bewirkt, dass niemnad darauf Acht gibt, wie er von dieser Erde scheidet. Es handelt sich also um einen Mahnspruch, sich nicht in trügerischer Sicherheit auf die Barmherzigkeit Gottes zu verlassen.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Schaw die zur Lincken Seitten an/
Wie sie in grossen Schmertzen stan/
Weil sie in ihrem Leben hie/
Nicht haben gut gehandlet Je/
Kinden doch nimer mehr nit sterben
Vnnd müessen Ewiglich verderben.
Frew dich mit den zur rechten hand/
Also werden in solchem Stand/
Tretten all die in Glauben Recht/
Vnd wandlen als trewe Gottes Knecht.[6]

Für die Verdammten wie die Erlösten werden der rechte Glaube und die treue Gottesknechtschaft in frommen Werken explizit zu Kriterien des endgültigen Richtspruches erhoben: Weil man auferstehen müsse (!), könne kein zweiter Tod die Revision der ersten Verdammung herbeiführen.

Das Epitaph produziert und visualisiert ein Bewusstsein der Devianz der ‚Anderen', die jenseits der eng gezogenen Grenzen dieser kleinen, zersplitterten und bedrängten Herrschaft auf bedrohliche Weise den lutherischen Glauben praktizieren. Bereits Anfang des 16. Jahrhunderts waren Dorf und Burg der Freiherren von Speth von württembergischen Truppen verwüstet worden; im Dreißigjährigen Krieg sollte sich das erneut wiederholen. Das Ressentiment gegen die übermächtigen und übergriffigen Nachbarn, gegen das die Kaisernähe und die Übernahme kaiserlich verliehener Ämter nur unzureichenden Schutz bot, verband sich seit den 1530er Jahren mit der Ablehnung ihrer Konfession. Mitte des 16. Jahrhunderts hatten württembergische Besatzungen zu einem erzwungenen Konfessionswechsel geführt; danach stellte man umgehend den katholischen Konfessionsstand wieder her. Die Herren von Speth konservierten in diesem Zusammenhang ihre ausgeprägt vorkonfessionell-spätmittelalterlichen religiösen Orientierungen und Performanzen: ihre umfänglichen Seelgerätstiftungen, die für ein Jahrgedächtnis bis zu acht Priestern vorsahen, den ausgeprägten Michaelskult um das Jüngste Gericht und das Seelengeleit an die Himmelspforte mit der Gerichtswaage im Familienwappen, die Armenstiftungen für Zwiefaltendorf und Ehestetten, aber eben auch ihre Grabdenkmäler wie dieses des Ulmer Bildhauers Hans Schaller, die die Gerichts- mit der Konfessionsthematik verknüpften.[7] Schaller stellte, im Namen seiner Auftraggeber, Bildwerk und Text zu einer Markierung devianter Religiosität zusammen. Das Bildwerk erhob, als öffentliches *Memento mori* der Ortsherrschaft, einen überpersönlichen und überzeitlichen Geltungsanspruch für die eigenen Glaubensüberzeugungen, die schließlich drittens über Bild und Text hinaus auch im Medium der Liturgie, nämlich des jährlichen Totenoffiziums gegenwärtig gesetzt und bekräftigt wurden.

6 Der ganze Text, aber in z. T. fehlerhafter Lesart: *Irtenkauf*, Zwiefaltendorf, S. 26.
7 Vgl. ebd., S. 3–18.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Dieser Zufallsfund weist insofern über seinen beschränkten Wahrnehmungsrahmen hinaus, als sich in katholischen Kirchenausstattungen und katholischer Predigtliteratur der Frühen Neuzeit eine Fülle von Zeugnissen findet, die auf ganz ähnliche Zusammenhänge einer anti-protestantischen Überzeugungsproduktion im Medium von Bild, Wort und sakramentalem Handeln hinweist.[8] Dabei stehen die Texte der homiletischen Sammlungen nicht allein für die Überzeugungen ihrer Autoren, sondern auch für die Produktion von Alltagsperformanzen, die sich in den Handlungen und Haltungen der katholischen Konfessionskultur insgesamt niederschlugen. Eine Annäherung an den Produktionsprozess konfessioneller Devianz in katholischer Predigtliteratur der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts führt in vor allem drei Begriffsfelder:

Argumentationsfiguren, die Geltungs- und Legitimitätsdifferenz des Katholischen und Evangelischen aus historischen Konstruktionen herauspräparierten, dann eine Differenzproduktion, die darauf abzielt, die gegnerischen Alteritätsbehauptungen zu unterlaufen und für sich selbst zu reklamieren. Etwa: Protestanten behaupten die Bibel wieder zur Geltung zu bringen, lesen sie dann aber eklektisch, verwerfen Teile des Kanons, verdrehen ihren Sinn, interpretieren an der konsensuellen Textauslegung der Patristik und des Mittelalters vorbei. Oder: Die Protestanten nehmen für sich die Wiederentdeckung entschiedenen Christentums in Anspruch, aber ihre Geistlichen kennen keine Askese; ihre Verachtung der guten Werke für die Seligkeit führt auch die Gläubigen stracks in einen schwächlichen Laxismus.

Schließlich beobachtet man explizit ‚heilsökonomische' Kontroversen, in denen es um einen effektiven – wirksamen – Zugangs zu Heils- und Gnadenressourcen geht. Devianz wird hier thematisiert wird als verlorene ‚Handhabbarkeit' der Transzendenz und des Heiligen. Die Gottlosigkeit verstopft die Transzendenzquellen und Gnadenkanäle.

Ich beschränke ich mich hier aus Raumgründen auf die erste Argumentationsfigur, da sich die anderen konsekutiv aus ihr ergeben. Katholische Predigtliteratur des 16. und 17. Jahrhunderts ist zu einem nicht unbeträchtlichen Teil Kontroverspredigt – Differenzproduktion im Hinblick auf das religiöse Wissen, aber auch seine praktische Umsetzung in religiös bestimmten Handlungsfeldern und im Hinblick auf die Strategien des Heilsgewinns. Es ist mir gleichzeitig wichtig zu betonen, dass damit keineswegs die dominante Vermittlungsform eingefangen ist, in der theologische Experten religiöses Wissen für ihre weniger gut augebildeten Amtskollegen und damit indirekt für die Vielzahl der Nicht-Experten unter den abendländischen Christen aufbereiteten.[9] Weit überwiegend präsentiert die katholische Predigtliteratur theologi-

8 Vgl. exemplarisch *Holzem*, Raum.

9 Zum Begriff des „religiösen Wissens" vgl. *Holzem*, Wissensgesellschaft.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sche und pastorale Standards der Barockscholastik als kognitives Medium des Heilsgewinns, ohne explizit auf abweichende Überzeugungen einzugehen. Wenn im folgenden dennoch – dem Thema des Bandes geschuldet – fast ausschließlich vom polemischen Typus die Rede sein wird, dann tut gerade der katholischer Theologe gut daran, im Stile einer *apologia pro sua vita* vorab auf den ausschließlich analytischen, nicht affirmativen Umgang mit diesen Argumentationsfiguren aufmerksam zu machen.

II. Typen historischer Geltungs- und Legitimitätsdifferenz

Gerd Schwerhoff hat in der Kurzbeschreibung des Teilprojekts F über „Gottlosigkeit und Eigensinn" auf die große Bedeutung hingewiesen, die im Sinne des Dresdner SFB 804 dem Transzendenzbezug des Gemeinsinns zukam: Die zentralen Aufgaben und Werte – Frieden, Sicherheit, Gemeinwohl – bedurften des Schutzes vor der Gottlosigkeit in allen ihren praktischen Spielarten. Nach innen, also quasi als Instrument der Disziplinierung wie als Explanans von Katastrophen, spielte das Motiv der göttlichen Vergeltung für religiöse Abweichung eine eminente Rolle. Um der politischen und sozialen Ordnung gegen die tatsächliche Vielgestaltigkeit der Überzeugungen, Haltungen und Praktiken zur Geltung zu verhelfen, mussten diese Ordnungsabweichungen als Devianz gekennzeichnet und deren Träger gebranntmarkt werden.[10] Dieser Stigmatisierung verfiel jede Form von Häresie und Glaubensabweichung, aber auch die Gott direkt herausfordernde Blasphemie oder die offenkundige Gottlosigkeit, die sich als Vergehen gegen die göttliche Majestät im Fluch, als Magie und Hexerei, aber auch als sexuelle Ausschweifung und sittliche Verwilderung erweisen konnte. Diese Stigmatisierungen nach innen betrafen Einzelpersonen, kleine Gruppen sozial Marginalisierter oder separatistische Konventikel – Konstellationen mithin, die in städtischer und innenpolitischer Disziplinierung beherrschbar waren. Hier stellte die Furcht vor dem Strafzorn Gottes, der die individuelle Abweichung von transzendenten und sozialen Ordnungen am gesamten Gemeinwesen zu vergelten drohte, wenn es das Böse nicht aus seiner Mitte fortschaffte, eine zentrale Argumentationsfigur zur Legitimation obrigkeitlichen Sanktionierungshandelns und kollektiver Ausgrenzungspraktiken dar.

Auf das wechselseitige Spannungsverhältnis konfessionsverschiedener Territorien im Reich ließ sich das freilich nur bedingt übertragen. Hier agierten keine devianten Minderheiten, denen man als Einzelpersonen oder sektiererischen Gruppen Unkirchlichkeit und Unglauben, Sakramentsver-

10 Vgl. *Schwerhoff*, Gottlosigkeit, S. 58. Zum Wandel des Topos der zu verteidigenden Ehre Gottes und der öffentlichen Ordnung vgl. *ders.*, Blasphemare.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

weigerung und höhnischen Spott gegen Amtsträger, Blasphemie und Skepsis, weiße Magie und Hexerei, sexuelle Ausschweifung und Trunksucht vorwerfen konnte. Sondern der Vorwurf der Gottlosigkeit, deren dramatische Früchte nicht auf sich warten ließen, bezog sich in diesen Diskursfeldern auf reichsrechtlich abgesicherte konfessionelle Großgruppen und deren Fürsten, die als Regenten Teilhaber des politischen Rechtssystems „Heiliges Römisches Reich Teutscher Nation" waren. Beider konnte man nicht mit ordnungspolitischen Maßnahmen und obrigkeitlicher Strafzucht habhaft werden. Die Entwicklung von Konfliktszenarien und Deliktfeldern der Devianz musste hier einen anderen Charakter annehmen. Zwar verband sich auch hier die als „gottlos" und teuflisch qualifizierte konfessionelle Konfrontation mit dem Vorwurf der Zerstörung des politischen Gemeinwesens. Weil soziale Kontrolle über diese sich so mächtig institutionalisierende Gottlosigkeit nicht zu gewinnen war, war auch die in der Idee des göttlichen Strafzorns liegende Sanktionierungsrhetorik nicht mehr erfahrungsgesättigt applizierbar.

Deshalb kann man bei katholischen Predigern des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts beobachten, dass sie andere Strategien als für individuelle Übeltäter wählten, wenn sie die reformatorischen Kirchen und Territorien mit dem Vorwurf häretischer Glaubensabweichung vom Konsens des transzendenten Gemeinsinnbezugs konfrontieren wollten. Um die eigene Legitimität nach außen hin zu profilieren und katholische Zusammengehörigkeit gegensolidarisch zu den reformatorischen Bewegungen zu markieren, grenzten die Prediger die ‚Anderen' nicht mit der Theorie des göttlichen Strafzorns aus, sondern mit einer spezifischen Bestimmung des Verhältnisses von Wahrheit und Geschichte.[11] Dieses Deutungsmuster war darauf angelegt, die für das eigene Disziplinierungshandeln unerreichbar gewordene Größe und Kraft des konfessionellen Gegners wieder zu verkleinern und seine historische Kontingenz als Ausweis seines Mangels an Wahrheit zu denunzieren.

Der Protestantismus benötigte für sein Wahrheitsverständnis die Annahme eines historischen Bruchs. Weil die im Ablass zu Tage getretene Deformation der apostolischen Anfänge nicht nur ein Verlust war, sondern ein dem römischen Papsttum zurechenbares allmähliches Zerstörungshandeln, musste die Legitimität als *re-formatio*, als konfliktives Wiederherstellungshandeln begriffen werden.[12] Anders die Katholiken: Für sie war Geschichte ein Kontinuitätsargument. Wahrheitsansprüche gingen aus von der alten

11 Vgl. *Schlögl*, Differenzierung und Integration.

12 Vgl. *Leppin*, Martin Luther, S. 144–151 und passim. *Kaufmann*, Geschichte der Reformation, S. 275–279 und passim. *Schilling*, Martin Luther, S. 167–179. Zur Popularisierung in einem frühen Medienjahrhundert vgl. *Burkhardt*, Das Reformationsjahrhundert, S. 32–48. Zu Annahmen von Kontinuitäten und Systembrüchen in der Reformationszeit vgl. die Diskussion zwischen *Jussen/Koslowsky*, ‚Kulturelle Reformation'; *Hamm*, Wie innnovativ war die Reformation?

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Normsetzung des Vinzenz von Lérins, im katholischen Sinne allumfassende Geltung könne nur beanspruchen, *was überall, was immer und was von allen geglaubt wird.*[13] Daher musste gegen das katholische ‚überall' ein reformatorisches ‚irgend- oder nirgendwo', gegen das ‚immer' ein ‚niemals' oder ‚erst seit', schließlich gegen das ‚von allen' ein ‚von einem' Häretiker und einer kleinen Schar Verführter gestellt werden. Diese Norm, die überzeitliche Gemeinschaftsgewissheit gegen aktuellen Eigensinn stellte, erhielt ihre volle Valenz aber erst aus ihrem Transzendenzbezug: Zu zeigen, dass die Kirche ‚schon immer' da und so gewesen war, wie sie sich nachtridentinisch darstellte, genügte als Autoritätsausweis nur auf einer ersten Oberflächenebene. Entscheidend wurde darüber hinaus der Aufweis, dass die Kontinuität und Ubiquität nicht nur einfachhin eine Anwesenheitsgeschichte, sondern eine transzendente Wirkungsgeschichte gewesen war. Die lutherische Ekklesiologie begründete die Kirche als vom Vorrang des Wortes abgeleiteten *locus theologicus*, dem Prozess der individuellen Rechtfertigung zu- und nachgeordnet, wenn auch „Gottes erlösendes und rechtfertigendes Handeln […] in der Kirche und durch die Kirche" geschieht und man „nach Luther nur in der Gemeinschaft der Kirche" Christ sein kann.[14] Nicht so die Katholiken: Der historische Kontinuitätsausweis war deswegen so zentral, weil er als Realsymbol der Wirksamkeit Gottes in der Welt beansprucht wurde. Die Konstruktion von Devianz vollzog sich rhetorisch als Ausgrenzung aus jenen Sinnfiguren, mit denen die katholische Konfession den Transzendenzbezug ihres Gemeinsinns auf Dauer stellte: Die historische Großerzählung eines jenseitig eingestifteten Zusammenhangs von Religion, Herrschaft und Gesellschaft forderte die Exklusion derer, die religiöse Wahrheitsansprüche von ihren überkommenen Sozialgestalten ablösten: der Kirche unter dem Papst, dem Kaiser- und katholischen Königtum und der abendländischen *Christianitas* in allen ihren regionalen und lokalen Segmentierungen. Diese Ausschließung zu analysieren erfordert, zunächst in ihrer eigenen Geschichtssemantik und -hermeneutik Raum zu geben.

1. Geschichte als Missionsgeschichte

Predigtpostillen[15] argumentierten exegetisch, von den liturgisch gelesenen Bibeltexten des jeweiligen Sonn- oder Festtags her. Historische Analogien

---

[13] *In ipsa enim catholica ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est: hoc est etenim vere proprieque catholicum.* Vgl. *Parmentier*, Art. Vinzenz von Lérins.

[14] *Lohse*, Luthers Theologie, S. 299.

[15] Zur Struktur solcher Bände knapp *Breuer*, Predigtliteratur, S. 130 ff.; vgl. *Eybl*, Barockpredigt, S. 222–228. Zur frühneuzeitlichen Predigtliteratur generell vgl. *Herzog*, Geistliche Wohlredenheit. Vgl. die wichtigen Überlegungen in *Breuer*, Predigtliteratur, S. 115–120 (dort auch die ältere Lit.) und bei *Schneyer*, Predigt (mit nur summarischen Angaben zur Barockpredigt). Vgl. auch *Intorp*, Westfälische Barock-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sollten die überzeitliche Verknüpfung biblischer Verhaltensmuster mit dem göttlichen Ordnungswillen vermitteln. Also setzte eine Predigt am Sonntag Epiphanie mit den Hl. drei Königen und ihrer Vorbildwirkung für die Herrscher der Antike und des Mittelalters ein. Denn selbstverständlich galten in den Homilien zum Dreikönigsfest die drei weisen Könige und Sterndeuter als Muster der Bekehrung heidnischer Potentaten zur machtlosen Weisheit des Christentums. Auch deren Vorbild, sich demütig einem einfachen Kind in einem armseligen Stall zu unterwerfen, nutzten die Prediger jenseits allgemeiner Tugendaneiferung für die konfessionelle Zuspitzung. Denn es könne ja nicht verborgen bleiben, so argumentierte etwa der französische Hofprediger Pierre de Besse[16], dessen Postillen von prominenten Autoren wie Aegidius Albertinus[17] und Matthaeus Tympius[18] ins Deutsche übersetzt wurden, dass nicht nur die biblischen Könige, sondern auch alle nachfolgenden heidnischen Potentaten sich nicht nur Christus selbst, sondern damit implizit auch der mit seiner Geburt in die Welt gekommenen Kirche zugehörig gefühlt und unterworfen hätten.

> *Ob wol die Heydnischen Römischen Keyser/ sich anfangs wider Christum vnd seine Kirch gesetzt/ haben sie doch endtlich sich der Kirchen Christi demüttiglich vnderworffen/ ja dieselbe schützen/ schirmen/ handhaben/ auch statlich ernehren vnd erhalten müssen. Weil aber die Keyser welche sich auß der Heydenschafft bekehret/ Bäpstisch gewesen/ muß je dieser Glaub/ den sie angenommen/ recht seyn/ weil die Schrifft sagt daß sie sich zum wahren Glauben bekehren werden.*[19]

Die Missionsgeschichte bis um 1500, einschließlich der Entdeckungen und der Zwangsmission in der sog. ‚Neuen Welt', wurde in Anspruch genommen für das zentrale Argument, dass sich heidnische Könige immer und ausschließlich der katholischen Kirche zugewandt und sich stets in ihren Rechtskreis integriert hätten.

> *Zu welchem Glauben vnnd zu welcher Kirchen haben sich die Heydnische Keyser/ Fürsten vnd Herren diese fünffzehenhundert Jahr her bekehret vnnd bekennet? Zu vnserm alten Glauben/ zu vnser alten Römischen Kirchen: Welcher Glaub vnd welche Kirch hat mehr Keyser vnd Keyserin/ König vnd Königin/ Fürsten vnnd Fürstin zu Ernehrer vnnd Ernehrerin/ zu Pfleger vnd Säugammen/ zu Defensoren vnd Schutzherren gehabt/ als vnser Catholisch Glaub vnnd Römisch Kirch?*[20]

Hinter dem rein historischen Tatsachenbericht stand eine Auslegung der kanonisierten biblischen Offenbarung[21], welche die faktische Entwicklung

---

predigten; *Moser-Rath*, Leviten; *Welzig* (Hrsg.), Predigtsammlungen; *ders.* (Hrsg.), Predigt; *Eybl*, Gebrauchsfunktionen; *ders.*, Abrahahm a Sancta Clara.

16 Vgl. *Stockmann*, Art. Besse, Pierre de. De Besses homiletische Publikationen gelten seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts zum „Grundbestand barocker Predigtliteratur" in Frankreich, Deutschland und Italien.

17 Vgl. *Breuer*, Art. Albertinus, Aegidius.

18 Das LThK verzichtet auf einen Artikel zu diesem bedeutenden westfälischen Prediger und Autor; vgl. *Kohl*, St. Paulus, S. 249 f.

19 *Besse*, Postilla, S. 113.

20 Ebd.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

nach dem Schema von Verheißung und Erfüllung als Wahrheitsausweis biblischer Prophetie deutete: Alle Weissagung des Alten Testaments über die Bekehrung der Könige und der Völker zum wahren Glauben (Jes 60,1-22; vgl. auch Jes 2,1-5 und Jes 49,14-50,3) durch die gesamte Kirchengeschichte hindurch realisiere sich in die Gemeinschaft der Altgläubigen hinein. Gottes Wort selbst müsse also falsch und im Irrtum befangen gewesen sein, wenn diese in der Bibel vorhergesagte gewaltige Völkerkonversion ausschließlich in den Irrtum geführt habe, als den die Reformatoren die römisch-päpstliche Variante des Christentums ausschrien. Jeglicher Missionserfolg bei den Heiden komme auch heutzutage der katholischen Kirche zu Gute; hier verwiesen die Prediger insbesondere auf die Jesuitenmissionen in Japan, Mittel- und Südamerika und Indien. Der Protestantismus hingegen habe nichts weiter zu Wege gebracht als den lästerlichen Abfall bereits getaufter christlicher Herrscher.[22] Zahlreiche Beispiele aus Missions- und Kirchengeschichte bezeugten den Respekt der Kaiser und Könige vor der katholischen Kirche einschließlich insbesondere eben jener Glaubenspraxis und Glaubensinhalte, welche von der Reformation nun seit kurzem bestritten würden: *Opffer der Meß*, Marien- und Heiligenverehrung, Gehorsam gegen die Lehre der Päpste und die Beschlüsse der Konzilien, Pflege und Beförderung der Einsiedler und des Mönchtums wie des Priesterzölibats, Fürbitte und Interzession für die Verstorbenen, Verehrung heilkräftiger Reliquien, Wallfahrt, Bußprozession und heiliges Fasten usw.

> *Es hat die Christenheit niemals Lutherische/ Calvinische/ oder Widertaufferische Fürsten/ König vnnd Keyser vor Luthers Zeit je gehabt/ sondern allzeit Catholische. An allen Christlichen Potentaten ist innerhalb tausendt vnnd etlichen hundert Jahrn kein einige Lutherische Ader/ oder Lutherischer Blutstropffen zufinden gewesen* […]. *Wann dieses alles/ sag ich/ verachtet vnnd Antichristisch ist/ so müssen angezogene König vnnd Keyser nicht Christliche sondern Antichristische König vnnd Keyser gewesen seyn: wo seind dan die recht erleuchtete Könige? Wo bleibt die Erfüllung der Weissagung der Propheten? Ist dann bißhero kein König/ etc. auß der Heydenschafft zu der wahren Erkantnuß kommen?*[23]

Die scharfe Frage nach der Gültigkeit biblischer Erfüllungsverheißungen mündete in eine ebenso scharfe Kritik an den zentralen Verkündigungsorten der Reformation in Wittenberg, Leipzig oder Tübingen, weil auch seit der Reformation kein einziger fürstlicher oder königlicher Abgesandter der im Zeitalter der Entdeckungen mit einem Schlag groß gewordenen Welt die Augsburger Konfession oder das Konkordienbuch unterschrieben habe;

> *hieraus spüren wir, daß die Propheceyung von Bekehrung der Heydnischen König noch heutig tags bey vns Catholischen erfüllet werde/ dann solche Bekehrung geschicht nit durch die Sectische sonder durch Catholische Priester.*[24]

---

21 Zum Begriff des „Offenbarungswissens“ vgl. *Holzem*, Wissensgesellschaft.

22 *Besse*, Postilla, S. 113.

23 Predigt „Am Tag der Heiligen Drey König“, ebd., S. 101–118, hier S. 115.

24 Ebd., S. 117.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Die von oben skizzierten drei Argumentationsfelder waren also miteinander verschränkt und bedingten sich gegenseitig: Die Geschichte erwies die Wahrheit der katholischen Schriftdeutung und unterlief daher die Reklamation des Protestantismus als ‚evangelisch'; in alledem hat sich die ‚Heilseffizienz' geschichtlicher Prozesse zu erweisen.

2. Geschichte als Erwählung und Selbstermächtigung

Es war von heutiger Hermeneutik her nur bedingt ein historisches Argument, das der Kontroverstheologe und Kardinal Robert Bellarmin in seinen vielfach übersetzten Predigtpostillen gegen Luther vortrug.[25] Aber für die Selbstdeutung der Katholiken wie für ihr Geschichtsverständnis war es dennoch hoch signifikant: Es war das Argument der kontinuierlich fortdauernden göttlichen Erwählung. Bellarmin legte Gott selbst folgende beredte Klage in den Mund:

> *Wie hat es geschehen moegen daß ihr* [Luther] *solt haben glaubt/ wie ich der allerverstaendigst und guetige Gott/ so viel heilige/ gelehrte/ andaechtige Maenner/ welche mit Wunderzeichen geleuchtet/ mit Frombkeit vnd Andacht/ als Sterne im Firmament der Kirchen glantzet/ die ich zu Seulen meines Hauß zu Augen meines irrdischen Leibs der Kirchen gesetzt/ wie/ frag ich/ habt ihr glauben doerffen/ daß ich alle dise verworffen vnd von mir abgewiesen/vnnd zu dem vnreinen Luther mich gewendet/ ihm alle Warheit sollte eröffnet haben …*[26]

Das Argument besagte wiederum nicht weniger, als dass sich in der Geschichte das Handeln Gottes in und mit seiner Kirche aussprach. Es war in den Augen Bellarmins ein historisches und kein systematisches oder kanonistisches Argument, dass tausende Heilige gegen einen Häretiker stünden. Denn Geschichte als solche wurde erst relevant dadurch, dass sie als Gottes Geschichte mit der Welt erzählt werden konnte und darin eine fortwährende Analogie mit den biblischen Erzählungen des Volkes Israel, der messianischen Zeit des Gottessohnes und den apostolischen Ursprüngen der Kirche selber aufwies. Das Erwählungsargument hob nicht nur die Differenz zwischen den vielen und dem einen ins Bewusstsein, sondern auch die Autoritätsdifferenz zwischen Alt und Neu: Neben die kontinuierliche Erwählungsgeschichte der Heiligen stellte Bellarmin eine permanente Neu-Intervention häretischer Gestalten und Glaubensformen. Deren Ursprung könne als kontingentes Geschichtsereignis angegeben, also als menschlich und nicht göttlich bedingt verworfen werden, als Folge einer Eigenständigkeit, die sich der historischen Dauerpräsenz des Transzendenten entgegenstelle.

---

[25] Vgl. *Dietrich*, Art. Bellarmin, Robert Franz Romulus; *Galeota*, Art. Bellarmini, Roberto, sowie seine *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*, die 1586–1593 in drei, später in vier Bänden in Ingolstadt und Venedig erscheinen.

[26] *Bellarmin*, Postill, S. 330.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Wem ist nun unbewust/ wie newlich die Ketzereyen entstanden? Von dem Arrio sindt kommen die Arrianer/ die Macedonianer sind vor dem Macedonio/ Nestorianer vor Nestorio/ Pelagianer vor Pelagio/ Machometischen vnd Lutherischen vor dem Machomet vnnd Luther nicht gewesen/ vnd alle diese sind/ wie weltkündig ist/ nach dreyhundert/ vierhundert/ fuenffhundert/ oder nach tausendfuenffhundert Jahr nach Christi Geburt entstanden. Ists nich gnug/ daß wir aller Ketzereyen Anfang/ Jahr/ Orth/ Vrheber/ Anfang/ Vrsach vnnd Gelegenheit beweisen können/ vnsere Warheit damit zubefestigen?[27]

Schon die Nomenklatur identifizierte das Defizit des Ursprungs aus Erwählung: Arianer von Arius, Mohammedaner von Mohammed, Lutheraner von Luther her; die wahren Christen hingegen hatten keinen anderen historischen Ursprung als Christus selbst. Und darum könne exemplarisch die Biografie Luthers erzählt werden als die eines *Lotterbuben* […] *auß einem Moench Augustiner Ordens*[28]:

Vor dieser Zeit hat ihm inn der gantzen Welt auch die Lutherische Confesion niemand traeumen lassen/ vnd war auch damals Luther selbst noch nicht Lutherisch/ sonder in der wahren Catholischen Kirchen ein Priester/ Lehrer/ Muench vnd des Römischen Bapsts ein gehorsamer Sohn.

Das *Ausschütteln* der *Kutte sampt dem Gehorsamb vnd Catholischen Glaubens Joch* war zwar gegenüber der bisherigen katholischen Existenz Luthers und seiner Anhänger etwas traditionslos Neues, ließ sich aber dennoch interpretieren mit einem Zitat, das der nordafrikanische Bischof Cyprian von Karthago (249–258) im dritten Jahrhundert gegen Novatian eingesetzt hatte, gegen ein Schisma also, das durch die Christenverfolgungen entstanden war und theologisch ein ganz anderes Problem zu bearbeiten hatte:

Danach […] *hat er keinen seiner Sect vnd Willens gefunden* / sed ipse primus nulli succedens nouum hominum cœtum congregare cœpit*, sondern er (wie Cyprianus von Nouatiano dem Ketzer sagt) hat erst ohne einiges vorgehen / ein newen Schwarm der Menschen angefangen zuversamblen.*[29]

Geschichtserzählung diente hier der impliziten Kontinuitätsbehauptung, die zentralen Merkmale aller Ketzer glichen sich in diesem Punkt der eigen-

[27] Ebd., S. 464 f.

[28] Ebd.: *An dem Lotterbuben Luthero wollen wir vns ein Exempel stellen: Wer weiß nicht/ daß er/ Luther/ seine Secten angefangen auß einem Moench Augustiner Ordens/ im Jahr nach Christi Geburt tausend fuenffhundert siebenzehn/ zu Wittenberg im Land zu Sachsen ein Ketzer vnnd Apostata worden/ wegen der Indulgentz/ so Bapst Leo der zehende dieses Namens publiciren lassen? Vor dieser Zeit hat ihm inn der gantzen Welt auch die Lutherische Confesion niemand traeumen lassen/ vnd war auch damals Luther selbst noch nicht Lutherisch/ sonder in der wahren Catholischen Kirchen ein Priester/ Lehrer/ Muench vnd des Römischen Bapsts ein gehorsamer Sohn. Danach als er die Kutte sampt dem Gehorsamb vnd Catholischen Glaubens Joch außgeschüttelt/ hat er keinen seiner Sect vnd Willens gefunden/ sed ipse primus nulli succedens nouum hominum cœtum congregare cœpit, sondern er (wie Cyprianus von Nouatiano dem Ketzer sagt) hat erst ohne einiges vorgehen/ ein newen Schwarm der Menschen angefangen zuversamblen.* […] *Ich höre wol/ was er antworten will/ daß er zwar keinen seines Glaubens gefunden/ jedoch kein newe Religion hab angefangen/ sondern die alte von Christo vnd Aposteln herkommende/ so nun vndergangen/ erweckt vnd ernewert.*

[29] Ebd.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

willigen, sich aus der Transzendenzbindung lösenden Neuformierung von konkurrierendem Gemeinsinn. Aus einer Predigt über den wunderbaren Fischzug, dessen überreicher Fang Simon Petrus, Jakobus und Johannes zu „Menschenfischern" machte (Lk 5,1-11):

> *Vnerfahrne plumpe Fischer seynd die Kätzer vnnd Außstrewer der falschen Lehr/ welche vnder dem Mantel der reformierten Freyheit die armen Seelen der leichtglaubigen Menschen mit dem netz vnd Stricken der Vnwissenheit fangen* […Es folgt eine historische Aufreihung von Häresien]. *Diesen verdampten Fischeren allen seynd nachmaln nach verfliessung viel hundert Jahren/ im Ampt vnd Lehren nachgefolget die verzweiffelten Erzbösewicht Luther/ Zwinglius/ Melanchthon/ Oecolampadius/ Caluinus/ welche alle miteinander mit ihrer falschen lehr vnd Ketzerey in Teutschland/ Franckreich/ Spanien vnd Engelland grawsamer massen gewütet/ vnd ohnzehlich viel tausent Seelen jaemmerlicher weise verfuehret vnd betrogen haben.*[30]

In einer langen Reihe der Ketzerverdammung erschienen alle Häretiker als falsche Menschenfischer ins Netz des Irrtums – Luther und Calvin nur als zeitgenössische Beispiele für allgemeine Phänomene. Bei diesem Zentralkriterium der historischen Markierung von Devianz wurde bewusst nicht unterschieden zwischen den Reformatoren und anderen, früheren Häretikern. Darin lag ein Grundzug der Reformationsbewertung, der geradezu ein Prinzip der Differenz zwischen Erwählung und Anti-Erwählung beschwor, dadurch aber gleichzeitig die jeweilige Neuheit der Häresie, die doch Kern ihrer Delegitimierung war, implizit in Zweifel zog. Die Devianzfigur setzte auf eine kontinuierliche Erwählung von Heiligen gegen die Permanenz neuer Häresien. Aber eben gegen deren Permanenz, und damit zeigt sich in bedeutsamer Riss, wenn Geschichte als Parallelprozess von Erwählung und Anti-Erwählung erzählt wird. Noch das Konzil von Trient hatte daran festgehalten, neue Häresien mit den bereits bekannten zu identifizieren.[31] Die Predigten des 17. Jahrhunderts spiegelten das: Man polemisierte gegen sie so, wie es aus der Tradition erlernbar war. Damit wurde die tatsächliche Neuheit der jeweiligen theologischen Problemstellung eher minimiert. Umgekehrt war die Neuheit der je einzelnen Häresie der entscheidende Unterschied gegenüber einer Gesamtkirche, die sich vermeintlich immer gleich blieb.

Diese Spannung wurde bearbeitet, indem man die jeweilige Neuheit zum sich immer gleichbleibenden Prinzip der Häresie erklärte. Auch Luthers entscheidendes Argument, mit dem er seine normativ zentrierenden Traditionsbrüche erklärte, die Anknüpfung an eine frühe apostolische Kirche, die späterhin vom Papsttum korrumpiert worden sei, ließ sich so anfechten:

> […] *Ich höre wol/ was er antworten will/ daß er zwar keinen seines Glaubens gefunden/ jedoch kein newe Religion hab angefangen/ sondern die alte von Christo vnd Aposteln herkommende/ so nun vndergangen/ erweckt vnd ernewert.*[32]

---

30 *Besse*, Postilla, S. 631 f.

31 Vgl. *Ganzer*, Das Konzil von Trient, S. 53.

32 *Bellarmin*, Postill, S. 464 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Gegen diese Historizitätsfiktion aber stehe erneut die Bibel selbst. Mt 16,18 f. und Lk 22,28[33] begründeten ein Prinzip des Zusammenhangs von Schrift und Tradition, dem zufolge die Fortdauer der ursprünglichen Apostolizität an die dauerhafte, transzendent begründete Gemeinschaft ihrer Überlieferung gekoppelt wurde; dies war der Ursprung des theologischen Arguments, die Kirche als ganze könne aus der göttlichen Wahrheit nicht herausfallen: Wäre die wahre Kirche Christi zeitweise untergegangen, dann sage das Wort Gottes, so lange man es mit Luther primär vom Literalsinn her auslegte, Irrtümliches.[34] Das Papsttum hingegen – hier im Predigttext ein historisch geschickter Rückgang von Zeugnis zu Zeugnis, also von allen Aposteln in Lk 22 zu bevorzugt Simon Petrus in Mt 16 – habe mit Petrus in unabgerissener Sukzession begonnen. Alle relevanten Zeugnisse einer verehrenden Anerkennung des besonderen Status des Stuhles Petri für diesen Wahrheitsausweis des kirchlich vermittelten Zusammenhangs von Schrift und Tradition, so Bellarmin weiter, stammten aus der frühen Kirche, nicht der reformatorisch diffamierten Phase päpstlicher Machtausweitung im Mittelalter.[35] Auch dieser Rückgriff auf die arme Kirche der Anfänge war angelegt als ein Authentizitätsausweis: Die historische Verfehltheit der reformatorischen Verwerfung des Papstamtes zeige sich darin, dass die Kirche der Antike nicht gegen die des Mittelalters in Anschlag gebracht werden könne. Die Bereitschaft, Rom einen verehrenden Vorrang einzuräumen, stamme aus einer Frühzeit, zu der noch kein Kirchenvater oder Bischof Grund haben mochte, einem Papst zu schmeicheln, war doch der eine so nah am Martyrium wie der andere. Das war eine doppelte Differenzfigur, die auf Alter und Erhabenheit des „Heiligen Stuhles", aber auch auf die asketisch-martyrologische Grundoption des kirchlichen Amtes zielte.

Von dieser Differenzfigur her konnte jedwede Ketzerei mit den Lutheranern identifiziert werden – Zwingli und Calvin liefen ohnehin immer nur eher am Rande mit, als sekundäre Verschärfungen des Unheils. Das historische Argument des absoluten Gegensatzes von Erwählung und Selbstermächtigung traf alle in gleicher Weise, wenn auch in historischer Abfolge,

---

33 Mt 16: „[18]Ich aber sage dir: Du bist Petrus und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen und die Mächte der Unterwelt werden sie nicht überwältigen. [19]Ich werde dir die Schlüssel des Himmelreichs geben; was du auf Erden binden wirst, das wird auch im Himmel gebunden sein, und was du auf Erden lösen wirst, das wird auch im Himmel gelöst sein." – Lk 22: „[28]In allen meinen Prüfungen habt ihr bei mir ausgeharrt. [29]Darum vermache ich euch das Reich, wie es mein Vater mir vermacht hat."

34 Zum Problem der Schriftsinne und zum zentrierenden Bibelverständnis Luthers vgl. *Pesch*, Hinführung zu Luther, S. 53–70. *Lohse*, Luthers Theologie, S. 204–213. Zum Problem von Schrift und Tradition, schriftlicher und mündlicher Überlieferung des einen Wortes Gottes vgl. *Schreiner*, Debatten; *Schatz*, Allgemeine Konzilien, S. 180–183 (Lit.).

35 Zum aktuellen Forschungsstand in dieser Frage vgl. *Schatz*, Der päpstliche Primat, S. 19–154; *Dassmann*, Konstantinische Wende, S. 156–181; *Lill*, Die Macht der Päpste, S. 40–60; *Herbers*, Geschichte des Papsttums S. 22–224.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ohne deren jeweilige theologische und zeitbedingte Traditionslosigkeit zu verwischen:

> *Ist also bißhero gnug am Tag/ daß das Bapstthumb nit new/ sondern das Lutherthumb erst anfangs worden/ vnd ist vns auch solcher Namen/ ob wir schon Papisten genent/ nicht zum Nachtheil/ sondern zum Zeugnuß vnsers Vralten bißhero von Aposteln ihren Jüngeren/ Vättern vnd Lehrern gerühmbten vnd gehabten Glaubens/ Religion vnd Lehr. Wir schämen vns auch nicht/ daß man vns Homousianer, von dem Wörtlein* [homousios griech] *nennet/ dann dieser Name von Christi Substanz vnd Gottheit vns gereicht. Wenn dann wir Papistisch von dem Bapst/ wie die Ketzer Lutherisch von dem Luther/ Caluinisch von Caluino genent werden/ so sihet man klarlich/ daß wir aelter sind so viel als die Baepst Aelter/ vnnd ehe als Caluinus vnd Luther gewesen ist/ ruehmen vns auch/ daß wir zu vnserm Nahmen Clementem, Petrum, ja Christum selbst als Bapst gehabt haben. Vnnd ist viel ehrlicher von so vielen heiligen/ gottliebenden Männern als von einem verloffnen Mönch/ von einem stigmatischen Ehebrecher den Namen haben.*[36]

Genau dieses Bild transportierte das anfangs eingeführte Epitaph von der lateinischen Kontroverstheologie des Kardinals Bellarmin über dessen und seiner Mitautoren Predigten in die Bildwerke, Reimgedichte und Liturgien einer oberschwäbischen Dorfgemeinde: einen *verloffnen Mönch* und „stigmatischen Ehebrecher".

3. Geschichte als Wirkungsgeschichte religiöser Wahrheitsansprüche

Historisierend wirkte der Vergleich, den katholischer Kontroversprediger zwischen dem Luthertum und anderen Häresien anstellten, auch durch ein Deutungsmuster, das neben das ‚Missions-' und das ‚Erwählungs-' ein ‚Zerteilungsargument' stellte. Schon immer hätten alle Häresien – im Sinne der oben beschriebenen Typologie – sich nicht nur von der altgläubigen Kirche getrennt, sondern auch untereinander erneut zerspalten. Die innerreformatorischen Auseinandersetzungen zwischen Lutheranern, Zwinglianern, Calvinisten, Täufern und anderen „Schwärmern" waren eine willkommene Illustration für ein wirkungsgeschichtlich bewertendes Wahrheitsargument, das wiederum biblisch argumentieren konnte: An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen (Mt 7,20)! Das galt nicht nur für die Konfessionen als Ganze, sondern insbesondere für die innerlutherischen Bekenntnisauseinandersetzungen, die erst durch die *Formula concordiae* 1577 weitgehend hatten befriedet werden können[37]:

> *Die Arianische Seuch hat doch die gantz Welt beynahe sampt vielen Koenigen/ Fürsten/ Bischoffen inficirt vnd vergifftet/ also daß sie vnsterblich schiene/ ist demnach also verzehrt worden/ daß auch ihres Namens in vielen hundert Jahren nit gedacht worden. Was darff es weit Nachsuchens? das Lutherische Vnkraut so zu vnsern Zeit-*

36 *Bellarmin*, Postill, S. 469.

37 Zur *Formula concordiae* vgl. *Dingel*, Concordia controversa; *Kaufmann*, Protestantische Bekenntnisbildungen (Lit.); *Kolb*, Die Konkordienformel.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ten erwachsen/ ist es nit auch zu vnsern Zeiten wieder verdorret? Vnd obwohl noch etliche mit Namen Lutherisch lassen sich doch wenig finden/ die seine des Luthers vnverfälschte Lehr haben vnd halten/ vnd wenn diser grosse Prophet auß der Höllen[38] *kommen solt/ wuerd es zu besorgen seyn/ daß er keinen seines Glaubens finden wuerd/ der ihn erkennete/ ja was mehr ist/ er selbst wuerd sein eygne Schrifften/ Lehrstueck vnd Buecher nicht mehr fuer die seine annemmen/ also elendig haben sie seine Kinder vnd Nachkömling verstümlet/ zerhackt vnd in andere Form gegossen.*[39]

Pierre de Besse identifizierte Häresie ebenfalls wirkungsgeschichtlich: Sie ziehe Zerstörung nach sich, nicht Aufbau. Biblischer knüpfte er am Evangelium der Stillung des Seesturms (Mt 8,24 par) an und interpretierte die Perikope im allegorischen Schriftsinn als Bild der ewig angefochtenen, im Raum der Geschichte leidenden Kirche:

O was für Wind/ Unruhe/ Krieg/ Auffruhr vnd Vngewitter hat nit das vngehewre Meerwunder Luther Anno 1517. zur Zeit Papst Leonis vnnd Keysers Maximiliani deß ersten in Teutschland erweckt? Dann er bekriegte die Papstlichen Indulgentzen vnd Ablaß/ laugnete das Fegfewr/ schrye wider den Gewalt vnd Macht der Bischoffe/ vnd bekriegte die gantze Kirch. O Franckreich/ was für Sturmwetter hast du außgestanden? O was für Vngewitter seynd vber dich gangen von wegen deß gottlosen Caluini: Dann er hat die Glocken zerschlagen/ die Altaer nidergerissen/ die Kirchen zu boden geworffen/ die Priester gemartert/ die Clöster zerstört/ die Bilder zerschlagen/ die Kelch zerschmeltzt/ die Pfründen angegriffen vnd eingezogen/ vnd alle heilige Ding verunehrt vnd geschendt/ Ja so gar sehen wir noch heutigs Tags/ O Frankreich/ den Rauch dieser ketzerey auffgehen/ vnnd daß die grausame Wunden derselben noch nicht vergangen seynd.[40]

Der größte Triumph musste es sein, den Reformator den wirkungsgeschichtlichen Misserfolg seiner reformatorischen Initiative selbst eingestehen zu hören. Die Kirchenzucht und ihr Verhältnis zur weltlichen Gewalt gehörte zu den unvollständigsten und umstrittensten Institutionen der lutherischen Kirchenbildung. Schon Luther war so radikal enttäuscht von den ausbleibenden Früchten der neuen Lehre in der Liebestätigkeit und Alltagsethik der Wittenberger, dass er 1530 in einen mehrwöchigen Predigtstreik trat und 1545 die Stadt zu verlassen drohte. War der Glaube als ein göttliches Werk gedacht, so dass nach dem Tod des alten Adam der Mensch aus der gnadenhaft gewirkten Christusverähnlichung seine Liebes- und Leidensbereitschaft bezog[41], dann war der Enttäuschung über die Wirkung des Geistes in der Predigt des Evangeliums Tür und Tor geöffnet. Es mag theologisch offenbleiben, wem hier zu viel zugetraut wurde, dem Prediger des Wortes, dem heiligen Geist oder der Gemeinde. Praktisch trat eine Situation ein, in der die Akkulturationsbemühungen der mittelalterlichen Kirche samt ihren teils theologisch und soziologisch fragwürdigen Stützen in einem opti-

38 Hier erneut der Verweis vom textuellen Predigt- auf das ikonografische Bildmaterial.

39 *Bellarmin*, Postill, S. 474.

40 *Besse*, Postilla, S. 315 f.

41 Vgl. die Vorrede Luthers zum Römerbriefkommentar (1522); WA DB 7,8.30–13.4.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

mistischen Vertrauen auf die Wirkung von Geist und Glauben weggerissen wurden. Es setzte sich ein Freiheitsverständnis durch, das sich vom alten Glauben und der Vielfalt seiner Reglementierungen emanzipierte, dem neuen aber aber keinewegs verpflichtet fühlte und auf die Scheltpredigten Luthers gegen die *groben Rülze* mit Verachtung reagierte: *Ich mag solcher Säue nicht ein Hirt sein*.[42]

Die reformatorische Kirchenzucht[43] hatte sich, wie die Predigt[44], im sensiblen Feld des Verhältnisses von Lehre und Leben, von Evangelium und Gesetz zu bewegen. Anders als das Reformiertentum hatte die lutherische Kirchenbildung darauf verzichtet, auf der Ebene der Gemeinde Gremien der Sittenzucht unter Beteiligung von Laien zu installieren.[45] Darum war in den entstehenden Kirchenordnungen der Kompetenzbereich der Kirchenzucht – Ehegerichtsbarkeit, öffentliche, teils auch verborgene Sünde nach dem Dekalog, kleiner und großer Bann – ebenso disparat geregelt wie die Zuständigkeit von Pfarrern, Visitationskommissionen und Konsistorien auf der kirchlichen wie Amtleuten, Gerichten und Landesobrigkeiten auf der weltlichen Seite. Die Enttäuschung Luthers über den mangelnden Zusammenhang von Lehre und Leben wurde seitens der katholischen Devianztheorie als ernsthaftes Legitimierungsproblem ausgelegt und gegen ihn selbst und seine Lehre gewendet:

> *Die Lutherischen singen zwar/ Das Landt bringt Frucht vnd bessert sich/ Dein Wort ist wol gerathen: Aber man sehe sich vmb in allen Landen/ so wirdt sichs augenscheinlich vnd handtgreifflich finden/ was fuer hertzige Fruechtlein aus dem Lutherthumb erwachsen/ Davon Luther selber hat schreiben vnd zeugen muessen.*

Eine Randglosse kennzeichnete das Folgende als Zitate aus Luthers Hauspostille mit Angabe der konkreten Predigt:

> *‚Jetzt seindt die Leut/ ‘ sagt Luther/ ‚mit siben Teuffeln besessen/ da sie zuuor mit einem Teuffel besessen waren/ Der Teuffel fehret jetzt mit hauffen in die Leute/ daß sie nun vnder dem hellen Liecht des Euangelii/ seindt geitziger/ listiger/ fortheilischer/ vnbarmhertziger/ vnzuechtiger/ frecher vnd aerger/ denn zuuor vnder dem Bapstumb.‘*
>
> *Item: ‚Vnder dem Bapstumb waren die Leute milt/ vnnd gaben gern/ aber jetzt vnder dem Euangelio gibt niemand gern/ sonder einer schindet den andern/ vnd ei jeglicher*

---

42 Predigt am dritten Fastensonntag 1529 (Domenica Oculi); WA 29, 83 f.: *Ich mag solchr sew nicht eyn hirt seyn, qui nihil nisi carnalem licenciam querunt* […] *Schemet euch vor den ehrlichen lewthen, yr groben Rulczen und sew et considerate, vos vicini, ut non feratis talia.* Vgl. *Brecht*, Ordnung und Abgrenzung, S. 276–285. *ders.*, Lutherische Kirchenzucht, Zitat S. 401; *ders.*, Pietismus, hier S. 116–118.

43 Vgl. neben jüngeren regionalgeschichtlichen Einzelstudien *Schilling* (Hrsg.), Kirchenzucht; *Brecht*, Lutherische Kirchenzucht; *Sommer*, Johann Arndt, S. 306; *Rublack*, Lutherische Beichte; *Bezzel*, Frei zum Eingeständnis.

44 Vgl. *Haag*, Predigt und Gesellschaft; *Holtz*, Theologie und Alltag. *Tomkowiak*, Geplagte Priester, S. 194–220.

45 Vgl. zum Reformiertentum grundlegend: *Schmidt*, Konfessionalisierung, S. 52–54 (Lit.); *ders.*, Dorf und Religion; *ders.*, Gemeinde und Sittenzucht; *ders.*, Sozialdisziplinierung?

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

will alles allein haben/ vnd je lenger man das Euangelium prediget/ je tieffer die Leut ersauffen im Geitz/ Hoffarth vnd Pracht/ Eben als solte der arme Bettelsack ewig hie bleiben/ so gar ist der Teuffel zwiefaltig in die Leut gefahren.‘

Item: ‚Lise der Papisten Buecher/ vnnd höre ihre Predigen/ so werdest du befinden/ daß sie sich mit disem eynigen Argument behelffen/ daß sie sagen/ Es sey nichts guts aus vnser Lehr erfolget/ Denn so bald vnser Euangelium erschallen/ sey darauff erfolget der Bawrenkrieg/ Trennung vnnd Secten in der Kirchen entstanden/ gute Ordnung vnnd Zucht gefallen/ jederman hab durch alle Gesetz vnnd Gebot ein loch gerissen/ vnd in hoechster licentia vnnd freyheit zu leben angefangen/ wie jm dann also vnnd nicht anders ist. Alle laster haben jetzt eyn groeßere Freyheit/ dann sie vor zeiten gehabt haben/ da der gemein pöfel in der forcht ist gehalten worden/ der jetzt wie ein vngezaumbtes vnd vnbaendiges Roß thut, was ihn lustet vnd belanget.‘

Item: ‚Es ist ein solch scharren/ kratzen/ schinden vnd schaben/ geitzen/ nemmen/ stelen vnnd rauben/ vnder dem deckel des Euangelij/ daß ichs mich schäme.‘

Item: ‚Die Bawren seindt durch das Euangelium zaumlos worden/ daß sie meinen/ sie moegen thun was sie gelustet/ foerchten sich noch erschrecken vor keiner Hoell oder Fegfewer/ sonder sagen/ Ich glaub/ darumb werde ich selig werden/ stoltze vnd trotzige Mammonisten vnd verfluchte Geitzhälß/ wie auch die Wucherer vnder dem Adel allenthalben thun.‘

Da hoeren wir nun auß Luthers eygnem mund/ von den fruechten seiner Lehr/ selche seindt vnd heißen/ Geitz/ list/ betrug/ vnbarmhertzigkeit/ vnzucht/ frechheit/ hoffart/ pracht/ scharren/ schinden/ schaben/ kratzen/ stelen/ rauben/ wucheren/ bawrenkrieg/ trennung/ secten/ vngehorsam/ auffhebung guter zucht vnd ordnung/ zaumlosigkeit/ siben teuffel für einen/ weder Hoell noch Fegfewer förchten/ vnnd was des dings mehr ist.[46]

Unter Berufung auf Mt 7,20 glaubten die katholischen Prediger von den Zitaten aus Luthers Predigten, Tischreden und Schriften zum Bauernkrieg auf den Misserfolg lutherischer Paränese mit dessen eigenen Worten verweisen zu können. Wohlgemut zitierten sie einmal mehr Luther gegen das, was er eigentlich gemeint hatte.

4. Geschichte als familiäres Erbe im konkreten sozialen Raum

Einen letzten Typus historischer Geltungs- und Legitimitätsdifferenz, der deviantes Denken und Verhalten historisch konnotierte und bewertete, ist nicht in den großen Postillen anzutreffen. Diese zielten auf schon vom literarischen Genus wie von den Produktions- und Vermarktungsbedingungen her auf möglichst ubiquitäre Verwendbarkeit. Ein ganz anderer Kommunikationsraum entstand aber, wenn in überschaubaren Gemeinschaften wie einer städtischen Kommune das familiäre Erbe direkt mit dem Konfessionswechsel konfrontiert werden konnte. Exemplarisch für diese Argumentationsfigur steht hier eine Serie von Predigten, die anlässlich der Konversion einer Reihe von prominenten Bürgern aus dem Patriziat Augsburgs zum

46 *Scherer*, Postill, S. 707 f. [im Band selbst Fehldruck der Seitenzahl: 672 für korrekt 707; A. H.]. Vgl. *Zinnhobler*, Art. Scherer, Georg, S. 131.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Katholizismus gehalten und anschließend im Druck publiziert wurden. Die Kernthese war die bekannte: Der Katholizismus sei alt und darum authentisch, das Luthertum neu und in den christlich-kirchlichen Urereignissen nicht verwurzelt. Im Katholizismus wirke der Geist Gottes den Transzendenzbezug kirchlich-sozialen Gemeinsinns, im Luthertum die rein menschliche Erfindung. Nun bot sich die Gelegenheit eines konkreten Kontextes, um diese These stadt- und familiengeschichtlich so zu platzieren, dass daraus eine unmittelbare persönliche Behaftung folgte:

Villeicht bleibt ihr darumb Lutherisch, adressierte der Franziskaner Wolfgang Högner die evangelischen Augsburger,

> „*weil ewere Elteren auch Lutherisch gewesen? Ach wie vbel seid ihr daran.* […] *Ewere Lutherische Elteren vnd Großvaetter seindt Kinder dem Glauben nach: Der Lutherisch Glauben sambt seinen offnen* exercitio *allhie in Augspurg/ ist noch nit vber hundert Jahr alt/ er ist noch ein junges Kind: In mancher Catholischer Kirchen/ findet man viel aeltere Spinnweben/ als ewer Lutherischer Glaub*. […]
>
> *Mein liebes Augspurg gedenck doch an die alte Catholische Taeg/ merck auff vnd betracht alle Geschlecht/ frag deine Vaetter die werden dirs verkündigen/ deine Eltisten/ die werdens dir sagen/ was vor 3. 4. 5. hundert ja vor tausent Jahren allhie zu Augspurg für ein Glauben gelehrt/ vnd geprediget worden: Was es für Raths Herren/ Geschlechter vnd Burger gehabt/ Was sie für einer Lehr anhaengig gewest/ gewiß keiner anderen als der Catholischen/ Apostolischen/ Römischen Lehr.*[47]

Die Neuorientierung der unmittelbaren Eltern gegen die tiefe Abfolge aller Generationen vorher, die junge Glaubenskindheit gegen das katholische Jahrtausend in den Geschlechterfolgen der Patrizier, Ratsherrn und Bürger: Aufgezählt wurden deren Adel, weltliche und kirchliche Ämter, Gräber, Stiftungen, Epitaphien in den Kirchen, alles das, wodurch sie sich *bey der Löblichen posteritet einen ewigen vnsterblichen Namen gemacht*.[48] Und dann folgte die entscheidende Frage des sozialen Bezugs, der familienreligiösen Bindung an die Vorfahren:

> *Was haltet ihr von disen eweren Catholischen Vorfahrern? Wölt ihr sie Verdammen weil sie Catholisch gewesen/ So Verdampt ihr zugleich mit Ihnen ewre erste Augspurgerische Apostel* […]. *Seindt sie dann Seelig/ wie sie in der Warheit seelig seindt/ warumb folget ihr ihnen dann nit nach?*[49]

Das historische Argument bekam hier einen anderen Kontext. Es trat nahe, befasste sich mit der Seligkeit der Voreltern und der Ehrbarkeit der eigenen Abstammung. Auf diese Art und Weise gesellten sich der im Medium der Geschichtsreflexion vorgetragenen religiösen Devianzproduktion andere hinzu: Fragen nach der Tiefe des Geschlechterraumes, nach der Haltbarkeit generationenübergreifender Netzwerke, nach der Notwendigkeit, diejenigen als religiös unbehaust hinzustellen, denen man in den Räumen der genealogischen Ehre und des politischen Ranges eng verbunden war.[50]

---

47 *Högner*, Catholische Prödig, S. 6.

48 Ebd., S. 7.

49 Ebd.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

III. Devianzsemantik und ihre Wirkungsgeschichte

Es gibt zahlreiche andere Typen der Differenzproduktion, aber die drei anfangs benannten sind in der Predigtliteratur die wichtigsten, und unter ihnen ist die hier ausgeführte historische die Grundlegung der beiden anderen. Martin Luther war derjenige, der diese Feindbilder wie kein anderer auf sich zog, nicht zuletzt deshalb, weil sein eigenes rhetorisches Ungestüm die Kirche des alten Glaubens und den Papst als deren Oberhaupt mit so ausgesuchtem Grobianismus und so unbeirrbarer Ausdauer geschmäht hatte: „Die wachsende Polemik, die nicht zuletzt Luther selbst in die Debatte gebracht hatte, trug wesentlich dazu bei, daß jene Frontlinien, die er voraussetzte, überhaupt erst entstanden. […] Luther polarisierte, und nichts deutet darauf hin, daß er dies nicht absichtsvoll tat.“[51] Genau das wird man von den katholischen Kontroverstheologen und ihren gedruckten Predigtentwürfen auch sagen können. Die Unterscheidbarkeit des Katholischen vom Evangelischen war nicht nur eine Angelegenheit theologischer Intellektualität. Sie führte darüber hinaus eine emotionale Wucht mit sich, die durch solche Kanonaden der Beleidigung und Herabwürdigung nicht nur ihren Ausdruck fand, sondern auch permanent neu angefacht wurde. Fremdheit, Empörung, Urteil und Hass und die mit ihnen verbundene Negativdynamik waren das aufweisbare Ergebnis solcher Art von Differenzproduktion, die als Referenzpunkt der devianten Abweichung nicht die jeweils andere Konfessionskirche und kultur wählte, sondern die wahre Kirche Jesu Christi selbst. Die Polemik war, wie das Epitaph des Zwiefaltendorfer Ortsadels zeigt, in einer Überblendung von Bildern und Texten gegenwärtig, die ihrerseits Teil der Totenmemoria war. Bild, Text und Liturgie, mit je eigener Eindrücklichkeit und Medialität, verstärkten sich in aufeinander Bezug nehmenden Transferprozessen wechselseitig.[52]

Gleichzeitig aber ist mit diesen Einsichten in die semantische Hervorbringung von Devianz – also konstruktivistisch dem ‚labeling‘ des konfessionellen Gegners – die Frage nach der historischen Wirksamkeit – also essentialistisch dessen Wirkungsgeschichte – eng verbunden. Will man diese abschätzen, bringt man sich freilich in eine sehr ambivalente Lage. Auf der einen Seite wurden hier bewusst Predigtpublikationen ausgewählt, die im umittelbaren Vorfeld oder im Verlauf des Dreißigjährigen Krieges erschienen sind. Daher ist zunächst nach einer politischen Wirkungsgeschichte dieser Devianzdiskurse zu fragen. Auf der anderen Seite aber wirkte dieser Diskurs auch nach Beendigung der Konfessionskriege fort. Nicht nur die lang darüber hi-

50 Zu Augsburg im Dreißigjährigen Krieg, allerdings ohne Erwähnung dieses Falls, vgl. *Roeck*, Welt; *François*, Die unsichtbare Grenze, S. 143–167.

51 *Kaufmann*, Reformation, S. 170–172, S. 226–260; Zitate S. 245 und S. 255. Vgl. *Schilling*, Luther, S. 385–397 und passim.

52 Vgl. *Holzem*, Wissensgesellschaft, S. 262–265.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

naus andauernde Beschaffung und Nutzung der Bücher selbst, sondern auch die Forschung zur konfessionellen Ambiguität des späten 17. und frühen 18. Jahrhunderts legt keineswegs nahe, einlinig von der markant positionellen Semantik auf vergleichbar klare Kanten diskursiver Praxis zu schließen.

1. Devianzsemantik und Konfessionskrieg

Ausführliche Analysen zum Verhältnis von Devianzsemantik und Konfessionskrieg wurden kürzlich an anderer Stelle veröffentlicht.[53] Hier werden lediglich die Ergebnisse beansprucht und auf das Problem der durch Debatten religiöser Abweichung ausgelösten sozialen Dynamik bezogen. Entscheidend für die Entwicklung des Verhältnisses von konfessionalisiertem Christentum und Krieg in der Frühen Neuzeit ist die Beobachtung, dass sich die Bedeutung der Wahrheits- und Legitimitätsdifferenz für die theoretische Einordnung und moralische Bewertung des Krieges nicht nur konfessionell, sondern auch anhand der Verhandlungsorte aufspaltete. Kaiser und Reichsfürsten mobilisierten das mittelalterliche Ketzerrecht nur noch für den Lutherprozess, darüber hinaus aber nicht mehr, schon gar nicht als Kriegstheorie, obwohl (oder vielleicht gerade weil) die Unüberwindlichkeit des häretischen Gegners auf Dauer sichtbar oder wenigstens ahnbar geworden war. Anders die Majorität der sich seit der Reformation so machtvoll entfaltenden öffentlichen Meinung: Hier war der auf Absolutheitsansprüche und Ketzerrecht rekurrierende Religionskrieg eine erfahrungsgeschichtliche Wirklichkeit, erwartet und gefürchtet, publizistisch geführt und erlitten.[54]

Weil die Religion im konfessionellen Federkrieg dieser Erfahrungsräume in markant neuer Weise zum Thema des Krieges selbst wurde, wird man bei einer Einordnung der Reformations- und Konfessionskriege des frühneuzeitlichen Europa nicht nur auf die Unterschiede in den politischen und diskursiven Räumen zu achten haben. Vielmehr müssen solche Wahrnehmungsunterschiede auch Folgen für die Schwerpunktsetzungen und Gesamtbeurteilungen der Forschung haben: Weder die modernisierungstheoretisch abgestützte Proklamation einer zur überkonfessionellen Säkularität tendierenden Rationalität europäischer Politik noch die perhorreszierende Denunziation einer kriegstreiberischen Wahrheitsreklamation des Konfessionellen zeichnet ein hinreichend differenziertes Bild.

Dementsprechend deutlich fallen auch jüngste Weigerungen aus, die Bellizität der Frühen Neuzeit vorwiegend aus den Säkularitätsdefiziten des Devianzdiskurses zu erklären. Die „strukturelle Intoleranz der frühneuzeit-

---

53 Vgl. *Holzem* (Hrsg.): Krieg und Christentum, darin die Beiträge von Franz Brendle, Axel Gotthard, Philip Benedict, Johannes Burkhardt, Anton Schindling und dems.

54 Dazu ausführlich, unter Berücksichtigung der breiten Debatte der letzten Jahre, *Holzem*, Gott und Gewalt; *ders.*, Geistliche im Krieg.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

lichen Konfessionsbildung", die auch von den Zeitgenossen als solche wahrgenommen und teils gezielt befördert, teils beklagt wurde, überschnitt sich mit den Strukturzwängen einer „verborgenen Begründungslogik politischer Entscheidung", die sich nicht allein in pragmatische Interessenwahrung oder schnöden Macchiavellismus auflösen ließ, obwohl dieser – als wechselseitiger Vorwurf, nicht als politisches Konzept[55] – in aller Munde war. Der Konflikt zwischen der sich verdichtenden Mehrstaatlichkeit eines europäischen Mächtesystems und den alten Universalbegriffen der *Christianitas*, des *Imperium* oder der *Monarchia universalis* spielte hier ebenso eine Rolle wie die innere Staatsbildung, die als emanzipatorische Herauslösung aus größeren übernationalen Herrschaftsverbänden vollzogen wurde. In diesem Prozess versuchte der entstehende Staat die Religion unter seine Kontrolle zu nehmen, während deren Träger fortwährend die Suprematie des religiösen Arguments für die politischen Entscheidungen der Herrschaft behaupteten. Letztendlich sollte sich das durchsetzen, was die Zeitgenossen als *ratio status*, *raison d'etat* oder Staatsraison bezeichneten. Nicht Säkularisierung, sondern Indienstnahme der Religion zu deren eigener Bändigung, aber auch zu ihrer Instrumentalisierung für die staatliche Legitimität wurde das Signum der späteren Frühen Neuzeit; der Dreißigjährige Krieg war hier europaweit die letzte Schwellenkontroverse. Allein diese Konstellation begrenzte den Geltungsraum, in dem sich die Polemik Zutritt verschaffen und handlungsleitend werden konnte.

Entscheidend ist die Wahrnehmung, dass dies möglich wurde, ohne dass eine mehrheitsfähige konfessionstolerante Religionsauffassung *avant la lettre* in den Bereich des Denk-, ja Zumutbaren gerückt wäre, wenn es um den Kernbereich katholischer oder protestantischer Glaubensüberzeugungen ging. Der Konfessionskrieg als politische Option und als christliche Kriegstheorie schied aus, bevor Toleranz eine durchreflektierte Haltung wurde. Das stellt nicht allein der Zukunftsfähigkeit säkularen Völkerrechts, sondern auch der Tradition einer christlichen Kriegstheorie, welche den Frieden an Recht und Gerechtigkeit und an staatliche Ordnungen und eine gefestigte Obrigkeit band, im Nachhinein ein für die Gesamtgeschichte des Westens gewichtiges Zeugnis aus, insbesondere gegenüber jenen Theorien, die eine generelle Gewaltträchtigkeit der monotheistischen Religionen behaupten.[56]

Dieser Eindruck bestätigt sich, wenn man vergleichend zu den oben besprochenen jene Predigten in den Zeiten des Dreißigjährigen Krieges untersucht, die implizit oder explizit den Kampf der Konfessionen mit den christlichen Kriegstheorien verknüpften.[57] Eine eigentliche Kriegspredigt, die

55 Vgl. dazu *Holzem*, Gott und Gewalt, S. 404–410.

56 Klärende rechtshistorische Bemerkungen zur Problematik von „Wahrheitsanspruch und Rechtsbegriff" bei *Willoweit*, Verweigerte Toleranz.

57 Vgl. *Holzem*, Barockscholastik.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Religion und Krieg so verband, dass sie der Rechtfertigung der Gewalt und der tröstenden Erklärung des darin zugefügten oder erlittenen Leids diente, die den Tod als sinnvoll deutete, die Feindbilder transzendent auflud und die Parteilichkeit Gottes begründete, die mit dem Versprechen jenseitigen Lohns zu militärischer Tat anfeuerte, ist der breiten Bevölkerung in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts nicht gehalten worden. Auch hier hatte die Devianzsemantik nur eine sehr begrenzte Durchschlagskraft. Stattdessen richtete sich die Predigt im Krieg vielmehr an die Obrigkeiten und die Kriegsteilnehmer, von den Hauptleuten und Obristen bis zu den einfachen Landsknechten. Auf sie hin wurden nicht konfessionelle Konflikte, sondern vor allem ethische Probleme des Verhaltens im Krieg bearbeitet. Eine dritte Ebene schließlich erfasste die Kriegsleiden der Zivilbevölkerung und widmete sich ihrer Trauer und ihren Verlustängsten in Form eines Buß- und Sündendiskurses, der sich als Unterabteilung eines Barmherzigkeits- und Rettungsdiskurses verstand.

Ein Aufruf zum Ketzerkrieg oder eine Legitimation des Konfessionskrieges fehlte auf allen drei Ebenen. Die katholische Obrigkeit sollte in katholischen Territorien die Ketzer strafen. Aber zum Krieg des Kaisers mit den protestantischen Fürsten, mit den Schweden und den Franzosen fiel kein direktes Wort. Wer konnte und mochte, musste sich die Parallelen denken, die von den Landnahme-, Königszeit- und Makkabäerkriegen der Hebräischen Bibel über Augustinus' Kommentierung der Donatistenkämpfe und die Missionskriege des frühen Mittelalters bis zu den Konfessionskriegen des 16. und 17. Jahrhunderts führten. In dieser Hinsicht war der katholische Predigtstil traditionell: Das Zentrale blieb die Schirmvogtei rechtgläubiger politischer Herrschaft über den alten Glauben im Zeichen des abendländischen Universalismus von *regnum* und *sacerdotium*, von Papst, Kaiser und Reich.

Was jedoch generell fehlte, war eine geistliche Zurüstung der Christen zum Krieg – auf Kriegführung hin. Nirgends ließ sich eine Predigtweise finden, welche den Konfessionskrieg verherrlichte, appellativ zu ihm aufforderte, dem Einzelnen als Lohn der Teilnahme den Himmel versprach. Das ist nur zu verständlich, weil es eine allgemeine Verpflichtung aller Waffenfähigen zur Einberufung in den Krieg nicht gab; der Krieg war vielmehr Beruf und Profession, standesgemäß auszufüllen und als solcher eben auch zu predigen. Es gehört daher in die Reihe der Negativbefunde, dass der Krieg als solcher oder irgend etwas an ihm nirgends etwas ‚Heiliges' war. Im Gegenteil: Er galt als schreckliches Unglück, wie andere auch, musste als solches aber in christlicher Geduld ausgetragen oder ertragen, in jedem Falle gläubig bestanden werden. Die Bearbeitung des Krieges, wo sie überhaupt erfolgte, war nicht appellativ, sondern ethisch. Sie zielte auf seine Humanisierung und auf eine Gerechtigkeitsfrage, die sich für herrschende Obrigkeiten anders stellte als für Wallensteins und Tillys, und nochmals anders für die Obristen und Hauptleute oder die einfachen Landsknechte. Für die Masse

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

der Bevölkerung hingegen war der Krieg ein Thema der Trübsalpredigt, also in dialektischem Umschlag von Leiderfahrung zu Tugendappell eine Aufforderung zu Selbstbeobachtung, Sündenreflexion und Umkehr. Angesichts dieser Ethisierungsbestrebungen, die sich sowohl auf die Definition von Aufgaben der Obrigkeit wie auf eine Kriegsethik der Militärs richtete, ist es wenig verwunderlich, dass von unbedingter göttlicher Sieghilfe im Krieg kaum die Rede war – und nirgends in diesem Kontext tauchte die Devianzsemantik auf.

2. Devianzsemantik und konfessionalisierte Lebensräume

Wenn von der Aggressivität der Debatte nur bedingt auf die Gewaltaneiferung und Kriegsbereitschaft der Akteure geschlossen werden kann, ist darüber hinaus die Rhetorik der religiösen Abweichung auf ihre sozialkulturelle Relevanz für Varianten der Identitätspolitik in der Frühen Neuzeit zu befragen. Wir haben durch die Weiterentwicklung des Konfessionalisierungsparadigmas[58] und die Diskussion des Begriff der „Konfessionellen Kulturen“[59] zweierlei gelernt: Zunächst wurde erstens unübersehbar, dass die Konfessionalisierung dort, wo Bekenntnisstände flächendeckend gesichert waren, wenig auf Bekehrung und Remissionierung, sondern vielmehr auf eine innere Christianisierung zielte.[60] Welchen Sinn hat in solchen relativ geschlossenen Konfessionsterritorien die Kontroversistik: ohne konkret fassbaren äußeren Feind, ja ohne irgendjemanden, der durch schlagende Polemik überhaupt bekehrt werden könnte? Religiöse Devianzproduktion musste hier zum Medium der Binnenkohäsion verkommen – und als solche war sie im Gesamthorizont religiöser Sinnsuche eigentümlich bedeutungslos. Es gab in den nach wie vor reichsrechtlich umkämpften, nunmehr aber doch faktisch bereits sehr verfestigten konfessionellen Großräumen praktisch keine Gelegenheit, Konfessionalismus konkret zu applizieren.

Andererseits haben wir zweitens dort, wo tatsächlich Kleinräumigkeit, enge bi- oder trikonfessionelle Nachbarschaft, Mobilität und Fluktuation herrschten, ein erhebliches Maß an Transkonfessionalität kennen gelernt. Diese ließ sich gerade nicht kontroverstheologisch ‚aufheizen‘, sondern gestaltete sehr pragmatisch den Alltag.[61] Obrigkeiten in bikonfessionellen Städten weigerten sich in der Regel, sich von kaiserlichen Kommissaren oder schwedischen Kommandanten Maßnahmen aufnötigen zu lassen, welche die schwierige religionspolitische Gemengelage aus ihrem labilen Gleichgewicht

58 Vgl. *Holzem*, Erfolgsgeschichte (Lit.).

59 Vgl. *Kaufmann*, Standortbestimmung; *Holzem/Kaufmann*: Thomas: Bekenntnisbildung.

60 Vgl. *Holzem*, Religion und Lebensformen, S. 285–310, S. 383–470.

61 Vgl. *Greyerz* (Hrsg.), Interkonfessionalität; *Frieß/Kießling* (Hrsg.): Konfessionalisierung und Region; *Schindling*, Grenzen.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

brachten.[62] Auch hier fand die Konstruktion von Devianz für eine konkrete Wirkungsgeschichte wenig Anknüpfungspunkte. Diese Befunde machen die These wahrscheinlich, dass Devianzproduktion ihren diskursiven Ort im Rahmen der Binnenkohäsion hatte, obwohl sie rhetorisch auf Bekehrung zielte. Sie konnte zu dieser Binnenkohäsion aber nur dort beitragen, wo sie ohnehin faktisch längst existierte. Als soziale Strategie, Verhältnisse zu verändern, eignete sie sich nur sehr begrenzt und bedingt. Diese These sei anhand zweier Praxisfelder illustriert: am Kryptoprotestantismus in den österreichischen Erblanden und im Erzstift Salzburg während des 17. und 18. Jahrhunderts und am Vergleich des oben erörterten katholischen mit einem evangelischen Beispiel.

Der Konfessionalisierungsprozess des 16./17. Jahrhunderts war auch im kaiserlichen und reichskirchlichen katholischen Süden keineswegs durchschlagend erfolgreich gewesen.[63] Neben die „barocke, bildorientierte Kirchenlandschaft" mit ihren klerikalen Durchdringungsstrategien trat bleibend ein schriftorientiertes Laienchristentum, in Familien- und Nachbarschaftsnetzwerken informell gut organisiert und „gegenüber der Obrigkeit erstaunlich stabil".[64] Wie im Salzburgischen bestanden auch in Oberösterreich, in der Steiermark und in Kärnten „oberflächlich geeint erscheinende, innerlich aber gemischtkonfessionelle Gemeinden". In den evangelischen Gruppen gaben nicht Pfarrer, Bischöfe und Volksmissionare, sondern die Hausväter als „Organisationsachsen der protestantischen Gemeinden" den Ton an. Enge Beziehungen zu süddeutschen evangelischen Reichsstädten sorgten für fromme Lektüre eines quasi kanonischen Samples lutherischer Gesang- und Erbauungsbücher; aus den dort gedruckten und hereingeschmuggelten Postillen bezogen die Kryptolutheraner moralische Unterstützung. Die Funktionseliten der geistlichen Vorleser, Vorbeter und Vorsänger entstammten immer wieder den gleichen herausgehobenen Familien. Der Zusammenhalt wurde nicht nur durch Gebet und Liedgut, sondern auch durch Heiratskreise, Dienstbotengestellung und Lehrverträge abgesichert. Wirklich geheim waren diese oft seit der Reformationszeit pragmatisch geduldeten Gruppen nicht gewesen; auf den Dörfern lebte man meist sehr alltagstauglich mit den Katholiken zusammen. Versammlungen in den Häusern und der Besitz wie die gemeinsame Lektüre lutherischer Bücher wurde auf der Ortsebene meist geduldet, selbst in der Öffentlichkeit der Wirtshäuser.[65] Die gemischtkonfessionelle Lebenswirklichkeit wurde auch von der dem

62 Vgl. *Holzem*, Konfessionskampf und Kriegsnot.

63 Vgl. *Leeb/Pils/Winkelbauer* (Hrsg.), Staatsmacht und Seelenheil; *Luttenberger*, Katholische Reform und Konfessionalisierung, S. 35–85 und Dokumente; *Zeeden*, Salzburg; *Amon*, Innerösterreich; *Ziegler*, Nieder- und Oberösterreich.

64 *Scheutz*, Konfessionalisierung, S. 28 f. Die folgenden Zitate ebd. Vgl. *Schlachta*, Salzburger Kryptoprotestanten (Lit.); *Huber/Kastinger-Riley*, Vertreibung; *Walz*, Salzburger Emigranten.

65 Vgl. *Leeb*, Zwei Konfessionen.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Austrokatholizismus konformen Mehrheit in der Regel akzeptiert; Denunziationen waren selten. „Für die Katholiken scheint die Integration der Evangelischen in die dörfliche Gemeinschaft wichtiger gewesen zu sein als die religiöse Abweichung“, und bei relativ hoher wechselseitiger Durchlässigkeit gelang allen Gruppen eine camouflierende Teilnahme an den äußerlichen Gestaltwerdungen offizieller Kirchlichkeit.[66] Die meisten Kryptoprotestanten simulierten Untertänigkeit und nahmen auch an der katholischen Liturgie teil, solange gewisse Grenzen des für sie nicht Akzeptablen nicht überschritten wurden. Gleichzeitig brachten die saisonalen Wanderarbeiter unter ihnen aus Württemberg oder den Reichsstädten immer neue protestantische Schriften mit und erhielten ein Kommunikationsnetz zu evangelischen Territorien und Geistlichen aufrecht. Amtlich ‚sichtbar‘ wurden die Kryptoprotestanten immer dann, wenn ihnen durch scharf agierende Volksmissionare des Jesuitenordens, nach Visitationen oder Denunziationen eine erneute Bekehrungsinitiative aufgenötigt wurde, so schon in den 1680er Jahren unter dem Vorwand, ihr Verhalten habe das „Ansehen eines gefährlichen Auffstandes und Rebellion gewinnen wollen“.[67] Bereits damals hatten die Ausweisungen nicht nur in den Tälern, sondern auch bei den evangelischen Reichsständen für erhebliche Unruhe gesorgt, weil die Ausgewiesenen ihre Kinder nicht mitnehmen durften, gleichzeitig für deren katholische Erziehung aber ein erheblicher Teil des Erlöses aus dem Verkauf ihres Eigentums zurückbehalten wurde. Das *Corpus Evangelicorum* beklagte einen Bruch des Westfälischen Friedens.

Bis weit ins 18. Jahrhundert hinein blieben die Kryptoprotestanten ein Stachel im Fleisch. Alle Versuche, dieses uneindeutige Spiel der lokalen Gemeinschaften mit der Konfessionsgrenze durch Zwang und Belehrung, Repression und Mission aufzulösen, waren zum Scheitern verurteilt. Die Antwort der Protestanten war stets eine höhnische Verachtung der Missionare und Ortsgeistlichen, ein spöttisches Katz-und-Maus-Spiel der Tarnung und, wenn es zum Schwur kam, eine unerweichliche Leidensbereitschaft gewesen. Der Salzburger Erzbischof Leopold Anton von Firmian wandelte, weil er Aufstände fürchtete, mit dem Emigrationspatent vom 31. 10. 1731 eine ursprünglich geplante Seelsorgeinitiative in eine militärische Vertreibungsaktion um. Unter dem Schutz habsburgisch-kaiserlicher Truppen wurden die Evangelischen entwaffnet, dann zuerst die Uneingesessenen und nach einem zumeist wenig vorteilhaften Güterverkauf die Eingesessenen ausgewiesen. Ein Teil der Salzburger Protestanten folgte dem Einladungspatent Friedrich Wilhelms I. 1732 nach Preußen, die Mehrheit ging in die Niederlande oder in die Neue Welt. Der öffentliche Effekt war spektakulär: Arme Bergbauern, von einem reichen Erzbischof ausgewiesen, verließen um des Glaubens wil-

66 *Tropper*, Geheimprotestantismus in Kärnten, S. 152 und passim.
67 *Schlachta*, Salzburger Kryptoprotestanten, S. 68.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

len in kleinen Kolonnen die angestammte Heimat. In den habsburgischen Erblanden standen bis 1780 auf geheime häusliche Religionsübung, Abfall zum Protestantismus oder Anreiz dazu hohe Strafen: Entzug der Kindererziehung, Zwangsarbeit in den Bergwerken oder Zwangsrekrutierung zur Armee, Gefängnis oder Deportation in die dünn besiedelten Gebiete der habsburgisch-osmanischen Grenzgebiete im Banat und in Siebenbürgen. Ehen wurden auseinandergerissen, Kinder von ihren Eltern getrennt und hartnäckig Unbelehrbare in Konversionshäuser gesteckt.[68] Bis zum Beginn der Toleranzpolitik Josephs II. stand einer generellen Intoleranz mit strengen Restriktionsmaßnahmen eine regional strikt begrenzte Vielfalt konfessioneller Lebensräume in Randgebieten und Enklaven gegenüber.[69] „Die Geschichte des Geheimprotestantismus ist eine Geschichte der gescheiterten Konfessionalisierung, die Grenzen staatlich-kirchlicher Durchdringung werden hier deutlich aufgezeigt."[70]

In einer solchen Versuchanordnung lässt sich die Wirkung der antilutherischen Devianzsemantik nun besonders gut beobachten, und zwar als Grenze der sakralisierenden Verkirchlichung: Je mehr Druck auf die Protestanten ausgeübt wurde, umso offenkundiger wurde ihre hartnäckige Opposition. Je dominanter sich die *Pietas austriaca* auf die Ressourcen staatlicher Macht und kirchlicher Infrastrukturen stützte, umso mehr trieb sie eine konkurrierende Bekenntnisbewegung hervor, die sich darauf verließ, dass der Staat um 1750 nicht mehr die gleichen Machtmittel anwenden konnte wie um 1580, ohne öffentlich am Pranger zu stehen. Die Bekehrungsversuche der bis zu 37 Missionsstationen, besetzt mit weltlichen Religions-Distriktkommissaren und geistlichen Missionsdirektoren, konnten das Scheitern einer flächendeckenden frühneuzeitlichen Konfessionalisierung nicht mehr einholen, weil sich parallel von unten eine Identität und Lebensform evangelischer Hausgemeinschaften ausgebildet hatte.[71] Alle Versuche, den zähen Widerstand gegen jede ihnen aufgedrungene Belehrung und Bekehrung zu brechen, waren kontraproduktiv: Der Druck löste eine regelrechte Erweckung aus; die Hausgemeinschaften wollten sich der *Heichlerey* unter der *Menschlichen satzung* nicht mehr beugen und begannen ihren Glauben an die *heilige wahrhafftige Euangelische lehr* offen zu bekennen, wie es Gott selbst in seinem *Worth befolchen hat*.[72] Gleichzeitig nahmen die nachbarlichen Denunziationen zu,

---

68 Vgl. *Scheutz*, Die „fünfte Kolonne"; *Scheutz*, Geheimprotestantismus und Transmigration; *Leeb / Scheutz / Weikl* (Hrsg.), Geheimprotestantismus.

69 Vgl. *Beales*, Against the world, S. 170–177.

70 *Scheutz*, Geheimprotestantismus und Transmigration, S. 422.

71 *Scheutz*, Konfessionalisierung, S. 33–37, Zitat S. 33. Vgl. *Höfer*, Geheimprotestantismus in der Steiermark, S. 116–121; *Tropper*, Geheimprotestantismus, S. 141–154; *Hochmeir*, Geheimprotestantismus, S. 163–183; *Scheutz*, Tilgung; *Scheutz*, Seelenjäger.

72 *Schlachta*, Salzburger Kryptoprotestanten, S. 75. Vgl. *Scheutz*, Geheimprotestantismus und Transmigration, S. 400–406.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

teils selbst in der Beichte; die vernetzte Solidarität der Dorfgemeinschaften zerfiel. Und die Beamten, Pfarrer und Volksmissionare begannen schäbige Hausdurchsuchungen, in denen sie selbst in den Heustadeln das Unterste zuoberst kehrten, um ein Nürnberger Gesangbuch, ein *Paradies-Gärtlein* von Johann Arndt oder eine Spangenberg'sche Postille zu finden. Pfarrer predigten gehässig gegen Ketzer und forderten demonstrativ katholische Bräuche ein; Geheimprotestanten und ihre aggressiven Missionare radikalisierten sich gegenseitig: *er wolte in seinen glauben beständig verbleiben, wann auch 100 geistliche zu ihme kometen und verlanget nichts weniger als anderst bekehret zu werden.*[73] Pfarrer klagen in ihren Berichten über die Unbelehrbarkeit derer, die *sich zur Annahme des lutherischen Irrtums schon wirklich angegeben haben* und in deren Häusern *die lutherischen Haus-Postillen verlesen werden, wodurch auch andere zum lutherischen Irrtum boshaft verleitet würden.* Gerade auf Kontroverspredigten, die den Gegensatz weiter schürten, reagierten äußerlich angepasste Geheimprotestanten offen aggressiv: *Er soll sich so gar soweit vermessen haben, den Pfarrer wider das, so er in Glaubenssachen auf öffentlicher Kanzel vorgetragen ganz ungeschaut einer Unwahrheit zu bestrafen* und den Pfarrer als *du verlogener Pfaff* zu beschimpfen.[74] Je stärker die Ortsgeistlichen und Volksmissionare zu eben jenen Texten griffen, deren Semantik und Hermeneutik oben behandelt wurde, um so klarer trat die kontraproduktive Wirkung zu Tage: Sie förderte nicht nur deviantes Denken, sondern produzierte entsprechendes Verhalten:

Daher, so ein Pfarrer, habe er *dann jederzeit für notwendig erachtet, alle meine einfältigen Predigten u. Ermahnungen möglichst dahin zu richten, daß die wahre Lehre unseres kath*[olisch] *allein seligm*[achenden] *Gl*[aubens] *in ihre Herzen möge eingepflanzet u*[nd] *hingegen ihre luth*[erischen] *Gemüter ausgereutet werden.* […] *Dieser* modus praedicandi *will nun vielen aus m* [einen] *Pfarrkindern nicht gefallen; es verdrießt sie in die Seele hinein, daß der Luther u*[nd] *s*[eine] *Lehre verworfen werde.* […] *wann es über den Luther zuviel sollte treffen, werden sie anfangen höhnisch zu lachen* […].[75]

Das Beispiel des Kryptoprotestantismus, das die intensiven jüngeren Forschungen einer Wiener Gruppe von Forscherinnen und Forschern aufgereift, macht obige These wahrscheinlicher: Verhaltensänderungen bewirkte Devianzproduktion eher in Richtung Konfliktverschärfung, obwohl sie auf Bekehrung aus zu sein vorgab. Und Binnenkohäsion förderte sie nur, wo diese als konfessioneller Gemeinsinn bereits vorwaltete; ein Medium ihrer Erzeugung war sie nicht. Für Pfarrer war sie ein frustrierendes Geschäft.

---

73 Aussage des verhörten Protestanten Adam Lauthar (1752); *Scheutz*, Geheimprotestantismus und Transmigration, S. 411.

74 Chronik der Pfarrei St. Marienkirchen an der Polsenz (1698); vgl. *Hochmeir*, Geheimprotestantismus, S. 172.

75 Chronik der Pfarrei St. Marienkirchen an der Polsenz (1698); vgl. vgl. *Hochmeir*, Geheimprotestantismus, S. 181.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Ganz ähnliche Ergebnisse erzeugt die Gegenprobe antikatholischer Kontroversistik im Luthertum. Vergleicht man in einer zweiten Versuchsanordnung die Lutherpolemik der Katholischen mit der Jesuitenpolemik der Lutheraner, die Thomas Kaufmann einer sehr ausführlichen Analyse unterzogen hat, ergeben sich für den hiesigen Kontext wichtige Befunde: Kaufmann analysiert Antijesuitismus als „Seismographen der rechtlichen, politischen und mentalen Stabilität in der Zeit zwischen dem Augsburger Religionsfrieden und dem Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges".[76] Jesuiten wurden in dieser Publizistik „primär nicht mehr als theologisch zu bekämpfende religiöse, sondern als politische Herausforderung begriffen"[77]; für die Haltung der evangelischen Kommunikationsgemeinschaften legt er „wachsende Zweifel an der faktischen Tragfähigkeit des Religionsfriedens und einen Verlust an Alternativen zum militärischen Konflikt" frei.[78] Das signalisiert eine erste zentrale Unterscheidung: Die Devianzproduktion der Katholiken scheint getragen von Empörung, die der Lutheraner, jedenfalls in dieser Phase des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts, von Angst: „Die […] Jesuitenangst weist gewisse Parallelen zur Juden- und zur Hexenfurcht […] auf, dürfte ähnlichen sozialpsychologischen Mechanismen entsprungen sein und […] spiegelte ein konfessionskulturelles Grundempfinden besonderen Bedrohtseins, […] ja akuter Existenzgefährdung."[79]

Die Differenzkonstruktion qua Geschichte spiegelte diesen mentalen Unterschied und verstärkte ihn gleichzeitig. Katholiken benutzten Geschichte, um Gewissheit herzustellen, was als interner Dialog auch durchaus schlüssig funktionierte. Das gipfelte immer in jener biblisch-historischen Erweisüberblendung, deren Methode oben beschrieben wurde: Die Geschichte diente als Authentizitätsausweis der Petrusweissagung Mt 16,18: Diesen Fels, auf den die Kirche gebaut wird, werden selbst die Pforten der Hölle nicht überwinden. Für die Lutheraner hingegen stand diese Kontinuitätssuggestion nicht zur Verfügung. Auch sie operierten ausführlich mit Geschichte, aber sie mussten sie völlig anders konstruieren. An den langgliedrigen katholischen Kontinuitätsbehauptungen konnten sie nur mit zwei Argumentations-Skalpellen herumoperieren: einerseits mit der These, eine kleine *ecclesiola* der wahren Christen habe das Desaster der Papstwerdung des Antichristen quasi im Untergrund stets überlebt. Das funktionierte theologisch wie soziologisch relativ schlecht, wenn man die eigentliche Kirche sein wollte und wenn man das pragmatisch in volkskirchlich strukturierte Kirchenordnungen zu übersetzen unternahm. Zweitens versuchte man die von vornherein defensive Strategie, die Kontinuitätsreklamationen der Katholiken durch

76 *Kaufmann*, Anti-Jesuitenpublizistik, S. 206.
77 Ebd., S. 206.
78 Ebd.
79 Ebd., S. 209.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Gegenbeispiele der Korruption zu unterlaufen. Das aber bedeutete stets: Für das Verhältnis von Wahrheit und Geschichte war der Protestantismus in der Defensive und kam aus ihr auch nicht heraus.

Deswegen entstand im Protestantismus die Tendenz, der Reflexion auf Geschichte zwei neue Schwerpunkte zu geben: erstens den der Zeitgeschichte. Kaufmann schildert überzeugend das Selbstbild der Lutheraner zwischen 1600 und 1617, im Reformationsjahrhundert der antichristlichen Papstkirche einen tödlichen Stoß versetzt zu haben, von dem sie sich nicht mehr erholen werde. Allein die Tatsache, dass die Reformation gegen die Übermacht ihrer Feinde überhaupt noch Bestand hatte, galt als Ausweis ihrer Wahrheit. Darum wurden auch die Jesuiten vorwiegend zeitgeschichtlich interpretiert: als neue Ausgeburt des päpstlichen Antichristen, den letzthinnigen Sieg des wahren Evangeliums zu verhindern, ja als eine den Calvinisten vergleichbare neue Sekte, die im Augsburger Friedensschluss nicht einbegriffen sei. Der zweite Schwerpunkt der Geschichtsspekulation begann sich zunehmend auf die Zukunft zu richten und Apokalyptik zu werden – ein Phänomen, das sich im Katholizismus praktisch nirgends beobachten ließ.[80] Auch hier wurden sie in das Neuheitsargument der Katholischen apologetisch hineingezwungen, als „trotzig-triumphalistische Selbstbehauptung eines Kirchentums, das in der Gewißheit der Nähe des Jüngsten Tages und des Falles des Antichristen in die Geschichte eingetreten war" – die Neuheitsbehauptung des katholizisschen Gegners wird also notgedrungen aufgenommen, aber gleichzeitig heilsgeschichtlich integriert, indem man „aufgrund der unverkennbaren Revitalisierung der von den Jesuiten stabilisierten Papstkirche im Faktum seines 100jährigen Fortbestandes einen ‚Beweis' für die Wahrheit seiner Sache zu finden suchte".[81] Es war der historische Shortcut, wenn man so will, der beides begründete: die Politisierung der Differenzproduktion wie die Apokalyptik, in der ein Gottesgericht das Bedrängende der historischen Erfahrung umkehren sollte. Apokalyptik war schon zur Entstehungszeit der Bibel das literarische Genre göttlicher In-Recht-Setzung gegen die Verfolger.[82]

Auf dieser Ebene des Diskursvergleichs ergeben sich also erhebliche Differenzen, wenn man über die Strategien der Konfessionen nachdenkt, das Verhältnis von Wahrheit und Geschichte zu konstruieren. Beide Tendenzen, die evangelische wie die katholische, haben die historische Reflexion enorm dynamisiert. Freilich haben sich – von unserem Standpunkt später Beobachter her – weder die katholische Kontinuitätsbehauptung noch die protestantische Untergangsphantasie als tragfähig erwiesen. Manchmal muss man zu den Ähnlichkeiten greifen, um die gemeinsamen Grenzen zu erkennen: Wo Luther über die katholischen *Sawtheologen* schimpfte, war für einen Bellar-

80 Vgl. *Holzem*, Zeitenwende.

81 *Kaufmann*, Anti-Jesuitenpublizistik, S. 219.

82 Vgl. *Nicklas*, Der Krieg und die Apokalypse.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

min eben der *Irrdisch/vnd Viehische Luther* eine *vermaledeyte Saw* und ein *vnzuechtiger Loderbub*. Was wir zu sehen bekommen, sind keine Gesichter, sondern Rollen. Besetzt wurden diese Rollen mit jenen Eigensinnigen und Gottlosen, die aus der Polemik heraus das dauerhafte Zerrbild der jeweiligen konfessionskirchlichen ‚Eigengeschichte' stifteten.[83]

Unedierte Quellen

Bellarmin, Robert: Postill Oder Außlegungh mehrentheyls Episteln vnd Euangelien/ so auff Son- vnd Feyertagen in der Christlichen Catholischen Kirchen geprediget werden. Neben andern dieser Zeit sehr nützlichen Predigen/ von den vier letzten dingen des Menschen/ vom Creutz vnd Trübsal/ von rechten Kennzeichen des wahren Catholischen Glaubens: Item/ Super Missus est, vnd vber den Neuntzigsten Psalmen Dauids. Alle für etlichen Jahren gehalten zu Löuen/ von dem Hochwürdigsten Herrn/ Herrn […] der H. Römischen Kirchen Cardinaln/ etc. Jetzo Gott dem Allmächtigen zu Ehren/ seiner Kirchen zu Nutz/ Teutscher Nation/ vnd allen Pfarherrn zum besten/ durch den Ehrw. M. Philippum Kissing Bingensem Sacellanum zu Vrsel/ auß dem Latein ins Teutsch versetzt/ vnd in Druck außgeben. Gedruckt zu Cölln/ durch Ioannem Crithium […] Im Jahr M.DC.XVI. [Köln 1616; mehrere weitere Auflagen bis 1650].

Besse, Pierre de: Postilla, oder Außlegung der Euangelien so durchs gantze Jahr auf alle Sonn- vnd Feyertag in der Christlichen Catholischen Kirchen gelesen/ gesungen und geprediget werden. R. D. Petri Bessei, SS. Theol. Doctoris, vnd Regis Christ. Galliæ, & cæt. Oratoris. Gott dem Allmächtigen zu Lob/ vnd seiner Kirchen zu Nutz: Verteutscht vnd in diese Form gestellt Durch Matthæum Tympium Theol. Getruckt zu Mayntz/ bey Balthasar Leypen In Verlegung Petri Henningii. Anno Domini 1615 [Mainz 1615].

Högner, Wolfgang: Christ Catholische Prödig: Darinnen auß heiliger Schrifft/ vnd den Orthodoxischen Vätteren der Kirchen gründlich erwisen wirdt/ das der Catholische Römische Glaub der rechte/ wahre/ seeligmachende/ der Lutherische dargögen der vnrechte seye. Gehalten den 28. Februarij/ Anno 1627. Alß Tobias vnd David Rhem Gebrüder/ vnd Patritij Augustani von der Lutherischen zu der Catholischen seeligmachenden Religion getrötten. Durch Fratrem […], Ordinis Minorum:Regularis Obseruantiae, dieser Zeit Guardianum in Augspurg. Gedruckt zu Ingolstatt/ Bey gregorio Hänlin. Im Jahr. 1627.

Scherer, Georg: R. P. Georgii Schereri Societatis Iesu Theologi. Postill Oder Außlegung der Sontäglichen Euangelien durch das gantze Jahr. Widerumb vom Auctore selbs/ mit vilen newen Predigen gemehret vnd sonst in vil weg corrigiert, gebessert/ Vnnd zum viertenmal in Truck verfertigt. Sampt zweyen nutzlichen Indicibus, dem Catholischen leser zu Nutz vnd gutem. […] Getruckt zu München, durch Nicolaum Henricum M.DC.XI. [München 1611; zahlreiche Nachdrucke bis 1650].

[83] Vgl. dazu die Einleitung von Eric Piltz und Gerd Schwerhoff in diesem Band.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Edierte Quellen

Arend, Sabine (Hrsg.): Baden Württemberg, Bd. 2 (Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, 16), Tübingen 2004.

Luttenberger, Albrecht P.: Katholische Reform und Konfessionalisierung (Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe. Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte der Neuzeit, 17), Darmstadt 2006.

Literatur

Amon, Karl, Innerösterreich, in: Schindling/Ziegler (Hrsg.): Der Südosten, S. 102–116.

Beales, Derek: Joseph II., Bd. 2: Against the world, 1780–1790, Cambridge 2009.

Bezzel, Ernst: Frei zum Eingeständnis. Geschichte und Praxis der evangelischen Einzelbeichte (Calwer theologische Monographien, Reihe C, Praktische Theologie und Missionswissenschaft, 10), Stuttgart 1982.

Bödecker, Hans-Erich/*Chaix*, Gerald/*Veit*, Patrice (Hrsg.): Der Umgang mit dem religiösen Buch. Studien zur Geschichte des religiösen Buches in Deutschland und Frankreich in der frühen Neuzeit (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 101), Göttingen 1991.

Brecht, Martin: Das Aufkommen der neuen Frömmigkeitsbewegung in Deutschland, in: Geschichte des Pietismus, Bd. 1: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert, hrsg. v. dems., Göttingen 1993, S. 113–203.

– Lutherische Kirchenzucht bis in die Anfänge des 17. Jahrhunderts im Spannungsfeld von Pfarramt und Gesellschaft, in: Rublack (Hrsg.): Lutherische Konfessionalisierung, S. 400–423.

– Martin Luther, Bd. 2: Ordnung und Abgrenzung der Reformation (1521–1532), Stuttgart 1986.

Breuer, Dieter: „Zur ersprießlichen Zeit=Vertreibung und gewünschten Seelen=Hayl". Zur Bedeutung der barocken Predigtliteratur, in: Archiv für schlesische Kirchengeschichte 44 (1986), S. 115–132.

– Art. „Albertinus, Aegidius", in: LThK 1, 3. Aufl. Freiburg i.Br. 1993 (ND 2006), S. 336.

Burkhardt, Johannes: Das Reformationsjahrhundert. Deutsche Geschichte zwischen Medienrevolution und Institutionenbildung 1517–1617, Stuttgart 2002.

Dassmann, Ernst: Kirchengeschichte, Bd. II/1: Konstantinische Wende und spätantike Reichskirche (Kohlhammer Studienbücher Theologie, 11,1), Stuttgart 1996.

Dietrich, Thomas: Art. Bellarmin, Robert Franz Romulus, in: LThK 2, 3. Aufl. Freiburg i.Br. 1994 (ND 2006), S. 189–191.

Dingel, Irene: Concordia controversa. Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 63), Gütersloh 1996.

Ehmer, Hermann: Württemberg, in: Die Territorien des Reichs im Zeitalter von Reformation und Konfessionalisierung, Bd. 5: Der Südwesten (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 53), Münster 1993, S. 169–192.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Eybl, Franz M.: Abrahahm a Sancta Clara. Vom Prediger zum Schriftsteller (Frühe Neuzeit, 6), Tübingen 1992.

– Die gedruckte katholische Barockpredigt zwischen Folklore und Literatur. Eine Standortbestimmung, in: Bödecker/Chaix/Veit (Hrsg.): Buch, S. 221–241.

– Gebrauchsfunktionen barocker Predigtliteratur. Studien zur katholischen Predigtsammlung am Beispiel lateinischer und deutscher Übersetzungen des Pierre des Besse (Wiener Arbeiten zur deutschen Literatur, 10) Wien 1982.

François, Etienne: Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648–1806 (Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg, 33), Sigmaringen 1991.

Frieß, Peer/*Kießling*, Rolf (Hrsg.): Konfessionalisierung und Region (Forum Suevicum, 3), Konstanz 1999.

Galeota, Gustavo: Art. Bellarmini, Roberto", in: TRE 5, Berlin/New York 1980 (ND 1993), S. 525–531.

Ganzer, Klaus: Das Konzil von Trient und die theologische Dimension der katholischen Konfessionalisierung, in: Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposion der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 135), hrsg. v. Wolfgang Reinhard/Heinz Schilling, Münster 1995, S. 50–69.

Greyerz, Kaspar von (Hrsg.): Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 201) Gütersloh 2003.

Haag, Norbert: Predigt und Gesellschaft. Die lutherische Orthodoxie in Ulm 1640–1740 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 145), Mainz 1992.

Hamm, Berndt: Wie innnovativ war die Reformation?, in: ZHF 27 (2000), S. 481–497 (ND in: Holzem (Hrsg.): Normieren, S. 141–155).

Herbers, Klaus: Geschichte des Papsttums im Mittelalter, Darmstadt 2012.

Herzog, Urs: Geistliche Wohlredenheit. Die katholische Barockpredigt, München 1991.

Hochmeir, Andreas: Geheimprotestantismus im Land ob der Enns, in: Leeb/Scheutz/Weikl (Hrsg.): Geheimprotestantismus, S. 155–183.

Höfer, Rudolf K.: Geheimprotestantismus in der Steiermark, in: Leeb/Scheutz/Weikl (Hrsg.): Geheimprotestantismus, S. 93–121.

Holtz, Sabine: Theologie und Alltag. Lehre und Leben in den Predigten der Tübinger Theologen 1550–1750 (Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe, Bd. 3), Tübingen 1993.

Holzem, Andreas (Hrsg.): Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens (Krieg in der Geschichte, 50), Paderborn u. a. 2009.

– (Hrsg.): Normieren – Tradieren – Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion, Darmstadt 2004.

– /*Kaufmann*, Thomas: „Konfessionalisierung" und „konfessionelle Kulturen". Der Prozess der Bekenntnisbildung, in: Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. 2: Vom Hochmittelalter bis zur Frühen Neuzeit, hrsg. v. Andreas Holzem/Raymund Kottje, Darmstadt 2008, S. 337–340.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

– Barockscholastik in der Predigt: Kriegsethik, Sündenschuld und der Kampf gegen Trübsal und Verzweiflung, in: ders. (Hrsg.): Krieg und Christentum, S. 553–595.

– Der „katholische Augenaufschlag beim Frauenzimmer" (Friedrich Nicolai) – oder: Kann man eine Erfolgsgeschichte der „Konfessionalisierung" schreiben? in: Das Konfessionalisierungsparadigma – Leistungen, Probleme, Grenzen, hrsg. v. Thomas Brockmann/Dieter J. Weiß, Münster 2013, S. 127–164.

– Die Wissensgesellschaft der Vormoderne. Die Transfer- und Transformationsdynamik des „religiösen Wissens", in: Die Aktualität der Vormoderne. Epochenentwürfe zwischen Alterität und Kontinuität (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik, 23), hrsg. v. Klaus Ridder/Steffen Patzold, Berlin 2013, S. 233–265.

– Geistliche im Krieg und die Normen des Kriegsverstehens. Ein religionsgeschichtliches Modell zu Ritual, Ethik und Trost zwischen militärischer Kulttradition und christlicher Friedenspflicht, in: Geistliche im Krieg, hrsg. v. Franz Brendle/Anton Schindling, Münster 2009, S. 41–85.

– Gott und Gewalt. Kriegslehren des Christentums und die Typologie des „Religionskrieges", in: Formen des Krieges. Von der Antike bis zur Gegenwart (Krieg in der Geschichte, 37), hrsg. v. Dietrich Beyrau/Michael Hochgeschwender/Dieter Langewiesche, Paderborn u. a. 2007, S. 371–413.

– Konfessionskampf und Kriegsnot. Religion und Krieg in Ravensburg 1618–1648, in: Hahn und Kreuz. 450 Jahre Parität in Ravensburg (Historische Stadt Ravensburg, 4), hrsg. v. Andreas Schmauder, Konstanz 2005, S. 41–74.

– Raum – Bildwerk – Predigt. Konfessionalisierung der Wallfahrt in St. Luzen in Hechingen-Stein, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 30 (2011), S. 105–131.

– Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570–1800 (Forschungen zur Regionalgeschichte, 33), Paderborn u. a. 2000.

– Zeit – Zeitenwende – Endzeit? Anfangsbeobachtungen zum deutschen katholischen Schrifttum um 1700, in: Jahrhundertwenden. Endzeit- und Zukunftsvorstellungen vom 15. bis zum 20. Jahrhundert (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 155), hrsg. v. Manfred Jakubowski-Tiessen u. a., Göttingen 1999, S. 213–232.

Huber, Ulrike/*Kastinger-Riley*, Helene M.: Die Vertreibung der protestantischen Unangesessenen aus dem Erzbistum Salzburg im Winter 1731/32. Unter besonderer Berücksichtigung des zweiten Transportes von Salzburger Protestanten nach Amerika, in: Salzburg Archiv 28 (2002), S. 129–160.

Intorp, Leonhard: Westfälische Barockpredigten in volkskundlicher Sicht (Schriften der Volkskundlichen Kommission des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe, 14), Münster 1964.

Irtenkauf, Wolfgang: Die Kirchen Pfarrkirche St. Michael und Marien- bzw. Annakapelle Zwiefaltendorf. Stadt Riedlingen, Landkreis Biberach, Diözese Rottenburg-Stuttgart, Zwiefaltendorf 1991.

Jussen, Bernhard/*Koslowsky*, Craig: ‚Kulturelle Reformation' und der Blick auf die Sinnformationen, in: Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 145), hrsg. v. dens., Göttingen 1999, S. 13–28.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Kaufmann, Thomas: Geschichte der Reformation, Frankfurt a. M./Leipzig 2009.

– Lutherische Konfessionskultur in Deutschland – eine historiographische Standortbestimmung, in: ders., Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts (Spätmittelalter und Reformation, NR, 29), Tübingen 2006, S. 3–28.

– Protestantische Bekenntnisbildungen, in: Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. 2: Vom Hochmittelalter bis zur Frühen Neuzeit, hrsg. v. dems. u. a., Darmstadt 2008.

– Protestantische, vornehmlich lutherische Anti-Jesuitenpublizistik zwischen 1556 und 1618, in: ders., Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts (Spätmittelalter und Reformation, NR, 29), Tübingen 2006, S. 205–299.

Kohl, Wilhelm: Das Domstift St. Paulus zu Münster, Bd. 3 (Germania Sacra, 17,3), Berlin 1989.

Kolb, Robert: Die Konkordienformel. Eine Einführung in ihre Geschichte und Theologie, Göttingen 2011.

Leeb, Rudolf: Zwei Konfessionen in einem Tal. Vom Zusammenleben der Konfessionen im Alpenraum in der Zeit des „Geheimprotestantismus" und zum Verständnis der Konfessionalisierung, in: Impulse für eine religiöse Alltagsgeschichte des Donau-Alpen-Adria-Raumes, hrsg. v. Rupert Klieber/Hermann Hold, Wien u. a. 2005, S. 129–150.

Leeb, Rudolf/*Pils*, Susanne Claudine/*Winkelbauer*, Thomas (Hrsg.): Staatsmacht und Seelenheil. Gegenreformation und Geheimprotestantismus in der Habsburgermonarchie (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, 47), Wien/München 2007.

Leeb, Rudolf/*Scheutz*, Martin/*Weikl*, Dietmar (Hrsg.): Geheimprotestantismus und evangelische Kirchen in der Habsburgermonarchie und im Erzstift Salzburg (17./18. Jahrhundert) (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, 51), Wien 2009.

Leppin, Volker: Martin Luther, Darmstadt 2006.

Lill, Rudolf: Die Macht der Päpste, Kevelaer 2006.

Lohse, Bernhard: Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995.

Moser-Rath, Elfriede: Dem Kirchenvolk die Leviten gelesen. Alltag im Spiegel süddeutscher Barockpredigten, Stuttgart 1991.

Nicklas, Tobias: Der Krieg und die Apokalypse: Gedanken zu Offb 19,11-21, in: Holzem (Hrsg.): Krieg und Christentum, S. 150–165.

Parmentier, Martien: Art. Vinzenz von Lérins, in: TRE 35, Berlin/New York 2003, S. 109–111.

Pesch, Otto Hermann: Hinführung zu Luther, 2. Aufl. Mainz 1983.

Roeck, Berndt: Als wollt die Welt schier brechen. Eine Stadt im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges, München 1991.

Rublack, Hans-Christoph: Lutherische Beichte und Sozialdisziplinierung, in: ARG 84 (1993), S. 127–155.

– Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland. Wissenschaftliches Symposion des Vereins für Reformationsgeschichte 1988 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 197), Gütersloh 1992.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Sabean, David: Das zweischneidige Schwert. Herrschaft und Widerspruch im Württemberg der frühen Neuzeit, Frankfurt a. M. 1990.

Schatz, Klaus: Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte, Paderborn u. a. 1997.

– Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart, Würzburg 1990.

Scheutz, Martin: Die „fünfte Kolonne". Geheimprotestanten im 18. Jahrhundert in der Habsburgermonarchie und deren Inhaftierung in Konversionshäusern (1752–1775), in: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 114 (2006), S. 329–380.

– Die lutherische bauren machen es endlich so derb, daß es nicht ärger seyn kunte. Geheimprotestantismus und Transmigration im Schatten der Benediktiner von Lambach um die Mitte des 18. Jahrhunderts, in: Stift Lambach in der Frühen Neuzeit. Frömmigkeit, Wissenschaft, Kunst und Verwaltung am Fluss, hrsg. v. Klaus Landa/Christoph Stöttinger/Jakob Wührer, Linz 2012, S. 391–427.

– Eine fast vollständige Tilgung des Protestantismus und ein handfester Neubeginn. (Geheim-)Protestantismus in Niederösterreich im 17. und 18. Jahrhundert, in: Geheimprotestantismus, hrsg. v. Leeb/ders./Weikl, S. 185–207.

– Konfessionalisierung von unten und oben sowie der administrative Umgang mit Geheimprotestantismus in den österreichischen Erbländern, in: Geheimprotestantismus, hrsg. v. Leeb/ders./Weikl, S. 25–39.

– Seelenjäger und „umgekehrte Wallfahrten". Volksmissionen und Missionare als Druckmittel gegenüber Geheimprotestanten – eine universelle und eine regionale Geschichte, in: Geheimprotestantismus, hrsg. v. Leeb/ders./Weikl, S. 395–429.

Schilling, Heinz (Hrsg.): Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa. Mit einer Auswahlbibliographie (ZHF Beiheft, 16), Berlin 1994.

– Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs, München 2012.

Schindling, Anton: Konfessionalisierung und Grenzen der Konfessionalisierbarkeit, in: Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, Bd. 7: Bilanz – Forschungsperspektiven – Register (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 57), hrsg. v. dems./Walter Ziegler, Münster 1997, S. 9–44.

– /*Ziegler*, Walter (Hrsg.): Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, Bd. 1: Der Südosten (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 49), Münster 1999.

Schlachta, Astrid von: Die Emigration der Salzburger Kryptoprotestanten, in: Leeb/Scheutz/Weikl (Hrsg:) Geheimprotestantismus, S. 63–92.

Schlögl, Rudolf: Differenzierung und Integration: Konfessionalisierung als gesellschaftlicher Fundamentalprozeß? Das Beispiel Vorderösterreich, in: ARG 91 (2000), S. 238–284.

Schmidt, Heinrich Richard: Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit (Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte, 41), Stuttgart u. a. 1995.

– Gemeinde und Sittenzucht im protestantischen Europa der Frühen Neuzeit, in: Theorien kommunaler Ordnung in Europa (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien, 36), hrsg. v. Peter Blickle, München 1996, S. 181–214.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

– Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert (EDG, 12), München 1992.

– Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung, in: HZ 265 (1997), S. 639–682.

Schneyer, Johann Baptist: Geschichte der katholischen Predigt, Freiburg 1969.

Schreiner, Klaus: „Die wahrheit wirt uns menschen verkündt durch Gottes Wort mündlich und schriftlich." Debatten über das geschriebene und ungeschriebene Wort Gottes in volkssprachlichen deutschen Theologien der frühen Neuzeit, in: Holzem (Hrsg.): Normieren, S. 177–223.

Schwerhoff, Gerd: Blasphemare, dehonestare et maledicere Deum. Über die Verletzung der göttlichen Ehre im Spätmittelalter, in: Verletzte Ehre. Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit (Norm und Struktur, 5), hrsg. v. Klaus Schreiner/ders., Köln u. a. 1995, S. 252–278.

– Gottlosigkeit und Eigensinn. Religiöse Devianz in der Frühen Neuzeit, in: Transzendenz und Gemeinsinn. Themen und Perspektiven des Dresdner SFB 804, hrsg. v. Hans Vorländer, Dresden 2010, S. 58–63.

Sommer, Wolfgang: Johann Arndt im Amt des Generalsuperintendenten in Braunschweig-Lüneburg, in: Rublack (Hrsg.): Lutherische Konfessionalisierung, S. 299–311.

Stockmann, Peter: Art. Besse, Pierre de, in: LThK 11, 3. Aufl. Freiburg i. Br. 2001 (ND 2006), S. 24.

Tomkowiak, Ingrid: Geplagte Priester, verwilderte Gemeinden: Aspekte der Popularität von Bauernpredigten, in: Bödecker/Chaix/Veit (Hrsg.): Buch, S. 194–220.

Tropper, Christine: Geheimprotestantismus in Kärnten, in: Geheimprotestantismus, hrsg. v. Leeb/Scheutz./Weikl, S. 123–154.

Walz, Rainer: Die Ansiedlung der Salzburger Emigranten in Ostpreußen, in: Probleme der Migration und Integration im Preußenland vom Mittelalter bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts (Tagungsberichte der Historischen Kommission für Ost- und Westpreußische Landesforschung, 21), hrsg. v. Klaus Militzer, Marburg 2005, S. 105–140.

Welzig, Werner (Hrsg.): Predigt und soziale Wirklichkeit. Beiträge zur Erforschung der Predigtliteratur (Daphnis, 10/1), Amsterdam 1981.

– (Hrsg.): Katalog gedruckter deutschsprachiger Predigtsammlungen, 2 Bde., Wien 1984/1987.

Willoweit, Dietmar: Verweigerte Toleranz und geheiligte Kriegführung, in: Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien, 78), hrsg. v. Klaus Schreiner, München 2008, S. 251–266.

Zeeden, Ernst Walter: Salzburg, in: Schindling/Ziegler (Hrsg.): Der Südosten, S. 72–85.

Ziegler, Walter: Nieder- und Oberösterreich, in: Schindling/ders. (Hrsg.): Der Südosten, S. 118–133.

Zinnhobler, Rudolf: Art. Scherer, Georg, in: LThK 9, 3. Aufl., Freiburg i.Br. 2000 (ND 2006), S. 131.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Legende / Lügende. Die protestantische Polemik gegen die katholische Legende und Luthers *Lügend von St. Johanne Chrysostomo*

Von *Marina Münkler*

I. Einleitung: Diffamierung und wechselseitiges Labeling in der Reformation

Mit dem Beginn der Reformation wurde das 16. Jahrhundert zur Hochzeit des aggressiven Labelings von Devianz.[1] Das lag in erster Linie daran, dass das Labeling kein einseitiges war, mit dem bestimmte Individuen oder Gruppen als deviant markiert, ausgegrenzt, unter Strafandrohung gestellt und schließlich abgeurteilt wurden, sondern ein wechselseitiges, das sowohl von den sich auf das Evangelium berufenden Protestanten als auch von den auf die Tradition der Kirche und deren unbedingte Geltung verweisenden Altgläubigen eingesetzt wurde. Der Erfolg der Reformation in Deutschland verhinderte, dass geistliche und weltliche Obrigkeit an einem Strang zogen und mit deren Anhängern kurzen Prozess machten.

Luther, der zunächst für eine Reform der Kirche auf der Grundlage des Evangeliums plädierte, sah sich schon früh aggressiven Angriffen ausgesetzt und reagierte darauf mit einer Verschärfung seiner eigenen Position, und zwar sowohl in der Sache als auch in der Form der Auseinandersetzung. Um öffentliche Wirksamkeit zu entfalten, musste Luther publizieren, und je stärker er sich von der katholischen Kirche löste, umso mehr musste er versuchen, den Kampf um die religiöse Semantik zu dominieren. Deshalb publizierte er seine Invektiven gegen die Kirche nicht vorwiegend in lateinischer, sondern in deutscher Sprache.[2] Luther verließ damit die Tradition des humanistischen Disputs, dessen zum Teil durchaus hart geführ-

[1] Vgl. dazu in diesem Band auch den Beitrag von Andreas *Holzem*, „Wie falsch Luthers vnnd seines anhangs Meynung sei…". Devianzproduktion in der katholischen Predigt über Martin Luther.

[2] So hatte Luther etwa seine bedeutende Frühschrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen" von 1520 zunächst lateinisch abgefasst, publiziert wurde sie jedoch zuerst in deutscher Sprache zusammen mit einem Sendschreiben an Papst Leo X. Vgl. *Hamm*, Der frühe Luther, S. 183–199, bes. 187. Zum Wechsel in die deutsche Sprache vgl. auch *Bremer*, Religionsstreitigkeiten.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ten Auseinandersetzungen in lateinischer Sprache stattfanden. Der von ihm vollzogene Wechsel in die deutsche Sprache zielte dagegen auf ein sehr viel größeres Publikum.[3] Dabei nutzte er seine Fähigkeiten als Prediger, auf das Gemeindevolk einzuwirken, und griff in seiner Polemik gegen die Altgläubigen geschickt bestehende Vorbehalte und Aggressionen gegen die Kirche auf.

Den Altgläubigen fiel es nicht leicht, auf Luthers publizistische Offensive zu reagieren.[4] Die üblichen Instrumente von Bannandrohungsbulle, Bann nach der Verweigerung des Widerrufs und nachfolgender Verhängung der Reichsacht waren bekanntlich zwar eingesetzt worden, hatten jedoch versagt, weil Luther unter dem Schutz des ernestinischen Kurfürsten von Sachsen und anderer Vertreter der weltlichen Obrigkeit stand, und so musste die Auseinandersetzung auf dem Feld der religiösen Semantik geführt werden. Das Ringen um den rechten Glauben wie die Stabilisierung der je eigenen Anhängerschaft wurde nicht zuletzt darin ausgetragen, dass man die gegnerische Seite als deviante Gotteslästerer und „Teufelsbündner" oder „Ausgeburten" des Teufels stigmatisierte und auf diese Weise von beiden Seiten wirksam verhinderte, dass ein Kompromiss möglich wurde. Luther wurde in der anti-protestantischen Polemik mit zahllosen Schimpfwörtern belegt und als deviant stigmatisiert.[5] Schon im Wormser Edikt vom 8. Mai 1521 wurde er als *der böse veinde in gestalt eines menschen mit angenomer münchskutten*[6] diffamiert. Für die katholische Seite war er ein *Gotteslästerer*, *Ertzketzer*, *Wechselbalg* und *menschenfressendes Monster*.[7] So bezeichnete Johannes Cochlaeus ihn in seinem polemischen Traktat *Adversus Cucullatum Minotaurum Wittembergensem* als *minotaurus cucullatus*.[8] Luther und seine Anhänger entfalteten dagegen sehr rasch eine Propaganda in zahlreichen anti-katholischen Schriften, die den Papst als Teufel und Antichrist[9], den Heiligen Stuhl als *Romisch geytz und raubstul* und die katholische Seite insgesamt als „Hurenböcke", „Teufelsbündner" etc. diffamierte.[10]

---

3 Zum Zusammenhang zwischen dem Erfolg der reformatorischen Ideen und der Medienrevolution des Buchdrucks vgl. *Hamm*, Die Reformation als Medienereignis; *Edwards*, Printing, Propaganda and Martin Luther; *Moeller*, Das Berühmtwerden Luthers.

4 Vgl. *Hamm*, Die Reformation als Medienereignis, bes. S. 146 f.; *Bremer*, Religionsstreitigkeiten, S. 22–61.

5 Zur katholischen Polemik gegen Luther vgl. *Burschel*, Das Monster; *Herte*, Das katholische Lutherbild; siehe daneben auch den Beitrag von Andreas Holzem in diesem Band.

6 Deutsche Reichstagsakten, S. 648.

7 Vgl. *Brückner/Gruppe*, Luther als Gestalt der Sage, S. 280–294.

8 Vgl. *Cochlaeus*, Adversus Cucullatum Minotaurum Wittembergensem; zu Cochlaeus und seinen Lutherkommentaren vgl. *Bremer*, Der Kommentar; *ders.*, Im Spannungsfeld.

9 Zu Luthers Antichrist-Polemik vgl. *Richardsen-Friedrich*, Antichrist-Polemik; siehe auch *Schwarz*, Die Wahrheit der Geschichte, S. 170–178.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

II. Einige methodische Überlegungen zur Devianzproduktion im 16. Jahrhundert

Als kriminologische und soziologische Konzepte haben Theorien abweichenden Verhaltens, die mit dem Begriff der Devianz operieren, zunächst eine Untersuchungsperspektive für Gegenwartsgesellschaften begründet, mittels derer seit den 1950er Jahren der Blick darauf geöffnet worden ist, dass abweichendes Verhalten und kriminelle Handlungen nur dann als solche begriffen werden können, wenn Normverstöße auf einer durch gesellschaftliche Normen oder das Recht definierten Ebene verortet werden.[11] Devianz hängt demnach nicht davon ab, ob das Verhalten oder die Handlungen von Personen negativ oder schädlich für Dritte oder die Gesellschaft insgesamt sind, sondern ob sie so definiert werden, weil sie gesellschaftlich verpönt oder unter Strafe gestellt sind.[12] Devianztheorien im Sinne des *labeling approach* fragen daher nicht nach den individuellen Ursachen für abweichendes Verhalten, sondern danach, welches Verhalten in Gesellschaft und Staat je als abweichend begriffen wird, welche Etikettierungen damit verbunden sind und welche Effekte dies auf die so gelabelten Subjekte hat.[13] In Theorien abweichenden Verhaltens sind dabei zwei Aspekte miteinander verbunden worden: der Aspekt der rechtlichen Normierung und der Aspekt der gesellschaftlichen Ausgrenzung. Nun liegen diese Aspekte freilich nicht auf einer Ebene: Rechtliche Verfolgung und gesellschaftliche Stigmatisierung von Verhalten haben in der Regel durchaus unterschiedliche Reichweiten und Folgen. Anhand dieser Gegenüberstellung differenziert Andreas Würgler zwischen Diffamierung und Kriminalisierung:

> „Mit dem soziologischen Begriff Devianz wird hier ein Verhalten oder Handeln bezeichnet, das in zeitgenössischer Wahrnehmung als von geltenden Normen abweichend interpretiert wurde. Devianz ist also eine askriptive Kategorie, kein Wesensmerkmal, ein Konstrukt, kein Faktum. Mit Diffamierung wird die negative Thematisierung abweichenden Verhaltens von im weitesten Sinne sozialen Normen benannt, mit Kriminalisierung die negative Thematisierung abweichenden Verhaltens von rechtlichen Normen."[14]

---

10 Zum polemischen Schrifttum zwischen Katholiken und Protestanten im 16. Jahrhundert vgl. *Bremer*, Religionsstreitigkeiten, bes. S. 28–45; grundsätzlich zu Luthers Polemik: *Brecht*, Der „Schimpfer".

11 Für einen Überblick über die Devianztheorien und ihre Entwicklung vgl. *Lamnek*, Theorien abweichenden Verhaltens, S. 49–244.

12 Devianztheorien gehen daher nicht von Normen, sondern von gesellschaftlichen Normierungsprozessen aus. Freilich ist dieser Aspekt unter Devianztheoretikern durchaus umstritten. Ein Teil versteht sich selbst als Fürsprecher diffamierter und kriminalisierter Gruppen und betrachtet daher die Zuschreibung von Devianz als allein prägend, ein anderer Teil unterstellt, dass abweichendes Verhalten durch seine Zuschreibung stabilisiert, nicht aber ursächlich hervorgebracht wird. Vgl. *Dellwing*, Das Label und die Macht, *ders*., Reste: Die Befreiung des Labeling Approach; *ders*., Truth in Labeling.

13 Das ist etwa die Perspektive von Howard Becker, einem der wichtigsten Vertreter der Devianztheorie. Vgl. *Becker*, Outsiders; siehe aus der jüngeren Devianzforschung auch *Peters*, Devianz und soziale Kontrolle, S. 20 und 95 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Nichtsdestoweniger sind beide Aspekte in vielen Fällen eng miteinander verknüpft; gesellschaftlich stigmatisiertes Verhalten wird häufig auch unter Strafe gestellt, und was rechtlich verboten ist, wird in der Gesellschaft zumeist als verwerflich diffamiert.

Diese Definition verdeutlicht, dass Theorien abweichenden Verhaltens und das Konzept des *labeling approach* für historische Untersuchungen überaus anschlussfähig sind, auch wenn deren Perspektive zunächst nicht auf historische Gegenstände bezogen war. Im Gefolge soziologischer und kriminologischer Devianztheorien hat es auf den Gebieten der historischen Kriminalitätsforschung, der Geschichte von Außenseitern, Stigmatisierten, aber auch von Revolten und Aufständen denn auch eine intensive Rezeption und Anwendung des *labeling approach* gegeben, wie dies auch für das Forschungsprojekt „Gottlosigkeit und Eigensinn" kennzeichnend ist.[15]

Dass das 16. Jahrhundert für das Gebiet der religiösen Devianz von besonderem Interesse ist, bedarf angesichts von Reformation und anschließender Konfessionalisierung keiner besonderen Betonung.[16] Spezifisch für das 16. Jahrhundert ist, dass die Prozesse des Labelings wechselseitig waren. Das dürfte für religiöse Devianz wohl grundsätzlich gelten, weil diejenigen, die von den Vertretern der herrschenden religiösen Norm als deviant, d. h. als Häretiker, Ketzer und Gotteslästerer diffamiert werden, in der Regel für sich beanspruchen, die wahre Norm zu verkörpern und der herrschenden Norm ihrerseits vorwerfen, gegen diese wahre Norm zu verstoßen, sie zu untergraben und zu zerstören und damit selbst Gotteslästerer und Diener des Teufels zu sein.[17] Es macht jedoch einen Unterschied, ob eine der beiden Seiten grundsätzlich in der unterdrückten und starken Repressalien ausgesetzten Position verbleibt, oder ob es ihr gelingt, die andere Seite abzulösen oder zumindest eigene Machtpositionen aufzubauen und zu festigen, wie das in den Ländern der Fall war, die sich der Reformation anschlossen. Aus inneren Konflikten wurden damit äußere oder zumindest an der Grenze von innen und außen angesiedelte Konflikte, die im 16. Jahrhundert zwar auch in der Form von Kriegen, vorwiegend aber in der Form wechselseitiger Herabsetzungen und Diffamierungen ausgetragen wurden. Aus den wechselseitigen Devianzvorwürfen entwickelten sich regelrechte „stigma contests"[18],

14 *Würgler*, Diffamierung und Kriminalisierung, S. 320.

15 Vgl. *Schwerhoff*, Gottlosigkeit und Eigensinn.

16 Vgl. dazu ausführlich die Einleitung von *Kästner/Schwerhoff*, Religiöse Devianz in dem Band „Göttlicher Zorn"; siehe daneben auch *Piltz*, Reinheit oder Frieden, sowie die weiteren Beiträge des Bandes.

17 Vgl. *Schwerhoff*, Zungen wie Schwerter; zum Einsatz des Vorwurfs der Gotteslästerung etwa bei Luther vgl. bes. S. 67–75. Wechselseitige Diffamierungen waren aber etwa auch dann üblich, wenn es zu Aufständen oder Unruhen kam, in denen die normdurchsetzende Funktion der Obrigkeit und ihrer Vertreter nicht mehr anerkannt wurde; vgl. *Würgler*, Diffamierung und Kriminalisierung, S. 329 ff.

18 Vgl. *Schur*, The Politics of Deviance.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

bei denen um die „Deutungshoheit über das normative Zentrum und Mittel zur Beurteilung des richtigen Glaubens“[19] gerungen wurde. „Both sides in a stigma contest are seeking moral dominance; both may try to use political means toward that end.“[20]

Das Erreichen einer moralischen oder religiösen Dominanz versuchten beide Seiten in erster Linie dadurch zu erringen, dass sie die Gegenseite nachhaltig abwerteten, diskreditierten und diffamierten. Das hatte nicht zuletzt die Funktion, im Zuge der Reformation die eigene Anhängerschaft zu stabilisieren und zu konsolidieren, um auf diese Weise weiteren Zulauf zu produzieren. Die wechselseitige Zuschreibung von Devianz in der Auseinandersetzung um den wahren Glauben blieb deshalb für das ganze 16. und bis weit ins 17. Jahrhundert hinein kennzeichnend und flammte auch weit darüber hinaus immer wieder auf.

III. Luther und die Heiligen

Die Auseinandersetzung um den wahren Glauben wurde auf zahlreichen Feldern geführt: Neben dem Ablass, der Suprematie des geistlichen Standes, dem Vorrecht des Papstes in der Auslegung der Heiligen Schrift sowie dem von ihm reklamierten alleinigen Einberufungsrecht für Konzilien gehörten dazu auch der Streit um Heilige, Reliquien und die Legende. Die Legende trat dabei erst relativ spät in den Fokus, obwohl sie eng mit Heiligenkult und Reliquienverehrung verbunden war, die als Grundlage lokaler Verehrungskulte (Heiltumsschauen und Wallfahrten) fungierten und zu den wichtigen religiösen Praktiken des Spätmittelalters zählten.[21]

Heiligkeit war eng mit dem Ablasshandel verknüpft: Nach Auffassung der Kirche resultierte ihr Gnadenschatz, an dem durch den Ablass quasi ein Anteil erworben werden konnte, nicht nur aus den Verdiensten Christi, sondern auch der Heiligen, weil diese sich durch ihr frommes Leben oder ihr Martyrium mehr Verdienste erworben hätten, als ihnen vergolten werden konnten. Diese nicht vergoltenen Werke gingen nach katholischer Überzeugung in den Gnadenschatz der Kirche ein. Gegen diese Auffassung hatte Luther 1517 bereits in seinen 95 Thesen (These 58) Stellung bezogen und seine Auffassung im Augsburger Verhör durch Kardinal Cajetan bekräftigt:

> *Daraus und aus vielem anderen, was zu ausführlich zu erzählen wäre, schließe ich, dass die Heiligen keine überschüssigen Verdienste für sich haben, die uns Müßigen zu-*

19 *Piltz*, Reinheit oder Frieden, S. 124; vgl. auch *Kästner/Schwerhoff*, Religiöse Devianz, bes. S. 27.

20 *Schur*, The Politics of Deviance, S. 24.

21 Zur spätmittelalterlichen Praxis der Heiligenverehrung vgl. *Angenendt*, Heilige und Reliquien, S. 230–233; zum reformatorischen Einspruch gegen diese Praxis ebd., S. 236 ff.; zur Rolle des Buchdrucks für die katholische Heiligenverehrung vgl. *Hamm*, Die Reformation als Medienereignis, S. 161.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

statten kommen könnten. Und, um einmal kühn zu reden, so erkläre ich, dass ich an dem, was ich jetzt gesagt habe, nicht zweifle, sondern ich bin bereit, dafür den Feuertod zu erleiden, und ich behaupte, dass alle die Ketzer sind, die das Gegenteil glauben.[22]

Der Kritikpunkt war hier nicht die Heiligkeit selbst, sondern die von der Kirche erhobene Behauptung, sie könne darüber nach Belieben verfügen. Dass damit der Anspruch der Selbstheiligung des Menschen durch bestimmte asketische Praktiken mit gemeint war, blieb zunächst unklar, auch wenn Luther sich dabei bereits auf vorreformatorische Kritik beziehen konnte. Gegen bestimmte Heilige und Reliquien waren auch vor der Reformation bereits Einwände erhoben worden und die Glaubwürdigkeit einzelner Legenden war auch früher bereits in Zweifel gezogen worden.[23] Luther konzedierte aber durchaus noch, dass austauschbare Heiligenviten und erkennbare Fälschungen nicht nur aus niederen Beweggründen entstanden sein mussten, und unterschied zwischen unhistorischen Heiligenlegenden, die „aus Frömmigkeit" (*de pietate*) abgefasst, und solchen, die „aus Profitgier" (*propter pecunias*) entstanden waren.[24] In dieser Differenzierung schwang in erster Linie die Kritik am Ablass mit, der die Beziehung zu den Heiligen materialisiert und pekuniarisiert hatte. Solche Kritik betraf nicht zuletzt die Verehrung von Heiligenbildern und Reliquien sowie die von der Kirche veranstalteten Wallfahrten.

Nicht nur wegen ihrer Verknüpfung mit Wallfahrten und Ablass war für Luther die Ablehnung der Heiligenverehrung kein marginaler Punkt im konfessionellen Streit, sondern vielmehr eine zentrale Auseinandersetzung über die Grundprinzipien der christlichen Theologie und Glaubenslehre. Im Kern implizierte für Luther das Aufsuchen der Gräber von Heiligen bei den mit dem Kauf von Ablässen verbundenen Wallfahrten eine Abkehr vom Prinzip des *sola fide*; die bevorzugte Lektüre von Heiligenlegenden negierte die Heilige Schrift als den alleinigen Ort, an dem Gott sich offenbarte (*sola scriptura*); und die von den Heiligen erzählten Geschichten, in denen sie sich durch Askese oder gute Werke den Lohn Gottes verdienten, untergruben den Kerngedanken des allein durch die göttliche Gnade möglichen Heils (*sola gratia*).[25]

---

22 Resol. 58, Mü3 I, 262, WA 1, 607, 17–21: *Ex quibus et multis aliis, quae longum esset hic narrare, concludo, merita sanctorum nulla esse superflua sibi, quae nobis ociosis succurrant. Et ut aliquando audax sim, ea, quae iam dixi, protestor me non dubitare, sed paratus sum ignem et mortem suscipere pro illis et haereticum asseram omnem, qui contra sapuerit.* Deutsche Übersetzung nach *Felmberg*, Die Ablaßtheologie, S. 307. Vgl. zur Auseinandersetzung zwischen Cajetan und Luther über den Ablass und insbesondere die Funktion der Heiligen *Felmberg*, Die Ablaßtheologie, S. 306–321.

23 Vgl. *Schreiner*, Discrimen veri ac falsi; *ders.*, Zum Wahrheitsverständnis im Heiligen- und Reliquienwesen.

24 Vgl. *Schreiner*, Zum Wahrheitsverständnis im Heiligen- und Reliquienwesen, S. 135.

25 Zu Luthers *solus/sola*-Lehre vgl. *Hamm*, Der frühe Luther, bes. S. 251–278.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Dementsprechend prägte sich Luthers Ablehnung der Heiligenverehrung parallel zur Formulierung seiner theologischen Grundsätze immer schärfer aus.[26] Allerdings war das für die Gewinnung von Anhängern nicht ganz unproblematisch, denn die Heiligen als von jedem Gläubigen anrufbare Fürbitter gehörten zu den tragenden Elementen spätmittelalterlicher Frömmigkeit. Den Gläubigen diese Vermittlungsinstanz zu nehmen, hieß, ihnen die institutionalisierten Wege zu verschließen, die ihnen die Gewissheit gaben, Gott, wenn auch nicht selbst, so doch über heilige Fürbitter erreichen zu können.

Darin aber bestand für Luther gerade das Problem. Luther war hier zögerlicher als viele seiner Mitstreiter. Insbesondere in der vor- und frühreformatorischen Phase lässt sich in verschiedenen Schriften eine Zurückhaltung erkennen, die für Luther sonst durchaus untypisch ist. So kritisiert er zwar schon in seiner 1516/17 gehaltenen Predigtreihe über die *Zehn Gebote* die verbreitete Gewohnheit, in Notsituationen bestimmte Heilige um Hilfe anzurufen, denen auf diese Weise ‚Zuständigkeiten' zugeschrieben wurden, die sie als Konkurrenten Gottes und ihre Verehrung damit als Verstoß gegen das erste Gebot erscheinen ließ. Insbesondere wandte er sich gegen den Aberglauben, das Betrachten des Christophorusbildes schütze vor einem jähen Tod.[27] Andererseits befürwortete er noch in der 1519 erschienenen Schrift *Unterricht auff etlich Artickell* die Anrufung der Heiligen und bekräftigt die Auffassung, dass Gott an ihren Gräbern Wunder tue.

> *Von der lieben heyligen furbit. Sag ich und halt fest mit der gantzen Christenheyt/ das man die lieben heiligen eeren vnd anruffen sol. Dan wer mag doch das widderfechten/ das noch heuttigis tagis/ sichtlich/ bey der lieben heyligen corper vnd greber/ got durch seyner heyligen namen wunder thut?*[28]

Die *lieben heyligen* sollten also durchaus noch verehrt und auch angerufen werden. Allerdings legte Luther Wert auf die Feststellung, dass die Wunder an den Gräbern der Heiligen nicht von diesen selbst, sondern von Gott bewirkt würden. Aber diese Differenzierung war durchaus subtil. Im *Sermon von der bereytung zum sterben*, ebenfalls von 1519, kritisierte Luther die Tendenz, die Heiligen bei Krankheiten oder in der Todesstunde um Hilfe anzurufen.[29] Die Heiligen sollten vielmehr als Glaubensvorbilder fungieren, die der Seele durch die Festigkeit ihres Glaubens Trost spenden: *Also fleugt tod, sund und hell mit all ihren crefften, so wir nur Christi und seyner Heyligen leuchtende bild yn uns uben yn der Nacht, d. i. ym glauben* (…).[30] Der

---

[26] Erwin Iserloh unterscheidet dabei zwei Phasen. Vgl. *Iserloh*, Die Verehrung Mariens und der Heiligen.

[27] Vgl. *Luther*, WA 1, S. 414; siehe auch *Steiger*, Christophorus, sowie *Walz*, Die Christophoruslegende im konfessionellen Streit, S. 70.

[28] *Luther*, Unterricht auff etlich Artickell, in: WA 2, S. 69.

[29] Vgl. *Luther*, Eyn Sermon von der bereytung zum sterben, in: WA 2, S. 690.

[30] Ebd., S. 690 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Heilige wandelte sich damit bei Luther zunächst vom „magischen Helfer" zum „ethischen Virtuosen".[31]

Luthers Kritik an den Heiligen verschärfte sich immer dann, wenn ihre Verehrung mit Wallfahrten, äußerlichen Zeremonien und insbesondere dem Ablass verbunden war.[32] So beklagte er in *De captivitate Babylonica Ecclesiae* (*Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche*), einer seiner wichtigsten frühreformatorischen Schriften, dass die Ohrenbeichte in der Kirche nichts mehr gelte, *sondern sie* [die Päpste, MM] *lehren und loben auch dergleichen wie jenes Herumgerenne der Wallfahrten, die falsche Heiligenverehrung, die erlogenen Heiligenlegenden, mancherlei Vertrauen auf Werke und äußerliche Zeremonien wie deren Übung, durch welche alle der Glaube an Gott ausgetilgt und Abgötterei begünstigt wird.*[33]

Ein Dorn im Auge war ihm nicht zuletzt der Marienkult, aber auch hier differenzierte Luther durchaus vorsichtig zwischen Maria als Glaubensvorbild und Maria als Himmelskönigin. Als Vorbild echter *humilitas* pries er sie 1521 in seinem *Magnificat verdeutscht und außgelegt* durchaus noch, wies aber darauf hin, dass man ihrer zwar achtungsvoll gedenken, sie jedoch nicht als *mediatrix* (Vermittlerin) verehren solle.[34] 1522 bemerkte er zum *Ave Maria des Betbüchleins*, der Gläubige solle seine Zuversicht nicht auf Maria richten, denn solche Zuversicht gebühre allein Gott.[35] Er betrachtete Maria nicht mehr als die wichtigste Heilsvermittlerin und Himmelskönigin, sondern nur noch als Exempel des Glaubens, der Demut und des Trostes.[36]

---

31 Zu den Begriffen „magischer Helfer" und „ethischer Virtuose" vgl. *Gumbrecht*, Faszinationstyp Hagiographie, S. 55.

32 Zu Luthers Kritik an Heiligen und Legenden siehe auch meine früheren Ausführungen. Vgl. *Münkler*, Narrative Ambiguität, S. 134–145, sowie *dies.*, Sündhaftigkeit als Generator von Individualität, S. 30–36.

33 *Luther*, Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche. Ein Vorspiel Martin Luthers, in: Luther, Werke, Bd. 2, S. 222; lat. Original: *De captivitate Babylonica Ecclesiae*, in: WA 6, S. 497–573. Zu Luthers Einstellung gegenüber der Beichte vgl. *Brecht*, Martin Luther, Bd. 1, S. 27–30. Luthers deutliche und polemisch geäußerte Kritik ist nicht zuletzt im Hinblick darauf bemerkenswert, dass sein Landesfürst Friedrich der Weise, unter dessen Schutz er stand, eine der größten Reliquiensammlungen des Reiches besaß, die alljährlich in Heiltumsschauen mehrfach gezeigt und für die der Portiuncula-Ablass gewährt wurde. Offenbar wirkte Luthers Position aber auf den Fürsten ein. Die Sammlung wurde zuletzt 1522 ohne die Gewährung eines Ablasses gezeigt und spätestens 1530 aufgelöst. Zu Friedrichs Reliquiensammlung vgl. *Laube*, Hybris und Hybridität, bes. S. 173–177 f. u. S. 179–183.

34 *Martin Luther*: Das Magnificat verdeutscht und außgelegt, in: WA, Bd. 7, S. 568 f. Vgl. auch *Burger*, Marias Lied, S. 16 f.; *Riedlinger*, Einführung; *zur Mühlen*, Luthers Frömmigkeit.

35 Vgl. WA 10/II, S. 407. Siehe auch S. 409, wo sich Luther zum Marienkult noch deutlich schärfer äußert.

36 Vgl. *Steiger*, Fünf Zentralthemen, S. 221–223 u. S. 230–233; zu Maria als Exempel des angefochtenen Glaubens vgl. ebd., S. 234–236. Zur Auseinandersetzung mit der Marienverehrung siehe auch: *Düfel*, Luthers Stellung zur Marienverehrung; *von Horw*, Das Marienbild Martin Luthers.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Ähnlich argumentierte er in seiner *Epistel oder Unterricht von den Heiligen an die Kirche zu Erfurt*, mit der er in den in Erfurt ausgebrochenen Streit über die Heiligenverehrung eingriff.[37] Auch hier argumentierte er zurückhaltend und hielt jene, die scharf gegen die Heiligen und ihre Verehrung polemisierten, dazu an, sie sollten diejenigen, die *der Heiligen nicht ablassen wollen*, *nicht verachte*[n] *ynn yhrer schwacheyt, last sie die namen der heyligen anruffen, wenn sie iha wollen*, sofern sie *yhre tzuversicht unnd vertrawen auff keynen heyligen stellen denn alleyn auff Christum*.[38]

Luther zog damit eine Grenze zwischen der Anrufung der Heiligen in seelischer Not und dem Vertrauen auf ihre Hilfe, die er entschieden ablehnte, weil Vertrauen und Zuversicht allein Christus zukämen. Seine nachsichtige Haltung gegenüber der *schwacheyt* der Gläubigen gab er jedoch im weiteren Verlauf der Reformation auf; seine Ablehnung der Heiligenverehrung formulierte er insbesondere dann provokativ und herausfordernd, wenn er nicht inner-prostestantisch argumentierte, sondern sich mit seinen altgläubigen Gegnern auseinandersetzte. Polemisch artikulierte er die Ablehnung der Anrufung der Heiligen etwa in der Schrift *Etliche Artikel, so von den Papisten jetzt neulich verfälscht und böslich gerühmt wider uns Lutherischen* aus dem Jahr 1535. Als Anspruch an jeden wahren Christen formulierte er hier, dass er sich nicht mehr an die Heiligen wende, sondern *läßt solches alles anstehen, als der da gelernet hat, dass nirgends keine Hülfe auf Erden ist, wider den Tod* […], *schreit aber allein zu Gott mit solchem Glauben, dass er ihm durch Christus davon helfen werde.*

In den *Schmalkaldischen Artikeln* von 1537 verschärfte er die Ablehnung der Heiligenanrufung noch einmal deutlich. Hier brandmarkte er die *Anruffung der Heiligen* als Abgötterei, als *der End Christischen Misbreuche einer und streitet wider den ersten Heubtartikel und tilget die erkenntnis Christi*.[39]

> *Und wiewol die Engel im Himel fur uns bitten (wie Christus selber auch thut) Also auch die Heiligen auff Erden, oder vielleicht auch im Himel. So folget daraus nicht, das wir die Engel und Heiligen anrůffen, anbeten, jnen fasten, feiren, Messe halten, opffern, Kirchen, Altar, Gottesdienst stifften und ander weise mehr dienen und sie fur Nothelffer halten und allerley Hůlffe unter sie teilen, und jglichem ein sonderliche zu eigen sollten, wie die Papisten leren und thun. Denn das ist Abgőtterey. Und solche ehre gehőret Gott alleine zu.*[40]

37 WA 10/II, S. 161 f.
38 Ebd., S. 166.
39 WA 50, S. 210.
40 Ebd.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

IV. Das Konzil von Mantua, die *Schmalkaldischen Artikel* und die *Lügend von St. Johanne Chrysostomo*

Die Schmalkaldischen Artikel bildeten so etwas wie Luthers Vermächtnis, das in einer Zeit großen äußeren Drucks entstand. Am 2. Juni 1536 hatte Papst Paul III. in der Bulle *Ad dominici gregis curam,* die auch an die evangelischen Reichsstände ging, für das nachfolgende Jahr zu einem Konzil nach Mantua eingeladen. Das Konzil sollte der Bekämpfung der Häresie, der Reform der christlichen Sitten und der Herstellung eines Friedens unter den Gläubigen dienen, daneben sollte es einen Kreuzzug gegen die Türken ausrufen. Für die evangelischen Reichsstände stellte sich damit die Frage, wie mit der Konzilseinladung umzugehen sei, zumal alle reichsrechtlichen Regelungen in der Religionsfrage nur bis zu einem Konzil gültig sein sollten.[41]

Schon Pauls Vorgänger Clemens VII. hatte den Plan verfolgt, ein Konzil zur Reform der Kirche einzuberufen, an dem auch die deutschen protestantischen Stände teilnehmen sollten. Dieses Ansinnen wurde von den deutschen Fürsten, insbesondere dem ernestinisch-sächsischen Kurfürsten Friedrich und den protestantischen Wittenberger Theologen kritisch-distanziert bis vollständig ablehnend betrachtet. Allerdings war die Ablehnung der Konzilspläne nicht ganz unproblematisch, denn in den Anfängen der Reformation hatte Luther selbst mehrfach die Einberufung eines Konzils gefordert, um die Kirche zu reformieren, und die evangelischen Reichsstände hatten sich dieser Forderung in den 1520er Jahren wiederholt angeschlossen. 1518 etwa hatte sich Luther in seinen Auseinandersetzungen mit Johannes Eck auf den Vorrang von Konzilsentscheidungen berufen und damit versucht, der päpstlichen Autorität eine Institution entgegenzusetzen, die dieser Schranken aufzuerlegen mochte.[42] Luther ging es dabei freilich nicht primär um kirchenrechtliche Fragen, wie die, ob die Suprematie beim Papst oder beim Konzil liege; er bediente sich vielmehr des Konzilsgedankens, um gegen die kirchliche Autorität des Papstes eine bewährte institutionelle Basis zu gewinnen.[43] In den 1520er Jahren verabschiedete er sich jedoch von dieser ohnehin eher formalen Positionierung und lehnte die Idee eines Konzils ab, weil er zu der Überzeugung gelangt war, dass seine *reformatio* durch den alleinigen Rückbezug auf die Heilige Schrift sowie Verkündigung und Predigt des Evangeliums voranzutreiben sei.[44]

---

41 Die nachfolgenden Ausführungen über die Geschichte der Einberufung und Vorbereitung des Konzils von Mantua und der protestantischen Reaktion darauf stützen sich weitgehend auf *Spehr*, Luther und das Konzil, S. 454–499. Siehe auch nach wie vor *Brecht*, Martin Luther, Bd. 3, S. 174–194.

42 Vgl. *Spehr*, Luther und das Konzil, S. 69–91; zu den polemischen Auseinandersetzungen zwischen Luther und Eck in diesem Zeitraum siehe auch *Brecht*, Martin Luther, Bd. 1, S. 205–208.

43 Vgl. *Spehr*, Luther und das Konzil, S. 92–114.

44 Vgl. ebd., S. 408.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Die Forderung nach der Abhaltung eines Konzils wurde jedoch immer wieder erhoben, teils von katholischer, teils von protestantischer Seite. Beide Seiten plädierten seit 1529 für ein Konzil; die evangelischen Reichsstände, um die entscheidenden Glaubensfragen zu klären, die Altgläubigen, um die Spaltung der Kirche zu überwinden und die Einheit des Glaubens wieder herzustellen. Die Forderungen hielten sich weitgehend die Waage und solange die Kurie ihre Einwände gegen die Institution des Konzils pflegte, bestand im Prinzip ein politisches Patt in dieser Frage. Mit der Konzilseinladung Pauls III. veränderte sich die Situation jedoch und die evangelische Seite musste sich nun entscheiden, wie sie darauf reagieren sollte. Luther erkannte durchaus, dass die Konzilseinladung eine Falle war und dass mit den zu bekämpfenden Häresien in erster Linie der Protestantismus gemeint war. Dennoch war er dagegen, die Einladung in scharfer Form abzulehnen, weil er der Überzeugung war, dass eine solche Ablehnung dem Ansehen der evangelischen Sache schaden werde.[45] Da der sächsische Kurfürst die Konzilseinladung aber auf keinen Fall annehmen wollte und es für Luther selbst zu riskant war, ein Konzil, noch dazu im italienischen Mantua, aufzusuchen, sein Gesundheitszustand im Jahre 1536 außerdem äußerst angegriffen war, bat der sächsische Kurfürst ihn und die Wittenberger Theologen, die Grundlagen der evangelischen Lehre in einer Schrift darzulegen, die auf dem Schmalkaldener Bundestag der evangelischen Reichsstände im Februar 1537 diskutiert und als verbindliche Lehre der Protestanten angenommen werden sollte. Auf dieser Grundlage entstanden die *Schmalkaldischen Artikel*, in denen sich Luther schärfer denn je von den Heiligen, ihrer Anrufung und Fürbitte distanzierte.[46]

In diesem Kontext entfaltete Luther eine neue publizistische Offensive, bei der er mehrere polemische Schriften verfasste bzw. katholische Schriften herausgab, die er mit ironischen Glossen sowie denunziatorisch-höhnischen Kommentaren in den Vor- und Nachreden versah, um zu demonstrieren, dass mit den Vertretern der Abgötterei und den Anhängern des Antichrist nur auf der Grundlage der Diskussion ihrer verlogenen Schriften gesprochen werden könne.[47] Eine dieser Schriften war die *Lügend von St. Johanne Chrysostomo*. Mit der Verballhornung von Legende zu *Lügende* traten die Erzählungen vom Leben und Sterben der Heiligen sowie den sich in ihrem Leben und nach ihrem Tod ereignenden Wundern, die die Basis ihrer Anrufung bildeten, in den Fokus von Luthers Devianzproduktion. Luther wählte damit – neben anderen – einen Angriffspunkt, der durchaus auch die eigene Anhängerschaft betraf, denn Legenden waren nach der Reformation nicht nur in katholischen Gebieten weiterhin überaus beliebt und bildeten trotz des enor-

45 Vgl. ebd., S. 411.

46 Zu den *Schmalkaldischen Artikeln* und ihrer Entstehung im Kontext der Konzilseinladung vgl. ebd., S. 468–480; siehe daneben auch *Breuer*, Schmalkaldische Artikel.

47 Vgl. *Spehr*, Luther und das Konzil, S. 492–498.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

men publizistischen Erfolgs von Luthers Bibelübersetzung ein Konkurrenzprodukt zur Bibel.

Die Legende als Lügengeschichte zu bezeichnen, war schon seit Beginn der 1530er Jahre im Protestantismus geläufig. So verwendete Justus Jonas für seine Übersetzung von Philipp Melanchthons *Apologia der* [Augsburger] *Confession* (1531) den Begriff der *Lügenlegende*:

> *Nun haben etliche müßige Mönche und lose Buffen, (welche nicht gewißt, wie große und schwere Sorge es ist, Kirchen oder sonst Leute regieren,) Fabeln erdichtet, zum Teil aus der Heiligen Bücher, da nichts denn Exempel sind, wie die Heiligen hären Hemde getragen, wie sie ihre sieben Zeiten gebetet, wie sie Wasser und Brot gessen, und haben das alles gericht auf ihre Kretzschmerei aus den Wallfahrten Geld zu machen; wie denn sind die Wunderzeichen, welche sie vom Rosenkranze rühmen, und wie die Barfißermönche von ihren hölzern Könlern rühmen. Und ist hie nicht groß Not Exempel anzuzeigen, ihre Lügenlegenden sind noch vorhanden, daß mans nicht verneinen mag.*[48]

Mit Luthers 1537 erschienener *Lügend von S. Johanne Chrysostomo* setzte sich die Verballhornung von Legende in *Lügende* durch, die sehr viel griffiger und einprägsamer und deshalb für die Devianzproduktion sehr viel wirkungsvoller war.[49] Adressiert war die *Lügend* an Papst Paul III., seine Kardinäle, Erzbischöfe und *andern der Kirchen (mit laube zu reden) Prelaten.* Diese sprach er mit scheinbar tiefer Unterwürfigkeit und übertriebener Selbststigmatisierung an:

> *Es sollen ewr heiligkeit und geistlikeit ohren oder nasen sich nicht verwundern, das ich verdampter, verfluchter, unreiner, stinckender ketzer fur ewr heiligen reinigkeit mit solcher meiner unfletigen stinckender schrifft mich unterstehe zu kommen.*[50]

Die Selbststigmatisierung war unschwer als reine Ironie zu erkennen; sie nahm auf, was über Luther in der katholischen Polemik behauptet wurde, und verdeutlichte damit im Umkehrschluss, dass die *Papisten* nur behaupteten, auf dem Konzil ein auf Ausgleich gerichtetes Gespräch führen zu wollen, während sie ihr Urteil über Luther längst gefällt hatten. Durch die selbststigmatisierende Übernahme der ihm aufgeprägten Stigmata markierte Luther das Gegenteil: Nicht er war ein *stinckender ketzer*, sondern *ewr heiligen reinigkeit.*

In der Vorrede ging Luther anschließend explizit auf die Konzilsbulle ein und erklärte, er habe stets an ein Konzil appelliert und sei davon auch nie abgewichen:

---

[48] *Melanchthon*, Apologia der [Augsburger] Confession, übersetzt von Justus Jonas, S. 325.

[49] *Luther*, Die Lügend von Johanne Chrysostomo, in: WA 50, S. 48–64. Vgl. dazu *Schnyder*, Legendenpolemik und Legendenkritik; *Ecker*, Die Legende, S. 238–243. Luthers scharfe Kritik an einzelnen Heiligenlegenden findet sich auch bereits in: *De votis monasticis* (1521), in: WA 8, S. 623. Zu ähnlichen polemischen Wortspielen und Namensverdrehungen, wie etwa Decretalen-Drecktalen, Reformation-Deformation, vgl. *Schenda*, Hieronymus Rauscher, S. 188, Anm. 19.

[50] *Luther*, Lügend, S. 52.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Denn es ist fur mich auch komen die Bulla, darinnen jr durch ewr aller heiligest heubt den Bapst habt ein Concilium gen Mantua ausgeschrieben, fur war (als nicht leichtlich jemand anders dencken kan) mit grossem ernst und eiver, den armen gewissen zu raten und helffen, wie jr denn bis her allzeit gethan, Und ich aber fast vor neuntzen jaren vom Bapst Leonis infelicis memorie frevelichem Teufflischen Bann und Sententz appelirt an ein gemein Concilium, Solche appellation auch noch nie deferirt, sondern der selbigen stettes und jmer als der recht Principal adherirt und zu prosequirn willens gewest und noch bin.[51]

Luther operierte hier mit einer Mischung aus scheinbarer Anerkennung für die Konzilseinladung, ironischer Beschreibung der vorgeblichen päpstlichen Besorgnis um das Heil der Seele und scharfer Polemik gegen Leo X., den Papst, der ihn gebannt hatte. Unter Vermeidung einer expliziten Zurückweisung der Einladung zum Konzil entschuldigte er sein Fernbleiben mit seiner Erkrankung und präsentierte die *Lügend* als Ersatz für sein Erscheinen auf dem Konzil:

Aber so ich nu dis jar jnn grosse schwacheit gefallen bin, das mir solche reise jnns Concilium leiblich zu thun nicht můglich, […] *So muss ich komen, wie ich komen kan, Wils nicht sein zu fus, ros oder wagen, So sey es zu Papyr und tinten.*[52]

Als *Vordrab und credentz* seines Erscheinens habe er diesen *Johannem Chrysostomum vermocht,* […] *das er sich* […] *ewr heilgkeit hat senden lassen, darumb das er Chrysostomos, das ist gulden mund, heisst. Denn: ewr heiligkeit hören gern schöne süsse güldene wort und vorrede.*[53]

Diese von ihm selbst ironisch gebrauchten *schöne süsse güldene wort* mündeten in den polemisch formulierten Vorwurf an den Papst, *daß jr selbs auch wol verstehet und wisset, das solchs rechte lůgenden, erstunckene Teuffelische lůgen und eitel verfurissche abgötterey sind.*[54]

Anschließend präsentierte er den Text der Legende, die er dem *Prosapassional*, das 1471/72 in Augsburg bei Günther Zainer erstmals unter dem Titel *Der Heiligen Leben* im Druck erschienen war, entnommen hatte.[55] Das *Prosapassional*, dessen Entstehungszeit auf das Ende des 14. oder den Anfang des 15. Jahrhunderts zu datieren sein dürfte und das ursprünglich 251 Legenden und Mirakelerzählungen umfasste, war die meistverbreitete volkssprachliche Legendensammlung des Mittelalters: Von ihm sind 193 Handschriften sowie 33 oberdeutsche und 8 niederdeutsche Drucke überliefert. Es handelte sich dabei um Prosaauflösungen früherer, in Versen abgefasster Legenden, deren Hauptquelle die *Legenda aurea* war. Luther übernahm den Text weitgehend unverändert und kommentierte ihn lediglich mit einer Reihe von Marginalglossen.

---

51 Ebd., S. 52 f.

52 Ebd., S. 53.

53 Ebd.

54 Ebd.

55 Der Heiligen Leben, Bd. 2, S. 434–441.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Dass Luther sich eine Legende aus *Der Heiligen Leben* ausgesucht hatte, dürfte nicht zuletzt darin begründet sein, dass diese zumeist mit einer Fürbitte endeten, wie auch die Legende *Von St. Johannes Guldenmund* (Chrysostomo):

> *Nw pit wir den lieben heiligen Sankt Johannes, das er dort got fur vns pit vnd vns umb jn erwerbe, das er vns hie vor ubel behutt vnd vns gebe vnders lebens ain guts ende vnd noch disem leben das ewig leben. Amen.*[56]

Genau diese Fürbittfunktion lehnte Luther ab, weil sie nach seiner Überzeugung Christus als den einzigen Heilsmittler negierte und an seine Stelle Menschen setzte, deren Viten verdeutlichen sollten, das man sich das Heil aufgrund eigener Verdienste erwerben konnte. An der *Legende von St. Johannes Chrysostomo* provozierte Luther aber nicht nur die Fürbitte, sondern auch die Geschichte selbst, die in der Verschachtelung von Binnen- und Rahmenerzählung ganz auf ein Ende hin erzählt war und alles enthielt, was Luther ablehnte: das Fegefeuer, die Anbetung Mariens, den Erwerb von Heiligkeit durch eigene Werke und Bußübungen, abstruse Wunder etc.

Den Rahmen bildet die Erzählung von einem namentlich nicht genannten Papst, der eines Tages durch den Wald reitet, und dabei eine jämmerliche Stimme hört, die sich ihm als arme unerlöste Seele im Fegefeuer zu erkennen gibt. Der Papst, der Mitleid mit ihr hat, will sie unter Verweis auf seine Gewalt, Sünden zu vergeben, erlösen, aber die Seele entgegnet ihm, ihr sei geweissagt worden, dass sie nur von einem an diesem Tag in Rom gezeugten Kind erlöst werden könne. Dieses Kind solle einst Priester werden und wenn dieser sechzehn Messen gelesen habe, dann werde sie erlöst sein. Der Papst lässt daraufhin nach den werdenden Eltern suchen, berichtet ihnen von der Prophezeiung und nimmt das Kind nach der Geburt zu sich, um es in seiner Nähe erziehen zu lassen. Weil der Junge kein begabter Schüler ist und darunter leidet, betet er jeden Tag vor einem Bild der Gottesmutter, die eines Tages zu ihm sagt, er solle das Bild küssen, dann werde er gelehrter als irgendjemand sonst auf Erden. Danach ist der Knabe, dessen Mund nun golden umrandet ist, von höchster Gelehrsamkeit. Der Papst, der ihn sehr gern hat, verleiht ihm zahlreiche Pfründen und lässt ihn schon mit sechzehn Jahren zum Priester weihen, damit er die arme Seele mit dem Lesen der Messe erlösen kann. Weil Johannes sich des Priesteramts jedoch noch nicht würdig fühlt, zieht er sich in eine Einsiedelei im Wald zurück. Damit beginnt eine Reihe von drei aufeinanderfolgenden Askeseleistungen, in denen Johannes entweder aus Demut oder aus Buße Askese leistet. Der Rückzug in den Wald kann als Demutsaskese gelesen werden, allerdings wird aus dem Fortgang der Erzählung deutlich, dass hier weniger die Askese im Mittelpunkt steht, als die Vorbereitung einer Verstrickung des Heiligen in der Sünde als Krisenelement auf dem Weg zur Heiligkeit.

[56] Ebd., S. 441.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

In dem Wald, in den Johannes sich einsam und allein zurückgezogen hat, geht nämlich eines Tages die Tochter des Kaisers mit einigen Gefährtinnen spazieren und wird von einem Wind gepackt, der sie direkt vor die Höhle des keuschen Klausners weht. Nur widerwillig nimmt Johannes die in Not Geratene in seine Klause auf, denn er fürchtet die Versuchung durch das Weib. Um dem vorzubeugen, zieht er in der Mitte des Raumes einen Strich, damit er nicht durch sie verführt würde. Der ‚böse Feind' stiftet ihn jedoch an, ihr beizuwohnen, was Johannes wie auch die bis dahin jungfräuliche Kaisertochter bitter bereuen. Um weiterer Verführung zur Sünde zu entgehen, stößt Johannes sie wenig später von einem Felsen, begibt sich danach zum Papst und beichtet seine Sünden. Dieser verweigert ihm die Absolution, worauf Johannes sich erneut in seine Klause zurückzieht und beschließt, sich die Gnade des Herrn durch Buße wieder zu erwerben.

Herr, enpfahe dy puß genediclich von mir, wann ich wie auf henden vnd auf fussen gen, piß ich dein genod ervind. Vnd wenn ich mein sund gepußt han, so laß mich des jnnen werden von dein genoden. Vnd kroch zu hant auf allen vieren als ain tier in dem wald. Vnd kroch in sein czelle, wen er ruen wolt. Vnd kroch manig iar noch seiner leipnar, das er sich nie auf gericht. Vnd sein gewant erfawlt schir ab jm. Darnach ward er rauch vber all an allem seinem leib vnd wuchs an jm krawt vnd mieß, das was gar lanck.[57]

Fünfzehn Jahre später wird der Büßer, der mittlerweile einem wilden Tier gleicht, von Jägern des Kaisers gefangen, die das scheinbar außergewöhnliche Tier anschließend in Rom zur Schau stellen. Seine menschliche Identität wird schließlich durch den neugeborenen Sohn des Kaisers aufgeklärt, der erklärt, er wolle nicht vom Papst, sondern nur von *Sankt Johannes, dem Heiligen Mann* getauft werden, und das wilde Tier anspricht. Johannes verweigert sich zunächst, aber nachdem das Kind ihm verkündet, Gott habe ihm seine Sünde vergeben, *stvnd er auff von der Erden, vnd zu hant viel das krawt und der mieß vnd das har ab jm, das an seim Leib gewachsen was, vnd ward sein leip als schon als eins jungen kindes.*[58] Johannes gibt sich daraufhin dem Papst zu erkennen und bekennt erneut seine Sünden, die ihm nun durch die Absolution vergeben werden.

Wenig später wird dann auch die verführte und ermordete Kaisertochter wohlbehalten und *als schon, als sy vor was, vnd ire cleider auch*[59] auf dem Felsen gefunden. Johannes übernimmt daraufhin sein Priesteramt wieder, und der Papst erinnert sich nun, dass er ihn vordem eigentlich zum Priester hatte weihen lassen, weil er einst die jämmerliche Stimme einer Seele gehört hatte, die ihm versicherte, nur Johannes könne sie durch sechzehn von ihm gelesene Messen von ihrer Pein erlösen. Er bittet Johannes deshalb, nunmehr die sechzehn Messen zu lesen, *das tet sand Johannes mit ernst fur dy sele. Do*

[57] Ebd., S. 438.
[58] Ebd., S. 439 f.
[59] Ebd., S. 440.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ward sy von aller irer pein erlost.[60] Johannes wird daraufhin zum Bischof ernannt und predigt so süß, dass er Johannes Goldenmund genannt wird. Damit ist die Geschichte aber noch nicht zu Ende: Ohne dass eine genauere zeitliche Angabe erfolgen würde, wird Johannes *dar nach* aus seinem Bistum vertrieben und zieht sich in eine *wilde wusten* zurück, wo er zahlreiche Schriften abfasst, und wenn ihm die Tinte ausgeht, schreibt er mit seinem Mund weiter. So lebt er bis Gott ihn zu sich ruft und er *seliklich* stirbt.[61]

Diesen ‚Gnadenerwerb' durch absurde Bußübungen, das darin mehr oder weniger verborgene *do ut des* der Askese, die ‚wunderbaren' Wünsche von Neugeborenen und das Losbeten durch abgezählte Messen kommentierte Luther in seinen Marginalglossen ironisch bis hämisch.

Zum Fegefeuer spottete er *Das mustu gleuben oder der Teuffel bescheisset dich*[62], zum Marienbild, das Johannes Hilfe versprach, wenn er es küsste, *Hie wils werden, da geht die lůgen weidlich daher*[63], zum Mitleid des Papstes mit der armen Seele *Ey, nu spotte dich Gott einmal widder, du leidiger Teufel mit deinem Bapst*[64] und zur Ablehnung der Priesterschaft und der Pfründen durch Johannes äußerte er hämisch, *Das gleubt ja der Bapst nicht, ob ers gleich wůste.*[65] Zu dem Wind schließlich, der die Kaisertochter zur Höhle des Johannes geweht hatte, bemerkte er resignativ ironisch, *Je, das mus ja war sein, wer kundts erdencken*[66]. Am Ende steigerte er seine negativen Kommentare schließlich in einen verdiktiven Sprechakt[67], mit dem er die Erzählung als *lůgend* diskreditierte: *Und Gott lob, das die lůgend ein ende hie hat. Ist doch eine lůge an der anderen gelogen. Aber man hats můssen gleuben.*[68]

Die Behauptung, man habe diese erlogene Geschichte glauben müssen, bildete zugleich die Überleitung zu seinem Nachwort, in dem Luther unter dem Begriff der Lüge den Status fiktiven Erzählens in Heiligenviten analysierte. Dabei ging er mit der von ihm ansonsten verachteten scholastischen Gründlichkeit vor, indem er den Begriff der Lüge analysierte und immer weiter ausdifferenzierte. Nach der grundlegenden Gegenüberstellung von Wahrheit und Lüge unterschied er zwei Formen der Lüge, die scherzhafte und deshalb nicht betrügerische sowie die ernste und betrügerische Lüge, die zum Schaden des Belogenen führe. Anschließend differenzierte er zwischen zwei

60 Ebd., S. 441.
61 Ebd.
62 *Luther*, Lügend, S. 54.
63 Ebd., S. 55.
64 Ebd., S. 56.
65 Ebd.
66 Ebd., S. 57.
67 Zum Begriff des verdiktiven Sprechakts vgl. *Austin*, Theorie der Sprechakte, S. 167–170.
68 *Luther*, Lügend, S. 61.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Formen der schädlichen Lüge: derjenigen, deren Schaden merklich sei, und derjenigen, deren Schaden unmerklich sei. Die Erstere decke sich selbst auf, wenn dieser Schaden eintrete, weil es sich um einen leiblichen Schaden oder einen Schaden an Hab und Gut handele. Die Zweite aber, deren Schaden zunächst unmerklich sei, sei sehr viel gefährlicher, denn der unmerkliche Schaden, bestehe in den

> *lůgen, die den schaden thut, solche kirche und heiliges Bapstum gestiftet und gegrůndet ist auff Teufflische lůgen die niemand kennet noch ihren schaden merckt, einen schaden nåmlich, der alle welt in das ewige hőllische feur bringe, da kein rettung noch wider keren ist und den schaden niemand bůssen kan.*[69]

Luther bediente sich im Nachwort damit eines deutlich anderen Verfahrens als in der Vorrede und den Marginalglossen. Er lieferte nun eine Argumentation, die auch in einer seiner berühmten Disputationen Platz gehabt hätte und führte sie erst in der Schlussfolgerung mit den üblichen Labelings von *teufflisch* und *höllisch* zusammen.

Zum Schluss wandte er sich dann quasi an seine Gemeinde und erläuterte, mit welchem Zwang der Glaube an die erlogenen Geschichten in der Papstkirche verbunden gewesen sei:

> *Itzt zwar lacht man solcher lůgen, und wils niemand gleuben, Aber wol euch, lieben jungen Leute, die jr jtzt das liecht habt und unter dem Lůgenreich des Bapsts nicht gewest seid, wie ich und meines gleichen. Hette noch vor zwentzig jaren einer sollen von dieser Legenden Chrysostomi halten, das ein einiges stůcklin drin erlogen were, Er hette můssen zu asschen verbrand werden* […]. *So ernstlich musten wir die lůgen gleuben und jren Vater, den Teufel furchten und anbeten, dazu seiner Schőrlinge und Plattinge feiren. Lachet nu und spottet getrost solcher auffgedeckten lůgen (denn jhr tut recht und wol daran), seid auch frőlich, das jrs nu erkennet.*[70]

Luther setzte damit für seine Markierung der Legende von St. Johannes Chrysostomus als deviant ein ausgesprochen komplexes Verfahren ein, das Elemente der sarkastischen Selbststigmatisierung, des spöttisch-ironischen Kommentars und der quasi-scholastischen Argumentation zu einem Labeling verknüpfte, das die Institution wie ihre höchsten Vertreter als deviante Ausgeburten des Teufels markierte. Die expliziten Anwürfe bildeten dabei ein zentrales, jedoch keineswegs das einzige Element. Refrainartig strukturierten sie aber die unterschiedlichen Aspekte und prägten der eigenen Anhängerschaft damit ein, weshalb die „Lügenden" verlacht und abgelehnt werden müssten.

Auf die *Lügend von St. Johanne Chrysostomo* und das mit ihr verknüpfte geschickte Verfahren der Diskreditierung einer äußerst beliebten und für den katholischen Ritus überaus wichtigen Gattung reagierte die altgläubige Gegenpartei sehr schnell. Noch im selben Jahr antwortete Johannes Cochlaeus mit seinem *Bericht der war=heit/ auff die vnwaren Lugend S. Joannis*

69 Ebd., S. 62.
70 Ebd., S. 63.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Chrysostomi.[71] Freilich argumentierte Cochlaeus bemerkenswert defensiv: Seine Anwürfe gegen Luther beschränkten sich auf die Erklärung, dass es sich bei der Legende von St. Johanne Chrysostomo um eine *faule fabel* handele, die vermuten lasse *sie sey irgent von einem ketzer oder mißguenner S. Chrysostymy erticht*[72] und deshalb in der vorliegenden Form von der Kirche keineswegs gebilligt worden: Johannes Chrysostomus sei keineswegs ein fauler Schüler, sondern ein großer Gelehrter gewesen, er habe nie in Rom gelebt und auch keine Pfründe gehabt.

Auch sei die Legende überhaupt nicht verbreitet gewesen, was sich schon daran zeige, dass er Mühe gehabt habe, sie überhaupt aufzufinden, und die *Predicanten/ deren ich sehr viel drumb gefragt hab/ gar/ nichts wissen/ auch jhr lebenlang nie daruon gehoert haben/ viel weniger haben sie davon geprediget.*[73] Cochlaeus' zweifellos falsche Behauptung, die Legende des Heiligen Johannes Chrysostomos sei weitgehend unbekannt, verweist darauf, dass auch ihm die verworrene Geschichte durchaus unbehaglich war, weswegen er versuchte, die Schriften des Heiligen gegen die Legendenfassung des *Passionals* auszuspielen.

Er hielt Luther vor, der Grund dafür, dass er gerade diese Legende ausgewählt habe, bestehe darin, dass Chrysostomos den Primat des Papstes, die Würde des Priesteramts und das klösterliche Ideal anerkannt und verteidigt habe, *denn Chrysostomos hatz allweg mit gemeiner Kirchen/ Widders alle Ketzer gehalten/ das auch des Luthers ketzere gar leicht/ vnd deutlich aus desselben Lesers Christlichen bůchern mag widerlegt vnd verweist werden.*[74]

Cochlaeus' Labeling beschränkte sich damit nahezu ausschließlich auf den wohlbekannten Ketzereivorwurf, der längst keine scharfe Waffe mehr in der Auseinandersetzung mit Luther war.

V. Traditionsbildung der Legendenpolemik im Protestantismus und die protestantischen Bekennerhistorien

Der Protestantismus ließ sich davon denn auch in keiner Weise beeindrucken. Aus dem Geist der *Lügend von St. Johanne Chrysostomo* entstand eine

---

71 Cochlaeus reagierte daneben auch auf die *Schmalkaldischen Artikel.* Vgl. *Bremer*, Der Kommentar, S. 227 ff.

72 *Cochlaeus*, Bericht der warheit/ auff die vnwaren Lugend S. Joannis Chrysostomi, Bl 3$^{r/v}$.

73 Ebd., Bl. 3^{r}. Zu Cochlaeus vgl. *Bremer*, Im Spannungsfeld; *Bremer*, Der Kommentar; unmittelbar zu seiner Reaktion auf die *Lügend von St. Johanne Chrysostomo*: *Ziegeler*, Wahrheit, Lügen, Fiktionen, S. 256 f. sowie *Schnyder*, Legendenpolemik und Legendenkritik, S. 134–137.

74 *Cochlaeus*, Bericht der warheit, Bl. 9^{r}.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ganze Reihe polemischer Legendensammlungen, wie etwa Hieronymus Rauschers Sammlung *Hundert Außerwelte, große, vnuerschempte, feiste, wolgemeste, erstunkene Papistische Lügen, Welche aller Narren Lugend* […] *weit vbertreffen, damit die Papisten die fürnemsten Artickel jhrer Lehre verteidigen, die armen Christen aber verblenden, vnd in abgrund der Hellen verfüren*. Deren Funktion bestand darin, den Glauben an die Fürbittfunktion der Heiligen und den Gnadenschatz, über den die *Papisten* zu verfügen behaupteten, zu unterminieren.[75] Da die Mönche als Urheber der *Lügenden* galten, erzählte Rauscher zahlreiche Exempel von Mönchen, in denen er sie als Erfinder verlogener Geschichten brandmarkte.

Problematisch nach dieser Phase aggressiver Polemik war eher die schon wenige Jahre später im Protestantismus lutherischer Prägung einsetzende Restitution mancher Legenden, die allerdings von den *schändlichsten Lügen gereinigt* werden sollten.[76] Will man dies nicht auf Luthers eigenen, dem Spätmittelalter doch noch verhafteten Heiligenglauben zurückführen, so könnte man schlussfolgern, dass es offensichtlich schwieriger als gedacht war, auf die Heiligen zu verzichten. Im Luthertum kam es jedenfalls zu einer Rückkehr der Heiligen, die aber nicht mehr als Fürbitter, sondern als Vorbilder des Glaubens fungieren sollten. Von diesen Vorbildern sollten die Gläubigen lernen, dass auch die Heiligen schwer am Glauben zu tragen hatten, wie etwa das Exempel von Christophorus lehre.[77]

Luther wollte jene Legenden für die evangelische Kirche bewahren, die als *exempla fidei* dienen konnten, und beauftragte deshalb Georg Maior damit, sie kritisch zu sichten und diejenigen herauszubringen, die den Angefochtenen im Glauben Trost vermitteln konnten, wenn sie sähen, dass auch Heilige unter solchen Anfechtungen zu leiden hatten.[78] Zu dem 1544 erschienenen Druck von Maiors *Vitae Patrum* steuerte Luther ein Vorwort bei, ebenso zu den im selben Jahr veröffentlichten *Exempla et sententiae ex vitis et passionibus sanctorum*, die Georg Spalatin zusammengestellt hatte.[79]

Da der Terminus Legende mit der Verballhornung *Lügende* allzu sehr diskreditiert war, wurden die legendarischen Erzählungen von den protestanti-

---

75 Von den *Hundert Außerwelte*[n] […] *erstunkene*[n] *Papistische*[n] *Lügen* Hieronymus *Rauschers* erschienen 1562 und 1563 mehrere Ausgaben an verschiedenen Orten. Vgl. *Schenda*, Hieronymus Rauscher, S. 183–187. Rauscher setzte seine „Lügenden"-Sammlung in den darauffolgenden Jahren fort, die Fortsetzungen firmierten zumeist unter dem Obertitel *Centuria.* Insgesamt legte Rauscher fünf *Centurien Außerwelte*[r], […] *erstunkene*[r] *Papistische*[r] *Lügen* vor. Zu Rauschers Stellung im Legendenstreit vgl. ebd., S. 187–199.

76 Vgl. *Steiger*, Fünf Zentralthemen, S. 263–265.

77 Vgl. *Steiger*, Christophorus, S. 8 f.

78 Vgl. *Steiger*, Fünf Zentralthemen, S. 264.

79 Vgl. *Luther*, Vorrede zu Georg Maior, *Vitae patrum* [1544], WA 54, S. 109–111; *ders.*, Vorrede zu Georg Spalatin, *Magnifice consolatoria exempla et sententiae ex vitis et passionibus sanctorum* [1544], in: WA 54, S. 113–115.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

schen Märtyrern und Bekennern nicht mehr als Legenden bezeichnet, sondern als *Exempla* oder als *Historien.* Sie galten als wahrhaftige Erzählungen und leuchtende Beispiele vorbildlichen Lebens und Sterbens im Kampf für den wahren Glauben.[80]

Um den Abstand gegenüber der katholischen Legende deutlich zu machen, wurden diese Sammlungen stets mit Vorreden eingeleitet, die den Unterschied zwischen den katholischen *Lügenden* und den evangelischen *Historien* hervorhoben. So distanzierte sich Caspar Goldtwurm in der Vorrede zu seinem *Kirchen Calender* nachdrücklich von den alten *Lügenden*, deren Erfinder der Teufel sei:

> *Also hat er sich mit gleicher arglistigkeit vnnd Tyranney beflissen/ vnnd dahin gearbeit/ wie er nur viel Gottloser/ fauler/ vnd gefrässiger Münche/ vnnd jhres gleichen erwekken möcht/ welche die Christliche Kirchen mit vnzehligen vnnd grossen Büchern/ voller Lügen vnd Fabeln möchten beschweren/ welchs dem leydigen Teuffel auch ein zeitlang geraten/ Dann die Welt mit solchen offentlichen erlognen vnd erdichten schrifften vnd Lügenden dermasen beladen vnd überschüttet worden* […] *vnd das arme einfeltige völcklein allein auff jr Lügenden vnd Altweibische Fabeln vnd Mårleins Prediger gewiesen.*[81]

Um seine eigene Sammlung vor dem Vorwurf zu schützen, die Anbetung der Heiligen zu restituieren, hob Goldtwurm das lutherische Dogma, zwischen Gott und den Menschen sei Christus der einzige Vermittler, besonders hervor, indem er betonte,

> *daß wir keine Creatur auff Erden/ lebendig oder todt/ ja auch die Engel im Himmel nicht anbeten/ sondern allein den einigen ewigen Gott/ den Vatter vnseres Heylandts Jesu Christi/ sollen lernen erkennen vnd anruffen/ wie er sich durch seinen lieben Son hat geoffenbart/ vnd auff das verdienst desselbigen Heylands vnnd Mitlers vnser vertrauen stellen vnd setzen/ welches auch alle Heiligen Gottes vns zum Exempel gethan vnd bewiesen haben.*[82]

Dreißig Jahre später betonte Andreas Hondorff in der Vorrede zu seinem *Calendarium sanctorum et historiarum*, die Exempel der Heiligen sollten den Christen lehren,

> *auff wasserley weise vnd arth/ er sein gantzes/ leben ausrichten sol/ damit vnd dass es möge Gott gefallen/ sich auch in seinen zugeschickten anfechtungen richten/ stercken vnd trösten/ auff dass er nicht von seinen Ertzfeinden/ dem teufel fleisch vnd welt/ mit denen wir (nach laut der Schrifft) täglich zukampffn/ vberwunden werden/ besondern die Krone der Bekenneren/ Christlicher warheit erlangen möge.*[83]

---

[80] Zum vorwiegend in den Vorreden formulierten Wahrheitsanspruch der Historien und Exempel vgl. *Schwitzgebel*, Noch nicht genug der Vorrede, S. 36–39; zur Umbenennung der Legenden in Historien vgl. *Schwarz*, Die Wahrheit der Geschichte, S. 164–166.

[81] *Goldtwurm*, Kirchen Calender, fol. A IIIrf. Zu Goldtwurm und seinem Kirchenkalender vgl. *Pohlig*, Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung, S. 440–451; *Fuchs*, Protestantische Heiligen-*memoria*, S. 607–614.

[82] Ebd., fol. A VIv. (unpag.). Vgl. zu diesem Aspekt der Vorreden in protestantischen Heiligenkalendern *Schwitzgebel*, Noch nicht genug der Vorrede, S. 27.

[83] *Hondorff*, Calendarium Sanctorvm, Vorrede, unpag. [1]. Zu Hondorffs Heiligenkalender vgl. *Pohlig*, Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung, S. 451–455.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Als ein solches Exempel diente insbesondere Luther selbst. Die Vita des Reformators erschien in Hondorffs *Calendarium Sanctorum* unter den Exempeln zum dritten Gebot als Bekennerlegende mit unverkennbar hagiographischen Elementen.[84] Ähnliches gilt auch für Melanchthon, dessen Leben und Sterben Hondorff ebenfalls unter den Exempeln zum dritten Gebot beschrieb.[85] Nach seinem Tod im Jahr 1546 war Luther selbst zum bedeutendsten evangelischen Bekenner geworden, dessen Leben mit seinen Kämpfen und Anfechtungen neben anderen Glaubenszeugen in zahlreichen *Historien* geschildert wurde.[86] Es entstand ein regelrechter Lutherkult, in dem Luther als Heiliger verehrt und ‚Reliquien' von ihm gesammelt wurden.[87]

Auf die protestantischen Bekennerhistorien wiederum reagierte die katholische Seite mit scharfer Polemik und Parodien. Insbesondere Luther war die bevorzugte Zielscheibe der antiprotestantischen Legendenparodien.[88] Der Franziskaner Johannes Nas, der mit Inbrunst den *Solnglauben*[89] der *Euangellosen*[90] geißelte, widmete sich der antiprotestantischen Legendenpolemik in zahlreichen seiner Schriften und beschrieb Luther in seinen 1570 in Ingolstadt veröffentlichten *Quinta Centuria* als vom Teufel gezeugten[91] und mit ihm vertrauten Umgang pflegenden *Teufels Prophet*[en][92], der *mit vil Teůffeln vnd hőllischen Geistern ein dapffere hochzeit gehabt*[93] und nächtens in seinem Schlafzimmer mit dem Teufel disputiert habe.[94]

Die Legende/Lügende wurde damit zu einem dauerhaften kontroverstheologischen Element wechselseitiger Devianzproduktion, in der beide Seiten mit hämischem Spott und scharfer Polemik versuchten, sich die jeweils

---

84 Vgl. *Hondorff*, Promptuarium (Frankfurt 1595), fol. 122v.

85 Vgl. ebd., fol. 127r.

86 Vgl. *Hieber*, Legende, protestantische Bekennerhistorie, Legendenhistorie, S. 35–55; *Brückner/Brückner*, Zeugen des Glaubens.

87 Vgl. *Scribner*, Incombustible Luther, S. 43.

88 Vgl. *Brückner/Gruppe*, Luther als Gestalt der Sage, S. 278–294. Brückner plädiert hier dafür, nur solche Legendenpolemiken als Antilegenden zu bezeichnen, die sich konkret und eindeutig auf eine vorgängige Legende beziehen.

89 Das von Nas immer wieder verwendete Wort *Solnglauben* war eine parodistische Polemik auf Luthers *sola fide* und bezeichnet den Glauben der Protestanten zweideutig als *Sohlenglauben*, also einen Glauben, der nur an den Fußsohlen haftet, und als „Sie sollen glauben", was in Parenthese mit ‚tun es aber nicht' zu ergänzen wäre.

90 Mit der Bezeichnung als die *Euangellosen* verballhornte Nas parodistisch die Selbstauszeichnung der Protestanten als *eu*[v]*angelisch*.

91 Vgl. *Nas*, Quinta Centuria, Bl. 30b.

92 Ebd., Bl. 65b.

93 Ebd., Bl. 364a.

94 Ebd., Bl. 416a–419b. Nas bezieht sich hier explizit auf Luthers Schrift *Von Pfaffenweih und Winckelmess*, in der Luther beschreibt, wie ihm der Teufel vorgehalten habe, dass er mit der *Winckelmess* sein Heil verwirkt habe. Auf Bl. 417a findet sich dazu eine Illustration, die den nackten Luther neben seiner unbekleideten Ehefrau, die als *loses Fleisch* tituliert wird, im Bett liegend zeigt. Neben ihm sitzt der ebenfalls nackte Teufel und disputiert mit ihm.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

reklamierte Gottesnähe streitig zu machen und die mit der Legende verbundene Gedächtniskultur, die stets ein wichtiges Element von Heiligkeitsbehauptungen war, zu stören oder unmöglich zu machen, indem sie die Heiligkeitserzählungen der je anderen Seite dem höhnischen Gelächter der eigenen Anhänger preisgab.

Nicht edierte Quellen

Cochlaeus, Johannes: Bericht der warheit/ auff die vnwaren Lugend S. Joannis Chrysostomi/ welche M. Luther an das Concilium zu Mantua hat lassen auszgehen. Gedruckt zu Leiptzigk durch Nicolaum Wolrab M.D.XXXVII.

Goldtwurm, Caspar: Kirchen Calender. IN welchem nach ordnung gemeiner Allmanach/ die Monat/ Tage/ vnnd Furnemmsten Feste deß gantzen Jars mit irem gebrauch/ […] kurtzlich verfasset/ vnd mit vielen schonen Figuren/ vber vorige Edition/ geziret vnd gemehret […] durch Caspar Goldtwurm Athesinus, Frankfurt 1588.

[*Hondorff*, Andreas] Calendarium Sanctorvm & Historiarum Das ist: KirchenHistoria vnd tägliche Haußßtaffel/ darin nach ordnung gemeiner Calender durchs gantze Jahr algler Heiligen Lehrer vnd Mårterer Leben/ Bekentnis vnd Leiden beschrieben. So wol auch viel Politische denckwirdige Historien aus der H. Schrifft vnd andern bewehreten Authoren zusammen getragen. Erstlich durch ANDREAM HONDORFF seligen Pfarrherrn zu Droyissg angefangen/ vnd in Druck gegeben/ Nachmals durch Vincentuim Sturmium gebessert. Jetzo aber auffs newe vbersehen/ Mit vielen Historien biß auff die jetzige zeit vermehret/ vnd in eine richtige Volkommenheit gebracht. Duch M. WENCESLAVM STURMIUM, Weiland Pfarherrn vnd Superatttendenten zu Bitterfeld. Cum Privilegio. Gedruckt in vorlegung Henningt Grossen/ Buchhendler zu Leiptzig/ ANNO M. D. XCIX.

[*Nas*, Johann] Johann Naß: Das Antipapistisch eins vnd hundert Außerlesßner/ gewiser/ Euangelischer Warheit/ bey wôlchen (als bey den frůchten der Baum) die reyn lehr soll vnd můß erkant werden/ Dann also spricht der Herr Christus, Ein yede pflantz so mein vatter nit gepflantzt/ můß außgereůt werden. Anno M. D. LXX. Getruckt zů Ingolstatt/ durch Alexander Weissenhorn.

[*Nas*, Johann] Secunda Centuria, Das ist/ Das ander Hundert/ der Euangelischen warheit/ als bey den Früchten der baum/ vnserer widersacher jrrige lehr/ betrug vnd thorhait menigklich entdecket wirdt/ Dann so spricht der Herr/ Math. 7. An jren Früchten solt jr sie erkennen ec. F. Ioann Naß. Anno M. D. LXX. [letzte Seite:] Gedruckt zů Ingolstatt/ durch Alexander Weißenhorn. Ann M. D. LXX.

[*Nas*, Johann] Quinta Centuria, Das ist das fünfft Hundert der evangelischen Wahrheit, darinn mit Fleiß beschrieben wird der gantze Handel, Anfang, Lebens und Todts, des theuren Manns D. Martin Luthers, Gedruckt zuo Ingolstatt/ durch Alexander Weißenhorn. Ann M. D. LXX.

Rauscher, Hieronymus: Hundert Außerwelte, große, vnuerschempte, feiste, wolgemeste, erstunkene Papistische Lügen, Welche aller Narren Lugend, als des Eulen-/ spiegels, Marcolphi, des Pfaffen vom Kalen-/ bergs, Fortunati, Rollwagens, etc. weit vber-/ treffen, damit die Papisten die fürnemsten Ar-/ tickel jhrer Lehre verteidigen, die armen Christen aber/ verblenden, vnd in abgrund der Hellen verfüren, Aus/ jren eigenen Scribenten zusamen gezogen, vnd/ besondere Erinnerung zu jedlicher/

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

gestellt./ Durch/ M. Hieronymum Rauscher/ Pfaltz-/ greffischem Hoffprediger zu New-/ burg an der Donaw. M.D.LXII. Zu Regenspurg/ druckts Heinricus Geisler.

Edierte Quellen

Cochlaeus, Johannes: Adversus Cucullatum Minotaurum Wittembergensem. De sacramentorum gratia iterum, hrsg. v. Joseph Schweizer, Münster 1920.

Der Heiligen Leben, Bd. 2: Winterteil, hrsg. v. Margit Brand/Bettina Jung/Werner Williams-Krapp, Tübingen 2004.

Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V., 2. Bearb., hrsg. v. Adolf Wrede (Deutsche Reichstagsakten. Jüngere Reihe 2), Gotha 1896.

Luther, Martin: D. Martin Luthers gesammelte Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883 ff. [zit. als WA].

– 1. Abt.: Werke, Bd. 1–62 (1883–1986). [zit. als WA]

– Unterricht auff etlich Artickell, in: WA 2, S. 66–73.

– Epistel oder Unterricht von den Heiligen an die Kirche zu Erfurt [1522], in: WA 10/II, S. 159–168.

– Eyn Sermon von der bereytung zum sterben [1519], in: WA 2, S. 685–697.

– Eyn Sermon von dem Sakrament der Buße, in: WA 2, S. 713–723.

– Das Magnificat verdeutscht und außgelegt, in: WA 7, S. 568–604.

– Die Lügend von St. Johanne Chrysostomo [1537], in: WA 50, S. 48–64

– Vorrede zur Historia Galleatii Capellae [1538], in: WA 50, S. 381–385.

– Schmalkaldische Artikel [1538], in: WA 50, S. 192–253.

– Luthers Werke in Auswahl, 8 Bde., hrsg. v. Otto Clemen, Bonn/Berlin 1950–1955.

Melanchthon, Philipp: Apologia der [Augsburgischen] Konfession. Dt. Übersetzung von Justus Jonas, in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 2010, S. 141–406.

Von der rechten Erhebung Bennonis ein Sendbrief (1524), in: Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation, 4 Bde., Leipzig 1906–11 (Nachdruck Nieuwkoop 1967), hrsg. v. Otto Clemen, Bd. 1, S. 185–209.

Literatur

Angenendt, Arnold: Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kults vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, 2. überarb. Aufl., München 1997.

Austin, John L.: Theorie der Sprechakte/How to do Things with Words, Stuttgart 1998 (amerik. Orig. 1962).

Becker, Howard S.: Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance, New York/London 1963.

Brecht, Martin: Martin Luther, 3 Bde., Stuttgart 1981–1987.

– Der „Schimpfer“ Martin Luther, in: Luther 52 (1981), S. 97–113.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Bremer, Kai: Religionsstreitigkeiten. Volkssprachliche Kontroversen zwischen altgläubigen und evangelischen Theologen im 16. Jahrhundert (Frühe Neuzeit. Studien und Dokumente zur deutschen Literatur und Kultur im europäischen Kontext; Bd. 104), Tübingen 2005.

– Im Spannungsfeld von Historie, Kommentar und Kontroverstheologie: das Geschichtswerk des Johannes Cochlaeus, in: Jahrbuch für Internationale Germanistik 33, 2 (2001), S. 221–235.

– Der Kommentar als Steinbruch. Zum Verhältnis von ‚Commentarius', ‚Historia' und Polemik am Beispiel der Lutherkommentare des Johannes Cochlaeus, in: Zwischen Wissen und Politik. Archäologie und Genealogie frühneuzeitlicher Vergangenheitskonstruktionen, hrsg. v. Frank Bezner/Kirsten Mahlke, Heidelberg 2011 (Akademiekonferenzen 6), S. 293–309.

Breuer, Klaus: Schmalkaldische Artikel, in: TRE, Bd. 30, S. 214–221.

Brückner, Annemarie/*Brückner*, Wolfgang: Zeugen des Glaubens und ihre Literatur. Altväterbeispiele, Kalenderheilige, protestantische Märtyrer und evangelische Lebenszeugnisse, in: Brückner (Hrsg.): Volkserzählung und Reformation, S. 520–579.

Brückner, Wolfgang (Hrsg.): Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus, Berlin 1974.

– /*Gruppe*, Heidemarie: Luther als Gestalt der Sage. 1. Ausprägungen und Nachwirkungen von Legende und Antilegende der Orthodoxie und der Kontroversisten, in: ders. (Hrsg): Volkserzählung und Reformation, S. 261–294.

Burger, Christoph: Marias Lied in Luthers Deutung, Tübingen 2007.

Burschel, Peter: Das Monster. Katholische Luther-Imagination im 16. Jahrhundert, in: Luther zwischen den Kulturen. Zeitgenossenschaft – Weltwirkung, hrsg. v. Hans Medick/Peer Schmidt, Göttingen 2004, S. 33–48.

Dellwing, Michael: Das Label und die Macht. Der Labeling Approach von Pragmatismus zur Gesellschaftskritik und zurück, in: Kriminologisches Journal 41, 3 (2009), S. 162–178.

– Truth in Labeling: Are Descriptions All We Have?, in: Deviant Behavior 32 (2011), S. 653–675.

– Reste: Die Befreiung des Labeling Approach von der Befreiung, in: Kriminologisches Journal 40, 3 (2008), S. 162–178.

Düfel, Hans: Luthers Stellung zur Marienverehrung, Göttingen 1968.

Ecker, Hans-Peter: Die Legende. Kulturanthropologische Annäherung an eine Gattung, Stuttgart/Weimar 1993 (Germanistische Abhandlungen, 76).

Edwards, Jr., Mark U.: Printing, Propaganda and Martin Luther, Berkeley/Los Angeles/London 1994.

Felmberg, Bernhard Alfred R.: Die Ablaßtheologie Kardinal Cajetans (1469–1534), Leiden/Boston/Köln 1998 (Studies in medieval and renaissance thought, vol. 66).

Fuchs, Thomas: Protestantische Heiligen-*memoria* im 16. Jahrhundert, in: HZ 267 (1998), S. 587–614.

Gumbrecht, Hans Ulrich: Faszinationstyp Hagiographie. Ein historisches Experiment zur Gattungstheorie, in: Deutsche Literatur im Mittelalter: Kontakte und Perspektiven. Hugo Kuhn zum Gedenken, hrsg. v. Christoph Cormeau, Stuttgart 1979, S. 37–84.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Hamm, Berndt: Der frühe Luther, Tübingen 2010.

– Die Reformation als Medienereignis, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 11 (1996), S. 137–166.

Herte, Adolf: Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus, 3 Bde., Münster 1943.

Hieber, Wolfgang: Legende, protestantische Bekennerhistorie, Legendenhistorie. Studien zur literarischen Gestaltung der Heiligenthematik im Zeitalter der Glaubenskämpfe, Würzburg 1970.

von Horw, Günther: Das Marienbild Martin Luthers. Eine Untersuchung über das Zeugnis der Quellen, in: Ephemerides Mariologicae 24 (1974), S. 179–209.

Iserloh, Erwin: Die Verehrung Mariens und der Heiligen in der Sicht Martin Luthers, in: Ecclesia militans. Studien zur Konzils- und Reformationsgeschichte, Remigius Bäumer zum 70. Geburtstag gewidmet, 2 Bde., Bd. 2: Zur Reformationsgeschichte, hrsg. v. Walter Brandmüller, Paderborn u. a. 1988, S. 109–115.

Kästner, Alexander/*Schwerhoff*, Gerd (Hrsg.): Göttlicher Zorn und menschliches Maß. Religiöse Abweichung in frühneuzeitlichen Stadtgesellschaften (Konflikte und Kultur – Historische Perspektiven, 28), Konstanz 2013.

– Religiöse Devianz in alteuropäischen Stadtgesellschaften. Eine Einführung in systematischer Absicht, in: Kästner/Schwerhoff (Hrsg.): Göttlicher Zorn und menschliches Maß, S. 7–42.

Lamnek, Siegfried: Theorien abweichenden Verhaltens I. „Klassische Ansätze", 9. Aufl., München 2013.

Laube, Stefan: Zwischen Hybris und Hybridität. Kurfürst Friedrich der Weise und seine Reliquiensammlung, in: „ich armer sundiger mensch": Heiligen- und Reliquienkult am Übergang zum konfessionellen Zeitalter, hrsg. v. Andreas Tacke, Göttingen 2002, S. 170–207.

Moeller, Bernd: Das Berühmtwerden Luthers, in: Zeitschrift für historische Forschung 15 (1988), S. 65–92.

zur Mühlen, Karl-Heinz: Luthers Frömmigkeit und die Mystik. Seine Auslegung des „Magnificat" von 1521, in: Reformatorisches Profil. Studien zum Weg Martin Luthers und der Reformation, hrsg. v. Johannes Brosseder u. a., Göttingen 1995, S. 86–100.

Münkler, Marina: Narrative Ambiguität. Die Faustbücher des 16. bis 18. Jahrhunderts (Historische Semantik, 15), Göttingen 2011.

– Sündhaftigkeit als Generator von Individualität. Zu den Transformationen legendarischen Erzählens in den Faustbüchern des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposion 2006 (Germanistische Symposien. Berichtsbände), hrsg. v. Peter Strohschneider, Berlin/New York 2009, S. 25–61

Peters, Helge: Devianz und soziale Kontrolle. Eine Einführung in die Soziologie abweichenden Verhaltens, 2. korr. Aufl., Weinheim/München 1995.

Piltz, Eric: Reinheit oder Frieden? Religiöse Devianz und die Rhetorik der Gottlosigkeit in Antwerpen 1562–65, in: Kästner/Schwerhoff (Hrsg.): Göttlicher Zorn und menschliches Maß, S. 123–154.

Pohlig, Matthias: Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung. Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1546–1617, Tübingen 2007.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Richardsen-Friedrich, Ingvild: Antichrist-Polemik in der Zeit der Reformation und der Glaubenskämpfe bis Anfang des 17. Jahrhunderts. Argumentation, Form und Funktion, Frankfurt a. M. u. a. 2003.

Riedlinger, Helmut: Einführung, in: Das Magnificat verdeutscht und außgelegt durch D. Martin Luther, hrsg. v. dems., Freiburg i. Br. u. a. 1982, S. 1–29.

Schenda, Rudolf: Hieronymus Rauscher und die protestantisch-katholische Legendenpolemik, in: Brückner (Hrsg.): Volkserzählung und Reformation, S. 179–259.

– Die protestantisch-katholische Legendenpolemik im 16. Jahrhundert, in: Archiv für Kulturgeschichte 52 (1970), S. 28–48.

Schnyder, André: Legendenpolemik und Legendenkritik in der Reformation: Die „Lügend von St. Johanne Chrysostomo" bei Luther und Cochläus, in: Archiv für Reformationsgeschichte 70 (1979), S. 122–140.

Schreiner, Klaus: *Discrimen veri ac falsi*: Ansätze und Formen der Kritik in der Heiligen- und Reliquienverehrung des Mittelalters, in: Archiv für Kulturgeschichte 48 (1966), S. 1–53.

– Zum Wahrheitsverständnis im Heiligen- und Reliquienwesen des Mittelalters, Saeculum 17 (1966), S. 131–169.

Schur, Edwin: The Politics of Deviance. Stigma Contests and the Uses of Power, Englewood Cliffs 1980.

Schwarz, Reinhard: Die Wahrheit der Geschichte im Verständnis der Wittenberger Reformation, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 76 (1979), S. 159–190.

Schwerhoff, Gerd: Zungen wie Schwerter. Blasphemie in alteuropäischen Gesellschaften 1200–1650, (Konflikte und Kultur – Historische Perspektiven, 12), Konstanz 2005.

– Gottlosigkeit und Eigensinn. Religiöse Devianz in der Frühen Neuzeit, in: Transzendenz und Gemeinsinn. Themen und Perspektiven des Dresdner Sonderforschungsbereichs 804, hrsg. v. Hans Vorländer, Dresden 2010, S. 58–63.

Schwitzgebel, Bärbel: Noch nicht genug der Vorrede. Zur Vorrede volkssprachlicher Sammlungen von Exempeln, Fabeln, Sprichwörtern und Schwänken des 16. Jahrhunderts (Frühe Neuzeit, 28), Tübingen 1996.

Scribner, Robert W.: Incombustible Luther: The Image of the Reformer in Early Modern Germany, in: Past and Present 110 (1986), S. 38–68.

Spehr, Christopher: Luther und das Konzil. Zur Entwicklung eines zentralen Themas in der Reformationszeit, (Beiträge zur historischen Theologie, 153), Tübingen 2010.

Steiger, Johann Anselm: Fünf Zentralthemen der Theologie Luthers und seiner Erben, Leiden 2002.

– Christophorus – ein Bild des Christen. Heiligengedenken bei Martin Luther und im Luthertum der Frühen Neuzeit, Neuendettelsau 2013.

– Christophorus – „ein ebenbild aller christen". Ein nicht-biblisches Bild und dessen Relevanz für die Schrift- und Bildhermeneutik. Aufgezeigt an Texten Martin Luthers und Sigmund von Birkens, in: Hermeneutica Sacra: Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert. Studies of the Interpretation of Holy Scripture in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, hrsg. v. Torbjörn Johansson/Robert Kolb/Johann Anselm Steiger, Berlin/New York 2010, S. 5–31.

Walz, Herbert: Die Christophoruslegende im konfessionellen Streit. Von Martin Luther bis Martin von Cochem, in: Der Deutschunterricht 37 (1985) S. 69–78.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Würgler, Andreas: Diffamierung und Kriminalisierung von „Devianz“ in frühneuzeitlichen Konflikten. Für einen Dialog zwischen Protestforschung und Kriminalitätsgeschichte, in: Devianz, Widerstand und Herrschaftspraxis in der Vormoderne. Studien zu Konflikten im südwestdeutschen Raum (15.–18. Jahrhundert), hrsg. v. Mark Häberlein, Konstanz 1999, S. 317–347.

Ziegeler, Hans-Joachim: Wahrheit, Lügen, Fiktionen. Zu Martin Luthers „Lügend von S. Johanne Chrysostomo“ und zum Status literarischer Gattungen im 15. und 16. Jahrhundert, in: Mittelalter und frühe Neuzeit. Übergänge, Umbrüche und Neuansätze, hrsg. v. Walter Haug, Tübingen 1999, S. 237–262.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Calvinismus als Etikett. Zuschreibungspraktiken in Leichenpredigten auf sächsische landesherrliche Beamte und Kurfürst Christian I. von Sachsen (1589–1613)[1]

Von *Annemarie Hagmayer*

Gewiß/ er [Dr. Nicolaus Krell] *ist für einen Calvinischen gehalten/ für einen Calvinisten verfolget/ für einen Calvinisten getödtet worden/ man mag auch die vrsach seines Tods beschönen vnnd bemänteln wie man will/ so ist kein andere/ als daß er vnnd sein Herr im verdacht des vorhabens die Calvinisterey ins Land ein zu führen gewesen sind.*[2]

So beschreibt die 1605 anonym veröffentlichte Antwort auf die Leichenpredigt des 1601 nach zehnjähriger Haft hingerichteten, ehemaligen kursächsischen Kanzlers Dr. Nicolaus Krell[3] die zeitgenössische und bis heute in der Forschung zu findende Überzeugung. Jedoch wird einige Zeilen darauf die Annahme, Krell habe als Calvinist während der Regierungszeit Kurfürst Christians I. einen religiösen Umsturz und die Etablierung des Calvinismus in Kursachsen im Schilde geführt, zurückgewiesen. Es wird zwar bestätigt, dass Krell wie auch der Geheime Rat Andreas Paull[4] bekanntermaßen von den Ansichten des lutherisch-orthodoxen Establishments abgewichen seien. Doch dies rechtfertige eben noch nicht ihre Diffamierung als ‚Calvinisten'. Es sei schlichtweg unwahr, *daß D. Krell kein Christ sondern ein Calvinist im Herzen solde gewesen sein.*[5] Wie ist dieser Einspruch zu deuten?

---

1 Die im Folgenden dargelegten Überlegungen entstanden im Kontext des Forschungsprojektes „Adelige Beamte – Selbst- und Fremdbilder einer Sozialformation zwischen Stand und Funktion (1550–1750)" unter der Leitung von Dr. Ulrike Ludwig. Hier stellten Leichenpredigten eine wesentliche Quellengattung dar.

2 Antwort auf LP Krell, S. 20.

3 Krell wurde 1580 von Kurfürst August zum Hof- und Justizienrat des Kurprinzen Christian I. berufen, 1586 von Christian I. zum Geheimen Rat gemacht. Drei Jahre später wurde er Kanzler. Er löste den Geheimen Rat auf und bekam dessen Kompetenzen übertragen. Dagegen opponierten die Stände, unterstützt von der Kurfürstin. Insbesondere durch die Abschaffung des Taufexorzismus verscherzte er es sich zudem mit der Masse der Bevölkerung. Nach Christians Tod wurde Krell für zehn Jahre auf der Festung Königstein inhaftiert. Der Reichshofrat zu Prag verurteilte ihn als Landfriedensbrecher zum Tod. Vgl. *Schille*, Crell; *Klein*, Kampf, S. 20–36.

4 Zu Paulls Biographie: *Klein*, Kampf, S. 36–67.

5 Antwort auf LP Krell, S. 198.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Die Antwort auf Krells Leichenpredigt verweist darauf, dass die Vorstellung klarer konfessioneller Lager, die durch die Verwendung vermeintlich eindeutiger Begriffe wie ‚Lutheraner' und ‚Calvinist' suggeriert wird, hier zu kurz griff. Der Calvinistenvorwurf oder zumindest eine Stellungnahme zu selbigem findet sich dennoch in vielen Leichenpredigten auf landesherrliche Beamte während und vor allem nach der Regierungszeit Christians. ‚Calvinismus' ist dabei als soziale Zuschreibung, als Etikett für Personen zu verstehen, deren konfessionelle Zuordnung unklar blieb.[6]

Die Regierungszeit Christians wird im Folgenden als eine ‚Latenzperiode' betrachtet, in der religiös indifferente Haltungen geduldet und sogar befördert wurden. Dass hier neben dem Landesherrn auch dessen Beamte in den Blick geraten, ist nicht überraschend. Denn im Alten Reich waren es häufig die Eliten eines Landes, die sich zuerst den reformierten Ideen zuwandten.[7] Das Verhältnis landesherrlicher Beamter zu reformiertem Gedankengut wird auch im Folgenden im Zentrum des Erkenntnisinteresses stehen. Allerdings gab es im Falle Kursachsens eben keine konfessionelle Entwicklung hin zu einem Hofcalvinismus. Nach Christians Tod trat statt einer weiteren Öffnung für reformierte Ideen eine dezidierte Abwendung von selbigen ein. ‚Calvinist' avancierte in diesem Kontext zu einem zunehmend negativ behafteten Stereotyp.

Untersucht wird dies exemplarisch anhand von Leichenpredigten, die generell als Medium des kulturellen Gedächtnisses dienten. Durch sie wurde an das Leben und Wirken der Verstorbenen erinnert. Sie prägten deren Bild im Rahmen des Familiengedächtnisses sowie im Gedächtnis der Gemeinde und der Leserschaft.[8] Darüber hinaus dienten sie als Erbauungs- und Ratgeberliteratur für die Rezipienten und sie aktualisierten die sozialen und theologischen Normen der Glaubensgemeinschaft.[9] Ihr Adressatenkreis umfasste zunächst das höfische Umfeld, die Gemeinde und die Familie. Durch die

---

6 Etikett ist hier im Sinne der *Labeling Approach* Theorie zu verstehen, einem von Frank Tannenbaum, Edwin M. Lemert und Howard S. Becker entwickelten Theorieansatz der Kriminologie, welcher Verbrechen als Zuschreibung untersucht. Untersuchungsgegenstand ist nicht die faktische Tat, sondern ihre Wahrnehmung, die gesellschaftliche Bedeutungsaufladung sowie die damit einhergehenden Normkonflikte. Für einen Überblick zum *Labeling Approach* Ansatz: *Dellwing*, Reste; *Kästner/Schwerhoff*, Devianz, S. 27–34.

7 In diesem Kontext wurde seitens der Forschung für andere Territorien, etwa Brandenburg-Preußen, dann auch vom Typus des ‚Hofcalvinismus' gesprochen. Damit wird das Phänomen bezeichnet, wenn Posten am Hof, an den Universitäten, in der Verwaltung oder an den Fürstenschulen bevorzugt mit Anhängern des reformierten Glaubens besetzt wurden. Vgl. *Press*, Bekenntnis, S. 324–325, *Ehrenpreis*, Hofcalvinismus, S. 213–215; *Rublack*, Reformation, S. 189–192. Im Falle Sachsens behielten die Lutheraner jedoch ihre dominante Stellung in entscheidenden Gremien. Vgl. *Klein*, Kampf, S. 13.

8 *Winkler*, Motivation; grundlegend zum kulturellen Gedächtnis: *Assmann*, Gedächtnis, S. 9–19; *Burke*, Geschichte; Stefan Dornheim nennt Leichenpredigten daher „Denkmale aus Papier", vgl. *Dornheim*, Gedenkkultur.

9 *Leppin*, Medien, S. 205–222.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Publikation, die hohe Stellung der Verstorbenen und die familiären Netzwerke konnten die Predigten aber auch über die Landesgrenzen hinaus Leser erreichen.

Michael Stolleis zufolge gehörte Frömmigkeit neben Integrität, Unbestechlichkeit, Anpassungsfähigkeit, Verschwiegenheit, Treue und guter Ausbildung zu den wichtigsten Beamtentugenden.[10] Diese Tugenden waren auch für die berufliche Beurteilung des Verstorbenen in den Predigten relevant.[11] Daher kann erwartet werden, dass die religionspolitischen Entwicklungen in der Regierungszeit Christians I., die indifferente, religiöse Haltungen zumindest möglich machten, als Spannungsverhältnis zwischen (angeblicher) religiöser Abweichung und dem Bild des guten Beamten auch Niederschlag in den Leichenpredigten fanden. Von dieser Überlegung ausgehend wird im Folgenden untersucht, wie in den Leichenpredigten auf landesherrliche Beamte in Sachsen zwischen 1586 und 1613[12] ‚Calvinismus' thematisiert wurde. Vier Fragen stehen dabei im Mittelpunkt: Wie wurde dieses Etikett in den Predigten genutzt und welchem Zweck diente seine Verwendung? Inwiefern lassen sich Abgrenzungs- oder aber Entschuldigungsbemühungen gegenüber dem Etikett fassen? Welche Inhalte und Eigenschaften wurden an die Bezeichnung ‚Calvinist' geknüpft und wie wurden diese weiterentwickelt? Wie wurde schließlich auf Calvinismusvorwürfe gegen die Beamten in den Predigten reagiert?

Untersucht werden hierfür drei Predigttypen: Zum einen werden Predigten auf Beamte betrachtet, in denen der Calvinismus in irgend einer Weise thematisiert wurde und die entweder von explizit anti-calvinistisch eingestellten, lutherisch-orthodoxen Predigern verfasst worden waren oder aber von Predigern, die sich reformiertem Gedankengut gegenüber aufgeschlossen gezeigt hatten bzw. deren Konfession unklar geblieben war. Zum anderen werden Predigten zu Personen berücksichtigt, denen die Forschung calvinistische Tendenzen nachsagt, auch wenn entsprechende Begriffe in der Leichenpredigt nicht fallen. Eine dritte Gruppe bilden schließlich die Leichenpredigten auf Christian I. Von insgesamt 34 überlieferten Leichenpredigten für die benannte Personengruppe und den Untersuchungszeitraum setzt sich das Quellensample aus 19 Predigten zusammen. Hinzu kommen die oben zitierte anonyme Antwort und eine weitere Gegenschrift zu Krells Leichenpredigt, sowie eine Reaktion auf diese Texte seitens des lutherisch-orthodoxen, kursächsischen Hofpredigers Polycarp von Leyser und das Manuskript des Geschichtswerks von Urban Pierius zu Christians Regierungszeit.

---

10 Vgl. *Stolleis*, Grundzüge, S. 212–226.

11 Hierzu mit Fokus auf die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts: *Ludwig*, Erinnerungsstrategien.

12 Dieser Zeitraum ergibt sich aus der frühesten und spätesten hier betrachteten Leichenpredigt.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Der Untersuchungszeitraum gliedert sich in drei Phasen: Zunächst wird die fünfjährige Regierungszeit von Christian I. (1586–1591) als Latenzphase verstanden. Daran schließt sich nach Christians Tod eine zweite Phase an, in der sich eine merkliche Radikalisierung abzeichnet. Diese erfährt mit der Hinrichtung Krells gleichsam ihren Höhe- und Endpunkt. Dessen Leichenpredigt sowie deren publizistisches Echo sollen deshalb vergleichend analysiert werden. Auf Krells Hinrichtung folgt dann eine dritte Phase, die des Ausklangs.

Zuvor gilt es nun knapp den historischen Kontext und den Stand der Forschung zu skizzieren: Die Annahme, Kurfürst Christian I. und seine höfischen Berater hätten den Calvinismus in Sachsen gezielt gefördert oder zumindest bewusst nicht verhindert, findet sich nicht nur in den Quellen, sie beherrscht auch die Forschung.[13] Belegt sah man dies – vor allem nach dem Tod Christians – in einer Reihe von Personalentscheidungen für Universitäten, Landesschulen, Konsistorien, oberste Gerichte, Pfarreien und Superintendenturen zugunsten von Personen, die mit reformiertem Gedankengut zumindest sympathisierten.[14] Hinzu kam die Aufhebung der Subskriptionspflicht unter die Konkordienformel, die zusammen mit dem Konkordienbuch unter Kurfürst August extra geschaffen worden war, damit die Unterzeichner die Verbindlichkeit des lutherischen Bekenntnisses, der *Confessio Augustana*, bekräftigten.[15] Ferner verzichtete Christian I. auf Schul- und Kirchenvisitationen, löste das Oberkonsistorium in Dresden auf und erließ ein Mandat zum Verbot theologischer Polemik gegen ‚Calvinisten' von der Kanzel aus. Zudem wurde das Projekt einer kommentierten Ausgabe der Lutherbibel, der so genannten Krell-Bibel,[16] begonnen und der Taufexorzismus abgeschafft.[17]. Zugleich erfolgte – in Ansätzen – eine außenpolitische Ausrichtung auf die Kurpfalz und Frankreich.[18]

---

13 Von einem systematischen Einführungsversuch des Calvinismus sprechen: *Klein*, Kampf, S. 20–22; *Blaschke*, Religion, S. 79; *Lenz*, Missbrauch, S. 86. Zur Einschätzung Krells und Paulls als Hauptakteure: *Smolinsky*, Sachsen, S. 27; *Blaschke*, Religion, S. 81 und S. 94; *Klein*, Kampf, S. 5 und S. 38. Eine Übersicht zu älteren Forschungspositionen aus dem 19. und frühen 20. Jahrhundert gibt *Krell*, Verfahren, S. 30–40. Es variiert hier lediglich die Einschätzung, welches Gewicht Krells Calvinismus und seine Religionspolitik für seine Verurteilung hatten.

14 Vgl. *Blaschke*, Religion, S. 86–88; *Klein*, Reform, S. 9–10; *Klein*, Kampf, S. 93–129. Mangels eindeutiger Anhaltspunkte ist es allerdings schwer, eine klare Aussage über die religiösen Überzeugungen der Neubesetzungen zu treffen. Vgl. *Klein*, Kampf, S. 127.

15 Die lutherische Orthodoxie lehnte hierin explizit in Sachsen kursierende und als ‚calvinistisch' bzw. ‚philippistisch' deklarierte Abendmahlsvorstellungen und Prädestinationslehren ab. Vgl. *Kolb*, Konkordienformel.

16 Krell war nur an der Durchsicht beteiligt, die inhaltliche Verantwortung trugen die als reformiert eingeschätzten Theologen Johannes Salmuth, David Steinbach und Urban Pierius. Die Krell Bibel gilt als „Waffe im Kampf um eine neue, eine calvinistische Reformation in Kursachsen." *Blaschke*, Religion, S. 92.

17 Exorzismus meint allgemein das rituelle Austreiben böser Mächte bzw. des Teufels aus Lebewesen oder Gegenständen. Im Falle des Taufexorzismus umfasst dies das

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Gerade in der älteren Forschung werden die genannten Punkte als Hinweise auf eine Zweite Reformation gedeutet. Bei dieser handelt es sich um ein mittlerweile kritisch hinterfragtes und verworfenes Konzept.[19] Katrin Keller gibt grundsätzlich zu bedenken, dass Christians früher Tod eine tatsächliche Offenlegung oder gar Formierung konkreter religionspolitischer Ziele verhindert habe und damit keine derartige Feststellung getroffen werden könne.[20] Festzuhalten ist zudem, dass der Kurfürst selbst nie konvertierte. Auch wurden Krell und Paull bereits unter Christians Vater, Kurfürst August, als landesherrliche Beamte eingestellt,[21] obwohl ihre konfessionelle Position zumindest ungewiss war und obwohl August zugleich versuchte die lutherische Orthodoxie in Sachsen zu stärken, etwa durch Maßnahmen wie die Einführung der Konkordienfomel oder das rigide Vorgehen gegen Philippisten.[22] Es zeigt sich also, dass ein gewisser Spielraum für konfessionsinterne Pluralität[23] schon vor Christians Regierungsübernahme möglich war, dieser dann aber noch weiter befördert wurde.

Ferner ist nun zu klären, was um 1600 in Kursachsen unter einem ‚Calvinisten' verstanden wurde. Der nahe liegenden Annahme, es könnte sich um Anhänger des französischen Reformators Jean Calvin handeln, hat Thomas Klein für Sachsen bereits widersprochen.[24] Vielmehr gab es hier zeitgenös-

---

Aufsagen der Formel: „Fahr aus, du unreiner Geist, und gib Raum dem heiligen Geist." Vgl. *Dingel*, Schwerpunkte, S. 96, Anm. 37; Nagel, *Exorzismus*, Sp. 753–754. Zwar wird das Exorzismusverbot häufig als Hinweis auf Calvinismus gezählt (*Smolinsky*, Sachsen, S. 26–27), nach Goetres sei dies aber keine konfessionsspezifische Praxis. Vgl. *Goeters*, Genesis, S. 53. Die Exorzismusabschaffung traf bei Pfarrern und der breiten Bevölkerung deswegen auf Widerstand, da sie das individuelle Seelenheil betraf. Vgl. *Klein*, Reform, S. 10; *Klein*, Kampf, S. 158–165; *Wolgast*, Territorien, S. 211.

18 Zur Aufhebung der Subskriptionsverpflichtung: *Klein*, Kampf, S. 73. Zum Kanzelmandat aus dem Jahr 1588: *Smolinsky*, Sachsen, S. 26; *Klein*, Kampf, S. 86. Überblick zur Außenpolitik: *Smolinsly*, Sachsen, S. 27; ausführlicher: *Klein*, Kampf, S. 129–136.

19 Zur „Zweiten Reformation" im Kontext der Forschung zur Regierungszeit Christians I. in Sachsen: *Klein*, Kampf, S. 5 und 190, *Klein*, Reform, S. 26; *Blaschke*, Religion, S. 94. Um die Parallelität der konfessionellen Entwicklungen herauszustellen, ist hier die Rede von einer lutherischen, katholischen und reformierten/calvinistischen Konfessionalisierung. Doch auch dieses Konzept ist nicht unumstritten. Vgl. *Schilling*, Konfessionalisierung; *Klueting*, „Zweite Reformation"; Überblick zur Forschungsdiskussion: *Ehrenpreis/Lotz-Heumann*, Reformation, S. 78–79.

20 *Keller*, Landesgeschichte, S. 139.

21 Antwort auf LP Krell, S. 21–22. Vgl. auch *Koch*, Ausbau, S. 207–208; *Klein*, Reform, S. 7; *Klein*, Kampf, S. 10–11. Wobei Blaschke hier kommentiert: „Der alternde Kurfürst August kann also gar nicht so orthodox lutherisch gewesen sein, daß er einem Manne wie Krell mit offenkundig calvinistischen Neigungen noch eine hohe Verantwortung übertragen hätte." *Blaschke*, Religion, S. 83.

22 Gemeint waren im engeren Sinne die Anhänger der Lehren Philipp Melanchthons. Zu den anti-philippistischen Maßnahmen unter Kurfürst August vgl. *Blaschke*, Religion, S. 80–84, *Smolinsky*, Sachsen, S. 25, *Koch*, Ausbau S. 204. Grundlegend zum Philippismus: *Ludwig*, Philippismus; *Koch*, Philippismus.

23 Zum Begriff der konfessionsinternen Pluralität vgl. *Kaufmann*, Fremde, S. 179.

24 *Klein*, Kampf, S. 188.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sisch keine klare Vorstellung, was sich inhaltlich hinter diesem Begriff verbarg.[25] ‚Calvinismus' diente als diffuser Oberbegriff für verschiedene reformierte Glaubensrichtungen, er wurde aber nie zur Selbstbeschreibung gewählt.[26] Denn Bezeichnungen wie ‚Calvinist', ‚Kryptocalvinist' oder ‚Philippist' waren ursprünglich negativ konnotiert[27] und letztlich Sammelbegriffe für diejenigen, die aus der Sicht der lutherischen Orthodoxie von selbiger abwichen und als Störfaktoren wahrgenommen wurden.[28] Festgemacht wurden solche Zuschreibungen häufig an speziellen Streitpunkten. So erschien in Sachsen zur Zeit Christians I. insbesondere die Ablehnung des Konkordienbuchs als Hinweis auf ‚calvinistische' Tendenzen.[29] Hier galt die Lehre Melanchthons gewissermaßen als „Wegbereiter der Reformierten".[30] In den Quellen und mitunter sogar in der Forschung, werden Begriffe wie ‚Philippisten' und ‚Kryptocalvinisten'[31] dann auch immer wieder synonym verwendet und dies, obwohl die dahinter stehenden theologischen Konzepte keineswegs gleichzusetzen sind. Aber eine eindeutige konfessionelle Identifizierung und Abgrenzung lässt sich entlang der Begriffe ebenfalls kaum vornehmen.

Unabhängig davon, ob die als solche Bezeichneten wirklich einem reformierten Glauben anhingen, diente ihre Etikettierung den orthodoxen Lutheranern als Abgrenzungsmöglichkeit.[32] Es lag im Interesse der Leichen-

---

25 Bis heute werden mit dem Schlagwort ‚Calvinisums' viele widersprüchliche Topoi assoziiert, etwa moralische Zwänge, Auserwähltheitsglaube, Freudlosigkeit, Rationalität und Traditionalismus. Vgl. *Reiss/Witt*, Einführung, S. 12; *Merz*, Calvinismus, S. 45–48.

26 Es ist ein Merkmal des Reformierten Glaubens, dass er lange Zeit kein einheitliches Bekenntnis wie die *Confessio Augustana* entwickelte, sondern eine Vielzahl von regional verschiedenen, von mehreren Geistesströmungen beeinflussten Lehrvarianten hervorbrachte. Vgl. *Dingel*, Schwerpunkte, S. 90–96; *Press*, Bekenntnis, S. 335; *Merz*, Calvinismus, S. 47–50.

27 Als Selbstbezeichnung wurde eher der Begriff ‚Reformierte' gewählt. Vgl. *Dingel*, Schwerpunkte, S. 90; *Merz*, Calvinismus, S. 47–49.

28 *Strohm*, Calvins, S. 82; *Strohm*, Methodology, S. 66–69; zu neueren Tendenzen der Forschung zu Kryptoreligiösen Phänomenen: *Rémi*, Kryptoradikalität.

29 Kurioserweise wird der Begriff ‚Calvinisten' trotzdem bis heute und auch in der Forschung als Bezeichnung für Angehörige der ‚Reformierten Kirche' gebraucht. *Merz*, Calvinismus, S. 48–49.

30 Daher spricht Press für Sachsen von einem „zunehmend zum reformierten Bekenntnis tendierenden Philippismus." Vgl. *Press*, Bekenntnis, S. 318–319; siehe auch: *Strohm*, Melanchthon-Rezeption.

31 Diese Polemik aus dem 16. Jahrhundert kann mit „heimliche Calvinisten" übersetzt werden. Gemeint sind diejenigen, welche ihren reformierten Glauben nicht offen auslebten und sich einen lutherischen Deckmantel überwarfen. Vgl. *Merz*, Calvinsismus, S. 62.

32 Auf diesen Aspekt der Selbstvergewisserung durch Denunziation und Distanzierung von Kryptoradikalität wies Christoph Dejung auf einer Tagung zur „Kryptoradiaklität in der Frühen Neuzeit" in Gotha vom 07.–09. 06. 2007 hin. Vgl. *Rémi*, Kryptoradikalität. Siehe auch: *Dejung*, Frage. Zudem entwickelte der Calvnismusvorwurf als Diffamierung politisches Gewicht, da eine offizielle, reichsrechtliche Anerkennung des reformierten Glaubens erst mit dem Westfälischen Frieden 1648 erfolgte. Zuvor

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

prediger, die Gemeinde der orthodoxen Lutheraner als homogene Gruppe darzustellen.[33]

I. Latenzphase (1586–1591)

In der ersten Phase taucht das Calvinismus-Etikett nur in drei Leichenpredigten auf landesherrliche Beamte auf:

Die ersten beiden Predigten dieser Phase, auf den Rat, Leipziger Oberhofrichter und Oberhauptmann in Thüringen Volckmar von Berlbesch († 1589) und auf Hans Georg von Mansfeld († 1579), bieten aussagekräftige Beispiele für anti-calvinistische Tendenzen. Berlebsch war bereits unter Kurfürst Moritz in kurfürstlichen Dienst getreten und habe, so der Grundtenor in der Leichenpredigt, seine Ämter stets vorbildlich und ruhmreich ausgefüllt.[34] Seine ablehnende Position zum Calvinismus wird explizit als positive Eigenschaft hervorgehoben: Denn *Er were dem Calvinischen Schwarm* nicht nur *von herzen feind* gewesen, sondern *hat auch alle die jenigen/ so er demselben zum theil zugethan/ vermarckt/ getrewlich dafür gewarnet*.[35]

Ähnlich erscheint auch im Falle Mansfelds die Ablehnung des Calvinismus als *Schwärmerei*[36] oder *falsche*[37] bzw. *Teufelslehre*[38] sowie die Ermutigung Dritter, diese Lehre zu verneinen, als lobenswertes, lutherisches Glaubenskriterium. Mansfeld habe sich nicht nur als Kirchenpatron verdient gemacht, er habe auch *herzlich zu Gott gebeten/ das sein Göttliche Allmacht sich seiner armen Kirchen gnedigst erbarmen/ vnd dieselbe von dem hochschedlichen teuffelischen seeln gifft der Calvinisten* […] *reinigen* [möge].[39]

Berlebsch und Mansfeld sollten als unbestreitbar gute Lutheraner und Beamte erinnert werden. An ihrem Beispiel wurde den Hörern und Lesern der Predigt vor Augen geführt, wie sich ein ‚guter Lutheraner' dem als ‚Calvinis-

bewegten sich die verschiedenen reformierten Richtungen in einer rechtlichen Grauzone.

33 Es gilt aber zu beachten, dass es auch dort konfessionsinterne Pluralität gab, auch wenn dies hier nicht der Untersuchungsgegenstand ist. Wenn im Folgenden von ‚orthodoxen Lutheranern' oder dem ‚lutherischen Establishment' die Rede sein wird, sind damit formal diejenigen gemeint, die sich auf die *Confessio Augustana*, das Konkordienbuch und die Konkordienformel beriefen.

34 LP Berlebsch, Fol. G III r-G III v.

35 LP Berlebsch, Fol. G III v-G IV r.

36 LP Berlebsch, Fol. G III v-G IV r. Vgl. *Kaufmann*, Fremde, S. 190 und 199–200.

37 In Mansfelds Fall hebt der Prediger hervor, dass der Verstorbene *ein Gottseliger vnd recht gleubiger Herr* [gewesen sei]/ *der mit keiner falschen lere/ befleckt gewesen.* LP Mansfeld, Fol. D I v. Der Verfasser dieser Predigt, Georg Listenius, war Hofprediger in Dresden. Vgl. *Lechler,* Listenius, S. 778.

38 LP Mansfeld, Fol. D III v.

39 LP Mansfeld, Fol. D III r-D III v.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

mus' etikettierten Gedankengut gegenüber verhalten sollte, wobei der Begriff ‚Calvinismus' inhaltlich nicht weiter unterfüttert wurde, sondern lediglich als Schlagwort auftaucht. Die derart bekundete Abneigung gegen calvinistische Ideen verweist aber auf eine Uneinigkeit das religiöse Bekenntnis in Kursachsen betreffend, weswegen eine eindeutige konfessionelle Positionierung in der Predigt notwendig erschien.[40]

Anders war dies bei der Leichenpredigt auf Andreas Paull: Der Geheime Rat starb noch vor Christian im Jahr 1590 während eines diplomatischen Auftrags am Hof des Landgrafen Wilhelms IV. von Hessen-Kassel. Paulls Leiche wurde bemerkenswerter Weise nicht nach Dresden überführt, sondern vor Ort in Kassel vom Prediger Johann Strack beigesetzt.[41] Die Gründe, warum Paull nicht nach Dresden überführt wurde, werden in der Predigt nicht benannt. Dies lässt zumindest die Vermutung zu, dass auf diese Weise Konfliktpotential umgangen wurde, welches die Beisetzung eines mutmaßlich reformierten Beamten in Dresden wahrscheinlich mit sich gebracht hätte. Strack selbst hatte aufgrund seiner philippistischen Lehrmeinung seine erste Anstellung in der Nähe von Marburg aufgeben müssen und war seit 1588 Prediger in Kassel.[42] Der Landgraf von Hessen-Kassel war zwar Lutheraner, aber pflegte gute Kontakte zu den Reformierten.[43] Vom Verfasser der Leichenpredigt ist vor diesem Hintergrund eine gewisse Offenheit für reformiertes Gedankengut erwartbar und in der Tat wird Paulls religiöse Position durchaus positiv bewertet. Vor allem im Kontrast zu der Leichenpredigt auf Krell zeigt Paulls Predigt, wie unterschiedlich die gleiche konfessionelle Ausrichtung jenseits von Sachsen bewertet werden konnte.[44]

In der Leichenpredigt werden Paulls Studium bei Melanchthon und seine Teilnahme an dessen Tischgesellschaft besonders hervorgehoben. Aufgrund seiner intellektuellen Fähigkeiten habe der Verstorbene eine enge Verbindung zu diesem Reformator und seinen Schriften erlangt,[45] ein Motiv, das immer wieder in der Leichenpredigt auftaucht. Der Begriff ‚Calvinismus' fällt bei der Umschreibung von Paulls Frömmigkeit hingegen nicht, allerdings auch nicht explizit das Etikett des guten Lutheraners. Vielmehr wird der Verstorbene konfessionell unspezifisch als sanftmütiger, bescheidener,

---

40 *Predicanten zu Dreßden/ welche S. G. Gerne vmb vnd bey sich gehabt/ von Göttlicher lere/ sonderlich aber von den streitigen Religions Artickeln trewlich Conferiret vn die schedliche vnd ergerliceh Spaltunge der Lere vnd den erschrecklichen riss/ so daraus in Kirchen vnd Schulen erfolget/ gar tieff beseuffzet*. LP Mansfeld, Fol. D III r.

41 *Klein*, Kampf, S. 61–62.

42 *Kretzschmar*, Strack, S. 484.

43 *Press*, Bekenntnis, S. 325. Sein Sohn und Nachfolger Moritz konvertierte dann 1604 offiziell zum reformierten Bekenntnis.

44 Obwohl diese Predigt weder in Sachsen gehalten noch gedruckt wurde, wird sie dennoch berücksichtigt, da Paull einer der Hauptakteure im hier betrachteten Untersuchungszeitraum war.

45 LP Paull, Fol. D IV r.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

treuer, beständiger und glaubensfester Anhänger der christlichen Religion charakterisiert.[46] Mit seiner außerordentliche Sprachbegabung, seiner Aufrichtigkeit, Mühe und Fleiß im Bereich der Diplomatie habe sich Paull zudem bereits unter Kurfürst August verdient gemacht und seinen Dienst unter Christian dann unverändert weitergeführt.[47] Hier werden damit gängige Topoi des guten Beamten bedient, wobei Paulls besonderes diplomatisches Geschick als individuelle Leistung erscheint.[48]

Paulls religiöse Abweichung wird in der Leichenpredigt nur angedeutet und fällt bei der Beurteilung und Bestätigung seines vorbildlichen Beamtendaseins, seiner Frömmigkeit und seines guten Sterbens[49] nicht ins Gewicht.[50] Prinzipiell hätte seine konfessionelle Indifferenz zwar ein Grund sein können, ihm als Anhänger der falschen Lehre sein Seelenheil abzusprechen,[51] aber eine solche Position war bei einem solchen Prediger, der dem Philippismus zugeneigt war, nicht zu erwarten.

Bereits in der ersten hier betrachteten Phase deutet sich eine wichtige Beobachtung an: ‚Calvinistische Tendenzen' tauchen in Leichenpredigten auf Beamte nur als negative Fremdzuschreibung auf. Wenn weniger lutherisch-orthodoxe Positionen positiv bewertet werden, erscheinen sie als eindeutige Anhängerschaft zu Melanchthon und werden zudem von positiven Beamtentugenden überwölbt.

---

46 LP Paull, Fol. E I r-v.

47 LP Paull, Fol. D IV v-E I r.

48 Zu den gängigen Beamtentugenden zählten nach Stolleis Integrität, Unbestechlichkeit, Anpassungsfähigkeit, Verschwiegenheit, Treue, gute Ausbildung (in den Bereichen der Jurisprudenz, Theologie, Etikette, Politik, Geschichte, Sprachen, Rhetorik, Länder-/Staatskunde) und Frömmigkeit. Vgl. *Stolleis*, Grundzüge, S. 212–226. Stolleis' Quellenbasis bilden jedoch Fürstenspiegel, Regimentstraktate und Handbücher der Hofkunst nach 1650. In Anbetracht der hier untersuchten Leichenpredigten müsste noch Fleiß ergänzt werden.

49 *Er habe sich kurz vor seiner Reise mit CHRISTO seinem Erläser versöhnet/ vnd dessen Abendmahl gebraucht/ zweiffel nicht/ er habe einen gnedigsten Gott/ doch da er den morgenden tag erleben würde/ vn von wegen grosser matigkeit krafft vn verstand habe/ wolle er des Herrn Abendmal wider gebrauchen.* LP Paull, Fol. E II r-E II v. Diese Passage lässt sich so interpretieren, dass er das Abendmahl vorher anders eingenommen oder verweigert habe. Möglicherweise handelt es sich hier um die Bekehrung zum lutherischen Abendmahlsverständnis. Da dies aber nicht näher erläutert wird, kann es nur vermutet werden. Vollständige Beschreibung des guten Sterbens: LP Paull, Fol. E II r-E III v. Zur lutherischen ars moriendi: *Kümmel*, Tod, S. 202–203; *Düsler*, Ars moriendi; *Kästner*, Tod, S. 145–146.

50 Folgende Stelle könnte auf die reformierte Prädestinationslehre verweisen: *Er* […] *hat kein exilium oder elend gefürchtet oder geschewet/ sondern Christum* […] *bekannt/ darum wird er jn wider bekennen vnd ehren für dem Angesichte aller Auserwehlten/ vnd dem Angesichte seines himlischen Vaters.* LP Paull, Fol. E I v.

51 *Kästner*, Tod, S. 142.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

II. Phase der Radikalisierung (1591–1601)

1. Auftakt: Der Tod des Kurfürsten – Christians Nachruf und die Rolle seiner Berater (1591–1594)

In der Forschung ist die Annahme verbreitet, Kurfürst Christian I. von Sachsen sei am 25. September 1591 als reformierter Christ[52] gestorben. Woher diese Gewissheit genommen wird, bleibt fraglich, denn zu einer offiziellen Konversion – wie etwa im Falle Friedrichs III. von der Kurpfalz 1563 – war es nie gekommen.[53] Die offensichtliche Sympathie und Offenheit gegenüber dem reformierten Glauben stellten aber zweifellos eine Herausforderung für die Leichenprediger Christians dar, vor allem für diejenigen, gegen die ebenfalls der Calvinismusvorwurf erhoben wurde. Dessen ungeachtet tragen aber alle Predigten auf Christian I. einen erwartbar panegyrischen Charakter, welcher typisch für Leichenpredigten auf Herrscherpersönlichkeiten ist.[54] Sie spiegeln Idealvorstellungen, an denen ein guter Herrscher und im Falle des Kurfürsten auch ein gutes Oberhaupt der Landeskirche gemessen wurde.[55] Über den positiven Grundtenor hinaus verweisen Fürstenleichenpredigten im Allgemeinen und die Christians im Besonderen auf spezielle Merkmale bzw. prägnante Themen der jeweiligen Regentschaft. Wenn auch die kurze Regierungszeit Christians letztlich nicht viel Stoff bot, tritt die Existenz religiöser Kontroversen in nahezu jeder dieser Predigten zutage.[56] Deutlich greifbar wird dabei die Funktion der Prediger als „Arbeiter am Gedächtnis", galt es doch das Lebenswerk eines Landesvaters für sein Land und sein Volk für die Nachwelt festzuhalten.[57] Welche Beurteilung erfuhren nun Christian, sein Glaube und seine Religionspolitik? Welche Rolle wurde seinen Beamten hierbei zugewiesen? Die sieben auf Christian gehaltenen Leichenpredigten lassen sich vier Deutungsmustern zuordnen.[58]

Das erste Deutungsmuster stellt Christian als prinzipiell rechtgläubigen, aber durch schlechte Berater getäuschten Herrscher dar. Es findet sich in der im Oktober 1591 im Naumburger Dom gehaltenen Predigt Abraham Cummers, Pfarrer von St. Afra und späterer Assessor des kurfürstlichen Konsistoriums zu Meißen. Innerhalb eines umfassenderen Beitrags zum Familiengedächtnis in Form eines Rückblicks auf die sächsischen Kurfürsten[59]

---

52 *Blaschke*, Religion, S. 82; *Krell*, Verfahren, S. 50.

53 Vgl. *Smolinsky*, Sachsen, S. 23; *Wolgast*, Territorien, S. 204–212.

54 *Niekus Moore*, Lives, S. 230.

55 Vgl. zu den sächsischen Kurfürsten: *Niekus Moore*, Lives, S. 228–234.

56 *Niekus Moore*, Lives, S. 228.

57 *Dornheim*, Pfarrer; *Niekus Moore*, Lives, S. 22–23.

58 Wobei Johannes Salmuth drei von den sieben Predigten verfasst hat.

59 Vgl. LP Christian I. (Cummer), Fol. C I r-E II v, zu den Eigenschaften eines idealen Herrschers: Fol. C III v-C III r.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

wird lobend erwähnt, wie Luther, seine Lehre und der Religionsfrieden durch diese befördert und gepflegt wurden.[60] Besonders Kurfürst August habe sich für die *reine Religion im Lande* eingesetzt.[61] Dieser Verweis auf Christians Vater wird dabei zum Argument für Christian selbst. Denn angesichts von Christians Vorfahren könne auch kein Zweifel an dessen Rechtgläubigkeit bestehen. Er sei nicht nur selbst von klein auf zum lutherischen Glauben erzogen worden, sondern habe dies auch an seine Kinder weitergegeben. In seiner kurzen Regierungszeit hätten Frieden und Gerechtigkeit geherrscht.[62]

Im Bezug auf die Religionspolitik verändert sich der Tonfall: Christian habe zugelassen, dass Kirchenstellen und Lehrstühle von Personen besetzt wurden, die der Konkordienformel nicht zugestimmt hatten und von seinem Vater August deswegen geächtet worden wären.[63] Auch wenn in diesem Zusammenhang nicht explizit von ‚Calvinisten' oder ‚Kryptocalvinisten' die Rede ist, wird doch ganz grundsätzlich bemängelt, dass Christian seiner Schutz- und Schirmfunktion als Oberhaupt der Landeskirche nicht hinreichend nachgekommen sei. Diese Kritik wird allerdings anschließend von der Person des Kurfürsten entkoppelt, indem darauf verwiesen wird, dass nicht er die Schuld und Verantwortung für die konfessionellen Verhältnisse trage, sondern seine schlechten Berater.[64] Um dieses Argument zu unterstreichen, behauptet Cummer, dass Christian, sofern er länger am Leben geblieben wäre, sicherlich den Betrug seiner Berater erkannt und diese bestraft hätte.[65] Dies führt den Prediger zu dem Schluss, dass auch große Männer irren können. Letztlich habe Christian aber seine Sünden er- und bekannt, Buße getan, die Absolution erhalten und sei einen seligen, christlichen Tod gestorben. Ziel der Predigt ist hier also, Christian als guten lutherischen Herrscher innerhalb einer ehrwürdigen lutherischen Ahnenreihe zu erinnern, der le-

60 Allen voran das Engagement Kurfürst Friedrichs dem Weisen, der allerdings Ernestiner war. Vgl. LP Christian I. (Cummer), Fol. D III v–IV r. Kurfürst Johann habe die lutherische Lehre auf dem Reichstag zu Augsburg bekannt und unter Einsatz seines Lebens darauf beharrt. Vgl. ebd., Fol. D IV r. Der Katholizismus Herzog Georgs findet zwar auch Erwähnung, wobei direkt angeschlossen wird, dass sein Bruder Herzog Heinrich die wahre lutherische Lehre erkannt habe. Vgl. ebd., Fol. D IV r. Unter Kurfürst Moritz sei dann der Religionsfrieden geschlossen worden, der unter Christians Vater August weiter gepflegt wurde. Hervorgehoben wird dann Augusts verdienstvolle Einführung der Konkordienformel. Vgl. ebd., Fol. D IV r-v.

61 LP Christian I. (Cummer), Fol. D IV v. So wird etwa in einem in der Ich-Perspektive formulierten Bekenntnis Kurfürst Augusts berichtet, wie dieser eine Calvinistenbibel am Hof gefunden haben soll und sogleich durch eine Lutherbibel ersetzte.

62 Vgl. LP Christian I. (Cummer), Fol. E II v und E I r .

63 LP Christian I. (Cummer), Fol. E I v.

64 LP Christian I. (Cummer), Fol. E I v. Der Topos der schlechten Berater war ein beliebtes Mittel, um Fehlverhalten von Herrscherpersönlichkeiten zu entschuldigen. Dahinter steht die Idealvorstellung, dass ein guter Herrscher gute Berater brauche. Vgl. *Ludwig*, Herz, S. 38–39.

65 Vgl. LP Christian I. (Cummer), Fol. E II r.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

diglich von seinen Beratern getäuscht worden sei. Eine Deutung, die vehement vom Hof unterstützt wurde.[66]

Innerhalb des zweiten Deutungsmusters wird das Thema ‚Calvinismus' vollständig verschwiegen und auch die Rolle der Beamten bleibt unkommentiert. Als Beispiel sei die Predigt des lutherischen Pfarrers der Gemeinde Mohorn bei Tharandt, Michael Babst, genannt. In dieser Leichenpredigt wird nicht auf konkrete Ereignisse aus der Regierungszeit eingegangen, was mit ihrer kurzen Dauer und dem nicht zur vollen Geltung gekommenen Potential Christians begründet wird.[67] Der frühe Tod des Kurfürsten wird als Strafe Gottes für die Undankbarkeit und Sündhaftigkeit des sächsischen Volkes gedeutet, die es nun durch angemessene Trauerarbeit wieder gut zu machen gelte.[68]

Das dritte Deutungsmuster, in dem anonyme Kritik am Calvinismus dominiert, ohne diese auf Christians Person zu beziehen, zeigt sich in der Leichenpredigt des Magdeburger Predigers Simon Gediks, die dieser am Morgen des 24. Oktobers 1591 im Dresdener Schloss hielt.[69] Schon auf dem Titelblatt des Drucks wird angekündigt, dass im Folgenden *auch der Calvinisten Irrthumb von Exorciso vnd Kindertauffe/ vom heiligen Abendtmal von der Versehung Gottes/ vnd anderen Artickeln Augspurgischer Confession gehandelt/ vnd mit Gottes Wort widerleget* werde.[70] In der Predigt wird dann vor allem die Abschaffung des Taufexorzismus als unhaltbare Forderung der Calvinisten gebrandmarkt.[71] Dabei wird gefordert, dass die Lutheraner, so wie sie dies schon gegenüber allerlei *Rotten vnd Secten* getan hätten, auch jetzt zusammenstehen müssten, da *der Zwinglianismus vnd Calvinismus/ dieser Lande/ Kirchen vnnd Schulen/ wie eine Sündflut verschwemmen/ vnd alles in hauffen reiss*[e].[72] Gedik schafft hier also ein Bedrohungsszenario als Grundatmosphäre seiner weiteren Ausführungen: Die *Calvinischen* werden als *zancksüchtig* beschrieben, die in Sachsen *sehr rumoret/ vnd ein grewlich Wesen angerichtet* hätten. Ihr Glaube wird als *Abgötterey/ falsche Lehr vnd Aberglaub* sowie als *grewliche Lesterung* etiket-

66 Dies zeigt sich etwa darin, dass dieses Deutungsmuster auch in zwei biographischen Skizzen über Christian I. auftaucht, welche mit Wissen und Willen der Kuradministration in Umlauf gebracht wurden. Die eine wurde von Faustus, einem Leipziger Theologieprofessor veröffentlicht. Der Autor der anderen Biographie blieb anonym. Auf letztere konnte für diese Studie nur über Sekundärliteratur zugegriffen werden. Niekus Moore vermutet, dass diese Biographie aus der Feder Polycarp Leysers stammte. Vgl. *Niekus Moore*, Lives, S. 231–232; Vgl. *Faustus*, Ankunft.

67 *Herrlinger*, Bapst, Sp. 578 f.; *Niekus Moore*, Lives, S. 233.

68 Vgl. LP Christian I. (Babst), Fol. C II r-C III r; Fol. C IV v. Zum Topos des göttlichen Zorns: *Frenzel*, Ordnung, S. 45–71.

69 LP Christian I. (Gedik), Fol. A III v.

70 LP Christian I. (Gedik), Fol. A III v.

71 Vgl. LP Christian I. (Gedik), Fol. C I r.

72 LP Christian I. (Gedik), Fol. C IV v. Die Differenzierung zwischen ‚Zwinglianern' und ‚Calvinisten' ist zudem durchaus ungewöhnlich.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

tiert.[73] Zur Belehrung der Leserschaft werden im Text die Abweichungen und theologischen Unterschiede zwischen Lutheranern und Calvinisten benannt, wobei durch die überspitzte Darstellung unmissverständlich deutlich wird, dass die calvinistische Variante abzulehnen sei.[74]

Im Unterschied zu dieser klaren Abgrenzung gegenüber den Calvinisten, wird lediglich unterschwellig Kritik an der Passivität Christians angesichts der procalvinistischen Tendenzen in Sachsen geübt.[75] Am Ende der Predigt findet sich dann aber das tröstliche Versprechen, dass jeder, der schließlich zum lutherischen Glauben (zurück)finde, nach dem Tod Erlösung und das ewige Leben erlangen könne.[76]

Die Leichenpredigt des Wittenberger Theologieprofessors und Superintendenten Urban Pierius[77] vom 26. Oktober in Wittenberg,[78] sowie die drei Predigten vom 26. September in der Dresdener Schlosskirche, vom 24. Oktober in der Dresdener Kreuzkirche und vom 26. Oktober im Freiberger Dom des ersten Hofpredigers Johannes Salmuth[79] bilden schließlich ein viertes Deutungsmuster.[80] Denn Salmuth und Pierius treten darin offensiv für die Religionspolitik und Rechtgläubigkeit ihres Herrn ein und weisen die Behauptung, Christian sei ein Calvinist gewesen, explizit zurück. Entsprechend positiv fällt auch das Bild seiner Berater aus. Dabei sprachen die Prediger durchaus in eigener Sache. Im Sonderfall von Salmuths zweiter Predigt gilt dies allerdings nur für die unzensierte, 1594 im kurpfälzischen Heidelberg veröffentlichte Variante.[81] Salmuth machte hier durch die Ver-

---

73 Vgl. LP Christian I. (Gedik), Fol. E I v, D I v-D II r und E II r, Fol. F II r-II v.

74 Ausführungen zum Prädestinationsglauben: LP Christian I. (Gedik), Fol. E III r-F I v. Nach Luthers Lehre sei Christus für alle Menschen gestorben und somit erwarte alle Gläubigen ein Leben nach dem Tod.

75 *Niekus Moore,* Lives, S. 231 sieht in Gediks Predigt durchaus den Vorwurf einer systematischen Reform zugunsten des reformierten Bekenntnisses.

76 Vgl. LP Christian I. (Gedik), Fol. F III r.

77 Pierius war ab 1589 Superintendent von Dresden und wurde Ende des Jahres in Wittenberg als Theologieprofessor, Prediger und Generalsuperintendent eingesetzt. *Klein*, Einleitung, S. 14–54; *Klein*, Kampf, S. 96–99; *Lechler*, Pierius.

78 Etwa sechs Wochen nach Christians Tod begann seine etwa anderthalb jährige Haft, welcher er dank des Engagements Elisabeths I. von England und Wilhelms von Hessen bald entkam. Pierius war dann erst in Zerbst, in der Pfalz und schließlich in Bremen tätig. Nach Klein leistete er auch nach Christians Tod „der reformierten Sache auf schwierigsten und gefährlichsten Posten unermüdlich Dienst." *Klein*, Kampf, S. 99. Seine Person und Wirken wird in der vierten Phase noch einmal eine Rolle spielen.

79 *Müller*, Salmuth; *Klein*, Kampf, S. 114–119.

80 Die erste Predigt diente vor allem der offiziellen Verkündung des Todes des Kurfürsten und seiner Seligkeit. Die Zweite behandelte ausführlich eine Rückschau auf Christians Leben und Wirken, während die dritte Predigt über Gottesfurcht sinnierte und das selige Sterben des Kurfürsten in den Vordergrund rückte.

81 Salmuth war nach dem Absitzen seiner Haftstrafe von Kurfürst Friedrich IV. von der Pfalz nach Heidelberg berufen worden. *Müller*, Salmuth; *Niekus Moore*, Lives, S. 229.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

wendung kleinerer Buchstaben kenntlich, welche Passagen die kursächsische Administration für den Vortrag der Predigt in Dresden gestrichen hatte.[82] Es waren alle heiklen religionspolitischen Themen getilgt worden, sodass ein Bild von Christian entstand, das dem zweiten Deutungsmuster zugeordnet werden kann.[83] Die hier erkennbare Zensurmaßnahme ist dabei durchaus als Zeichen dafür zu begreifen, dass kurz nach dem Tod Christians die Deutungshoheit über sein Leben und Sterben bereits wieder bei den lutherisch-orthodoxen Kräften lag.

Sowohl gegen Salmuth als auch gegen Pierius war noch 1591 vor allem aufgrund ihrer Mitarbeit an der Krell-Bibel und ihres Engagements für die Abschaffung des Taufexorzismus der Calvinismusvorwurf erhoben worden.[84] Beide wurden bald nach Christians Ableben aufgrund ihrer religionspolitischen Involvierung von der Kuradministration in Haft genommen. Das Bewusstsein für ihre prekäre Lage ist in den Predigten dann auch augenfällig.[85]

So wendet sich Pierius gleich zu Beginn gegen die Lästereien *friedhässige*[r] *vnd zancksüchtige*[r] *Leute*,[86] die ihn und andere verurteilen wollen.[87]

---

82 Er verfolgte dabei die Hoffnung, der christliche gutherzige Leser [werde]/ solches/ wie es von mir gemeinet/ wol vnd im besten auffnehmen vnd verstehen. LP Christian I. (Salmuth), Fol. F 4 r. Als Zensor wird sehr allgemein *der Chur Sachsen Administratiori* benannt. Vgl. ebd., Fol. F 4 r. Auch Urban Pierius berichtet in seinem unveröffentlichten Geschichtswerk zur Regierungszeit Christians, auf das später noch ausführlich eingegangen wird, von der Zensur. In der Begründung für die Zensur heißt es, die gestrichenen Punkte würden *churfürst Christiano viel mehr schmach und spott oder verkleinerung zuziehen*. *Pierius*, Geschichte, S. 579. Salmuth wird gedroht, dass, falls er die gestrichenen Teile doch vortragen sollte, er *seines leibs und lebens auf der cantzel nicht sicher sein und seines gebeins keines darvonkommen*. Ebd., S. 571. Deswegen – so *Lenz*, Mißbrauch, S. 87 – habe Salmuth nachgegeben und die Zensur hingenommen.

83 Cornelia Niekus Moore fasst das hier gezeigte Bild Christians wie folgt zusammen: „a peaceful, right-thinking man who loved his wife, his children and his subjects, and found his consolation in the true religion that led him to a pious end." *Niekus Moore*, Lives, S. 230.

84 Vgl. *Klein*, Einleitung, S. 25. In den anonym veröffentlichten so genannten „Beweisartikeln" wurde Pierius 1590 als der „Erzkalvinist" zu Wittenberg bezeichnet. Vgl. ebd., S. 34. Wobei während Pierius Tätigkeit in Sachsen keine Konversion zu greifen ist, entsprechend ist er auch in der ADB als lutherischer Theologe aufgenommen, wobei hier auch sein Engagement zur Verbreitung des Kryptocalvinismus hervorgehoben wird. Salmuth gilt als eindeutige reformiert bei: *Blaschke*, Religion, S. 91; *Klein*, Kampf, S. 96–100; *Lenz*, Mißbrauch, S. 85–91. Pierius und Salmuths tatsächliche konfessionelle Position bleibt unklar, sie wollten sich scheinbar nicht auf die lutherische Orthodoxie festlegen lassen, sahen sich aber auch nicht im Widerspruch zu Luthers Lehre während sie zugleich offen mit reformierten Ideen sympathisierten. *Klein*, Einleitung, S. 24–28, *Klein*, Kampf, S. 96–97.

85 *Klein*, Einleitung, S. 40; *Lenz*, Mißbrauch, S. 88 schätze Salmuths Predigten als apologetische Schriften „zur persönliche[n] Exkulpation" ein.

86 LP Christian I. (Pierius), Fol. A III v.

87 Es ist die Rede von ‚uns', es ist aber nicht genau ersichtlich, wer damit gemeint ist. Es könnte die Berufsgruppe der Prediger gemeint sein. Vgl. LP Christian I. (Pierius), Fol. A III v.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Er charakterisiert sich als untertänigen und gehorsamen Diener des Kurfürsten und – unter Berufung auf die Heilige Schrift – als rechtgläubigen Vertreter der unverfälschten christlichen Lehre. Er fordert, man möge ihn und andere Gottesdiener ob ihrer Bedeutung für die Gemeinde schützen.[88]

Pierius wie auch Salmuth stellen Christian als *Säule der Kirche* und des Vaterlandes dar, weil er sich stets um die Ehre Christi, die Wohlfahrt der Kirche, das Wort Gottes und das Seelenheil seines Volkes mit *moderatio* sowie christlichem und fürstlichem Verstand gekümmert habe.[89] Zugleich erklären sie, dass alle religionspolitischen Maßnahmen im Einklang mit der Heiligen Schrift und auch der Politik seines Vaters gestanden hätten.[90] Als Beleg hierfür führt Pierius das Mandat gegen die Lästereien von der Kanzel an, welches auf das unrechtmäßige Beschimpfen unschuldiger Christen während des Gottesdienstes reagiert habe.[91] Dass diese Sicht auf das Mandat nach 1591 nicht mehr mehrheitsfähig war, wird an der Streichung dieser Passage in Salmuths zweiter Predigt deutlich.[92] Salmuth sprach in diesem Zusammenhang zudem abgrenzend von *den Theologen der Augspurgischen Confession,* deren *gezänck* […] *die Christliche Kirche sehr betrübet/ geergert/ vnd vervnruhiget* habe.[93] Solche Äußerungen wecken den Eindruck, als würde sich Salmuth selbst nicht zu diesen zählen.

Beide Prediger loben die kurfürstlichen Reformmaßnahmen an den Universitäten und Fürstenschulen, freilich ohne dabei auf konfessionelle Aspekte einzugehen.[94] Zugleich sei die außenpolitische Ausrichtung auf Frankreich und die Kurpfalz kein Beweis für calvinistische Tendenzen, sondern politisch erforderlich gewesen.[95] Schließlich wird betont, dass die Krell-Bibel einzig den Zweck verfolgt habe, *der christlichen Kirchen vnd allen liebehabern des Göttlichen worts auch zu dienen/ vnd nutz vnd frommen zu schaffen.*[96]

---

88 Vgl. LP Christian I. (Pierius), Fol. A IV r.

89 LP Christian I. (Pierius), Fol. A III v-A IV r, Fol. D IV v, Fol. E I r-E I v. Durch die explizite Herausstellung Christians als sein Vormund wird diesem auch für Pierius Tätigkeit die Verantwortung übertragen und er sieht seine Tätigkeit im Zeichen der von ihm umschriebenen Herrschaft Christians. Ebd., Fol. D IV r; LP Christian I. (Salmuth), Fol. E 3 r. Salmuth vergleicht Christian in seiner zweiten Predigt mit dem biblischen König Hiskias, der ebenfalls ein Pfleger des rechten Glaubens, der Kirchen und Schulen gewesen sei. Ankündigung und Aufbau des Vergleichs ebd., Fol. H I r; *Lenz*, Mißbrauch, S. 86.

90 Vgl. LP Christian I. (Pierius), Fol. F I r-F I v. Siehe auch: *Niekus Moore*, Lives, S. 231.

91 Gemeint ist das Kanzelmandat von 1588 gegen die anticalvinistische Polemik von der Kanzel. Vgl. *Klein*, Kampf, S. 86.

92 LP Christian I. (Salmuth), Fol. H 4 r-I 2 v, hier vor allem H 4 v.

93 LP Christian I. (Salmuth), Fol. H 4 r.

94 Zu Maßnahmen für Schulen und Universitäten vgl. LP Christian I. (Salmuth), Fol. H 4 r.

95 LP Christian I. (Pierius), Fol. E III v.

96 LP Christian I. (Pierius), Fol. E III v, vgl. LP Christian I. (Salmuth), Fol. H 3 r.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Gleichwohl räumen beide das Vorhandensein von Konflikten ein, wobei die Ursache hierfür nicht beim Kurfürsten und seinen Beratern gesehen wurde. Vielmehr seien Teile der Bevölkerung schlicht unfähig gewesen, die richtigen von den falschen Riten zu unterscheiden, was, so Pierius, der Widerstand gegen die notwendige Maßnahme der Abschaffung des Taufexorzismus gezeigt habe.[97] Salmuth erklärte zugleich, dass der Taufexorzismus dem christlichen Katechismus und dem Evangelium widerspräche, aber durch die Behauptungen *friedhäßige*[r] *Theologen*[…] *viel hohe Häupter hinters liecht geführet* worden seien.[98] Deswegen sei seine Abschaffung nicht als Abwendung von der wahren christlichen Religion sondern im Gegenteil als eine Zuwendung zu selbiger zu verstehen. Dies war zweifellos eine heikle Position und daher wurden Salmuths Ausführungen zum Taufexorzismus ebenfalls vollständig gestrichen.[99]

Die Inszenierung Christians als glaubensfester Lutheraner spiegelt sich auch in den Berichten über sein seliges Sterben.[100] Die typisch detailreiche Beschreibung zum letzten Abendmahl des Kurfürstens verwies eindeutig auf die lutherisch-orthodoxe Form dieses Sakraments.[101] Drastisch kommentiert Salmuth hierzu: *Verflucht sey/ wer etwas hierzu sezt/ verflucht sey wer etwas hiervon thut*.[102]

Obwohl beide Prediger an der Seligkeit des Todes des Kurfürsten keine Zweifel lassen, so wird doch das frühe Ableben des Herrschers, ähnlich wie in der Predigt Simon Gediks, als Zeichen des göttlichen Zorns gedeutet, welchen die Untertanen mit ihrer Sündhaftigkeit und Undankbarkeit heraufbeschworen hätten.[103] Aber nicht der angeblich kursierende Calvinismus, sondern gerade die haltlose Verwendung dieser Etikettierung für den Kurfürsten und seine Berater gilt hier als Ursache des göttlichen Zorns.[104] Dabei

97 Vgl. LP Christian I. (Pierius), Fol. E IV v.

98 Vgl. LP Christian I. (Salmuth), Fol. I 3 r, v.

99 Passage über den Exorzismus: LP Christian I. (Salmuth), Fol. I 2 r-I 4 r.

100 In der ersten Predigt ist dies sehr knapp gehalten: LP Christian I. (Salmuth), Fol. E 3 v und Fol. F 1v-F3v; dafür ausführlich in der dritten Predigt: ebd., Fol. Q 4 r-U 2 r. Über die Sterbekunst allgemein: ebd., Fol. U 2 v; zur Sterbeszene des Kurfürsten ebd., Fol. U 3 r. Vgl. auch LP Christian I. (Pierius): Fol. C III r, Fol. C III v-C IVr (hier wird auch noch ausgeführt, was zum christlichen Leben gehöre: Liebe zur und Lektüre der Bibel, fleißige Teilnahme an Predigten, häufiger Empfang des Abendmahls, wahre Buße, Gesang und Gebet; ferner werden Christians christliche Tugenden benannt: Demut, Keuschheit, Zucht und Gerechtigkeit), ebd., Fol. D IVr-F III r.

101 LP Christian I. (Salmuth), Fol. Q 2 v-Q 3 r.

102 LP Christian I. (Salmuth), Fol. U 3 v-U 4 r.

103 Vgl. LP Christian I. (Salmuth), Fol. A 4 r-A 4 v, Fol. K 3 r, Fol. G 4 v, vgl. LP Christian I. (Pierius), Fol. A IV v, Fol. C III r, Fol. E IV r-E IV v. Zum Abschluss von Pierius' Predigt wird dies noch einmal zusammengefasst: *vnd das wir solchen verlust vnd schaden mit vnsern vielfeltigen Sünden verursachet/ auch denselben nicht anders/ als mit einem busfertigen leben wider ersetzen können*. Ebd., Fol. F III r.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sei besonders gravierend, dass Vorwürfe gegen den Kurfürsten und seine Berater erhoben worden waren, ohne dass die Verleumder auch nur wüssten, *was Calvinisch noch Lutherisch ist*, vielmehr würden sie selbst das, *was Christus vnd sein Aposterln selbst gelehret* […] *Calvinisch heissen.*[105]

Pierius geht sogar soweit, den Calvinismusvorwurf generell als inhaltsleere Beschimpfung zu bezeichnen. Zudem weist er mit besonderer Deutlichkeit jeden Calvinismusvorwurf gegen Christian I. zurück:

> *Wie dann auch S. Churf. G. allen Sectirischen namen von Herzen feind waren/ vnd deswegen weder ein Flacianer noch Calvinist sein wöllen/ sondern zum öfftern gesagt: Ich heisse Christianus/ vnd wil auch ein Christ sein/ vnd die ehre vnd Namen meines lieben Herrn Christi/ so viel an Mir ist/ befördern helffen.*[106]

Dieses Beispiel zeigt eindrücklich das Bewusstsein der Zeitgenossen Pierius und Salmuth, von einer Zuschreibungspraxis betroffen zu sein.

2. Im Zeichen der konfessionellen Vereindeutigung (1591–1601)

Die Religionspolitik der Kuradministration zielte auf eine konfessionelle Vereindeutigung in Sachsen.[107] Nach Günther Wartenberg waren die Leichenpredigten dieser Zeit mehr den je ein Instrument der lutherischen Konfessionalisierung.[108] Mit Verweis auf Konkordienbuch und Konkordienformel erfolgte hier die vehemente Abgrenzung zu anderen Glaubensrichtungen. Dies traf nicht nur den Calvinismus, sondern auch viele andere zeitgenössische Geistesströmungen, die als Schwärmerei und Irrlehren explizit abgelehnt wurden.[109] Der Vorwurf ein Calvinist zu sein, wurde zum gewichtigen Schlagwort im Kampf um den luhterisch-orthodoxen Glauben, wenngleich der Begriff ‚Calvinist' weiterhin diffus blieb bei gleichzeitiger Ausgestaltung seiner negativen Assoziationen. Es kam in dieser Zeit immer wieder zu gewalttätigen Ausschreitungen gegen sogenannte ‚Calvinisten' – ein Punkt, der das Spannungspotential dieses Themas noch einmal unterstreicht.[110]

---

104 Vgl. LP Christian I. (Pierius): Fol. F II r; LP Christian I. (Salmuth), Fol. K 3 r. Salmuths Ausführungen zu den kursierenden Lästereien über den Kurfürsten wurden zensiert, obwohl er diese zu entkräften versuchte.

105 LP Christian I. (Pierius), Fol. F I r.

106 LP Christian I. (Pierius), Fol. D IV v. Ähnlich auch LP Christian I. (Salmuth), Fol. F 1 r, F 3 v, G 4 v und Fol. H 2 v.

107 Die Kuradministration unter der Leitung Friedrich-Wilhelms I. von Sachsen-Weimar-Altenburg machte alle Reformen und Personalentscheidungen Christians rückgängig, 1592 wurde eine Visitation in Kirchen und Lehreinrichtungen durchgeführt, die Subskriptionspflicht für die Konkordienformel wiedereingeführt und die Herausgabe neuer lutherischer Gesangs- und Gebetsbücher veranlasst. *Smolinsky*, Sachsen, S. 28.

108 *Wartenberg*, Wiedergewinnung, S. 83–84.

109 *Wartenberg*, Wiedergewinnung, S. 73.

110 Etwa 1593 in Leipzig vgl. *Czok*, Calvinistensturm.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Untersucht werden nun vier Predigten auf die folgenden Beamten: Kanzler Haubold von Einsiedel († 1592), den Rat und Oberhofrichter Caesar Breitenbach († 1595), den geheimen Rat Wolfgang Eylenbeck († 1597) und den Hof-, Kammer- und Bergrat Otto von Dieskau († 1597).

Wie in den vorangegangen Beispielen taucht in allen Predigten die strikte und nach außen kommunizierte Ablehnung des *Calvinistischen Schwarm*[s][111] als Glaubenskriterium des ‚guten Lutheraners' auf.[112] Dezidiert lutherische Frömmigkeit mit der damit einhergehenden anti-calvinistischen Einstellung wird hier als grundsätzliche Beamtentugend hervorgehoben.[113]

Calvinisten wurden zugleich regelrecht dämonisiert, indem ihnen negative Eigenschaften wie Geldgier, Ehrgeiz, Unehrlichkeit, Ungerechtigkeit, Leichtfertigkeit, Arglist, Spitzzüngigkeit und Blutdurst nachgesagt wurden.[114] Hinzu kam der Vorwurf, ihre Verschlagenheit zeige sich gerade dadurch, dass viele Calvinisten vorgeben, gute Lutheraner zu sein. Sie erscheinen als Verführer, denen man zu widerstehen habe oder als Aufrührer, die dem Vaterland Schaden zufügen wollten und deswegen verfolgt werden müssten.[115] Dabei wird Calvinismus als Teufelsanbetung, Verirrungen und Finsternis verstanden und Calvin buchstäblich zum *bösen Buben*[116] gemacht.

In diesem Zusammenhang breiten die Predigten ein regelrechtes Katastrophenszenario aus: Der Calvinismus wird einem Brand gleichgesetzt, der eine noch verheerendere Wirkungen für das ganze Land gehabt hätte, wenn redliche Männer, wie etwa der Beamte Einsiedel, ihm nicht Einhalt geboten hätten.[117] In dieser Kampfrhetorik erscheint das Konkordienbuch als wich-

111 LP Breitenbach, Fol. C IV v.

112 LP Breitenbach, Fol. C IV v. Bei Einsiedel kommt noch dazu, dass seine Familie sich früh zum Luthertum bekannte und dass er persönlichen Kontakt zu Luther pflegte. Vgl. *Elschenbroich*, Einsiedel; LP Einsiedel, Fol. C I v.

113 Die Predigt solle, so erklärt der Prediger, redlichen Lutheranern dienen und ein Vorbild zur Nachfolge stiften. Vgl. LP Einsiedel, Fol. A III r; zu seinen Tugenden ebd., Fol. D II v; zu seiner Berufung unter Kurfürst August ebd., Fol. D I r. Eylenbeck habe *seine Rathschlege dahin gerichtet/ das Gottes Wort/ die reine Lehre vnd vnuerenderte Augspurgische Confession in diesen Landen erhalten/ vnnd alle jrrige Lehren abgewendet wurden. In politicis dahin gesehen/ das heilsame Land vnd Religionsfriede erhalten vnd nicht auffgelöset würde/ wie sich der böse Feind offt durch vnruhige Leute/ als seine werckzeuge die Sacramentirer vnd Calvinisten/ bemühet.* LP Eylenbeck, Fol. D IV v.

114 LP Einsiedel, Fol. A III r und Fol. E II v-E III r.

115 LP Einsiedel, Fol. A III r.

116 LP Einsiedel, Fol. E I r. *Jm falle aber die zu viel gescheiden vnd klugen Calvinisten/ solchen Gottseligen Eyfer für eine grobe einfeltige/ vnwissende Lutherische einfalt achten vnd ausruffen wolten/ wird zwar solche Calumnia/ der heiligen Asche/ vnd der seligsten Seelen etwas nicht nemen/ oder zuwieder sein/ Sintemal er doch ohne das vnd vorhin an jhnen nicht vbel gewohnen müssen/ das sie jhme feind gewesen/ dieweil er als die sich wieder Gott setzen.* Ebd., Fol. A III r.

117 Der lutherisch-orthodoxe Einsiedel zählte zu Krells Feinden am Hof und gilt als Haupt der lutherischen Beamtenpartei. Vgl. *Schille*, Crell; zu Krells Feinden am Hof vgl. *Krell*, Verfahren, S. 381–410; LP Einsiedel, Fol. D I v-D II r.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

tigste Waffe gegen den *Meuchel Calvinismo* und die *Calvinische lügen Secten*.[118] Dadurch, dass die Calvinisten hier zu aktiv angreifenden Feinden stilisiert werden, entsteht eine Drohkulisse, vor der zugleich das Bild der Lutheraner als sich verteidigende Heilsgemeinschaft gezeichnet werden konnte. Das Lutherische Wir-Gefühl wird sprachlich unterstrichen, wenn der Prediger den Leser direkt anspricht und von *uns Lutheranern* im Kampf gegen *die Calvinisten* die Rede ist.[119] Zum Adressatenkreis der Predigten können, gerade im Kontext der Beschwörung solcher allgemeinen Katastrophenszenarien, Leser in anderen Territorien gezählt werden, denen der Fall Kursachsens als warnendes Exempel dienen sollte.

Angesichts dieses grundsätzlichen Gut-Böse-Schemas wurde es umso wichtiger, den Verstorbenen als guten Lutheraner zu inszenieren und dies gerade dann, wenn andere daran zweifelten. So steht in der Leichenpredigt auf Otto von Dieskau der Pastor persönlich dafür ein, dass der Verstorbene kein Calvinist gewesen sei. Damit reagierte er, wie er im Zuge dessen ausführt, auf die üblen Nachreden der Neider von Dieskaus.[120] Aufgekommen waren entsprechende Gerüchte wohl deshalb, weil Dieskau in Wittenberg bei Melanchthon persönlich studiert und auch einige Zeit in Straßburg gelebt hatte. In der Personalia wird dies zwar erwähnt, aber gerade nicht zu einem Anzeichen für Calvinismus umgedeutet.[121] Vielmehr habe sich von Dieskau unter den Kurfürsten August und Christian sowie unter dem Administrator Friedrich-Wilhelm als fleißiger, treuer und zuverlässiger Beamter verdient gemacht.[122] In diesem Fall wurde die Leichenpredigt dezidiert für eine ‚rechtgläubige' Gedächtnisarbeit entgegen den negativen Etikettierungsversuchen zu Lebzeiten nutzbar gemacht.

3. Schlussakt: Krells Leichenpredigt von 1601 und ihr Echo

Ganz anders als in den oben betrachteten Leichenpredigten verhält es sich mit der Predigt auf den ehemaligen Kanzler Nicolaus Krell, der nach zehn-

---

118 LP Einsiedel, Fol. D III v und D IV r.

119 *Vnsere Feinde die Calvinisten* hätten in den letzten Jahren viele *wünderliche vnd betrübliche sachen wieder vns* unternommen. LP Einsiedel, Fol. E III r.

120 *Er ist aber böser Leute Neid und verfolgung nicht geobriget gewesen.* […] *Wer im höchsten stande ist/ wird mehr angefeindet/ mus auch mehr leiden als andere. O wie böse nachreden hat er/ fürnehmlich seind des Herrn Todt hören und leiden müssen/ da kein Wunder ime sein Herz dardurch were gefressen/ und sein leben verkürzet worden/ wo ihn Gott nicht sonderlich gestercket/ unnd er seines guten Gewissens sich getrösten können.* LP Diskau, Fol. D I r; vgl. auch ebd., Fol. D I r–D I v.

121 LP Diskau, Fol. A I r- E I r, hier Fol. C III v (Bekanntschaft mit Philipp Melanchthon), Fol. C IV r (Studium in Straßburg).

122 *Nach Churfürst Augusts Todt/ ist er von Churfürst Christiano zum geheimen Cammerraht angenommen/ und in anzehender Regierung zur visitation der Academien, legation an Keys. Mayst. Und in andern vertrawten Sachen gebraucht worden.* LP Diskau, Fol. D I r.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

jähriger Haft auf der Festung Königstein am 9. Oktober 1601 in Dresden als *zerrütter vnd betrüber des gemeinen Friedens* und Anführer der *calvinischen Rotte* hingerichtet worden war.[123] Es ist auffällig, wie stark der Calvinismusvorwuf und Krells Religionspolitik[124] bei der offiziellen Begründung seiner Bestrafung in den Vordergrund gestellt wurden[125] und dies, obwohl für die Verurteilung auch andere Faktoren eine gewichtige Rolle gespielt hatten.[126]

In den drei Tagen vor der Vollstreckung seines Urteils, wurde der ehemalige Kanzler von den drei Geistlichen Nicolaus Blum, Tobias Rudolff und Adam Müller betreut.[127] Ihre Befragung und seine Antworten bilden den Erzählrahmen seiner Leichenpredigt, die Nicolaus Blum einen Tag nach Krells Hinrichtung in der Dresdener Frauenkirche vortrug und die, von allen drei Geistlichen unterschrieben, bald darauf publiziert wurde.[128] Diese Predigt stehe, so Thomas Klein, im Zeichen des Hasses der lutherischen Geistlichkeit auf den Kanzler Krell. Zugleich trug sie zur Legitimation von Krells Hinrichtung bei, denn sie suggeriert, dass Krell im Laufe der Gespräche mit den Geistlichen und nach langem Hadern seine Schuld schließlich doch bekannt und seine theologischen Ansichten widerrufen habe.[129] Inwieweit dies den Tatsachen entsprach, bleibt unklar.[130] Aber in jedem Fall ergänzte die Predigt durch die topische Darstellung der ernsten Reue, des Schuldbekenntnisses und der Bekehrung des Verurteilten den juristischen Akt seiner Hinrichtung. Die Inszenierung des reuigen Sünders unterstrich, dass es der Kuradministration gelungen war, Herr der Lage zu werden, Krell als ‚Böse-

123 LP Krell, Fol. B I v.

124 Krell wurde verantwortlich gemacht für die Einführung des Calvinismus hinter Christians Rücken, dazu gehörten: die Vertreibung lutherischer Prediger, die Besetzung von Predigtstellen mit Calvinisten, der Druck calvinistischer Bücher. Dies wurde als Bruch mit dem Religionsfrieden gedeutet. *Krell*, Verfahren, S. 425.

125 *Krell*, Verfahren, S. 437.

126 So etwa das Kräfteverhältnis am Hof, welches sich durch Krells dominante Position gestört sah, doch darauf kann hier nicht näher eingegangen werden. Zum Urteil vgl. *Krell*, Verfahren, S. 337–349. Hartmut Krell betrachtet Nicolaus Krell im Fazit seiner Untersuchung zu dessen Prozess als ein Justizopfer, weil er quasi als Sündenbock für Maßnahmen hingerichtet wurde, in denen er nicht so viel Regie geführt hatte, wie ihm seine Ankläger unterstellten. Ebd., S. 438; zu Krells Feinden am Hof ebd., S. 381–410. Zu den politischen und strukturellen Faktoren der Regierung Christians I., insbesondere zum Verhältnis Krells zu den Landständen: *Hoyer*, Sachsen; *Hoyer*, Staat; *Hoyer*, Stände; generell zum Phänomen der „Günstlingsminister“: *Thiessen*, Korruption; *Kaiser/Pečar*, Mann; nach Karl Heinz Blaschke waren die Hauptvorwürfe gegen Krell seine außenpolitische Ausrichtung auf Frankreich und die „pfälzisch-calvinistische Partei“ und seine Religionspolitik. *Blaschke*, Religion, S. 84; vgl. auch *Klein*, Kampf, S. 150; *Krell*, Verfahren, S. 431.

127 Blum war Pfarrer zu Dohna, während die anderen beiden als Diakone in Dresden tätig waren. Vgl. *Krell*, Verfahren, S. 344 und 431.

128 *Lechler*, Pierius.

129 *Klein*, Kampf, S. 34; *Krell*, Verfahren, S. 431; *Niekus Moore*, Lives, S. 234.

130 Beide Behauptungen seien Hartmut Krells Ansicht nach unzutreffend, da Krell bis zum Schluss von seiner Unschuld überzeugt gewesen sei. *Krell*, Verfahren, S. 344–348 und 431.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

wicht' zur Einsicht zu bewegen und Ruhe einkehren zu lassen.[131] Konfessionspolitisch demonstrierte diese Predigt mit dem eindeutigen Bekenntnis zum orthodoxen Luthertum zugleich das Ende der Phase religiöser Indifferenz in Sachsen. Unabhängig von ihrem sachlichen Wahrheitsgehalt, ist diese Predigt für die Frage nach der Ausgestaltung des Calvinismus-Etiketts besonders interessant, da hier das Muster des schlechten, calvinistischen Beraters mit einem stereotyp abwertenden Calvinistenbild verknüpft wurde.

Gleich zu Beginn der Predigt wird auf Latein und Deutsch polemisch umschrieben, was ein Calvinist sei: Er erkenne die heiligen Sakramente nicht an, glaube nicht an das Wort Gottes, erscheine scheinheilig, rückgratlos und überheblich. Calvinisten seien Betrüger und Verbrecher, die heimlich und tückisch Groll, Hass und Aufruhr säen und Blutbäder verursachten.[132] Ferner wird behauptet, der Gott der Calvinisten sei schlecht, weil dieser nicht nur Gutes wolle, *sondern auch das böse* […] *und die verdamnis des mehrentheils Menschlichen Geschlechts* fördere.[133] Der Calvinismus wird wie auch schon in den anderen Predigten als Teufelsglaube und Irrlehre dargestellt.[134] Darüber hinaus werden die theologischen Unterschiede und Erkennungsmerkmale, etwa die Ablehnung von Bildern und Schmuck, die Prädestinationslehre, die Taufpraxis und die Verneinung der Transsubstantiation benannt.[135] Die Predigt enthält also ein generelles, vom Einzelfall Krell losgelöstes und stärker an der Theologie ausgerichtetes, anti-calvinistisches Statement.[136] Es entsteht ein klares Gegenbild zum ‚guten Lutheraner'. In dessen Konkretisierung liegt der entscheidende Unterschied zu anderen Leichenpredigten, in denen der Calvinismus eben gerade unspezifisch bleibt und nicht direkt auf Calvin und seine Lehre bezogen wird.

In Blums Darstellung beharrte Krell selbst nach mehrmaliger Befragung vehement darauf, weder ein Landfriedensbrecher noch ein Calvinist, sondern ein ehrbarer Lutheraner im Sinne der *Confessio Augustana* zu sein.[137]

---

131 Vgl. *Kästner*, Tod, S. 142. Zu den Topoi auf Verbrecher in Leichenpredigten und ihre Legitimierungsfunktion: *Niekus Moore*, Todesstrafe.

132 Vgl. LP Krell, Fol. B IV v–C I r.

133 LP Krell, Fol. C I v–C II r. Dies ist zugleich eine Anspielung auf die Prädestinationslehre.

134 LP Krell, Fol. D IV r–D IV v.

135 LP Krell, Fol. C II r.

136 Dies zeigt sich besonders deutlich bei der calvinistischen Taufe, welche sich nach Blum ohne Seligkeit und Vergebung der Sünden vollziehe. LP Krell, Fol. C III r.

137 LP Krell, Fol. C IV r. *Ich bleibe bey der Augspurgischen Confeßion/ bey dem Verstande/ welchen der Buchstabe gibet. Als gefraget ward: Ob er der vralten/ oder aber von der verendeten Confeßion, seine Reden wolle verstanden haben? Sprach er mit grosser bewegung: Ich weis von keiner verenderten Confeßion, wil auch von keiner wissen/ Ich habe sie auch nicht verendert/ Wer sie verendert hat/ wird es am Jüngsten tage verantworten müssen. Ich/ bleibe bey der ersten vnd vralten/ welche Anno 30. Keyser Caroln ist behendiget worden.* Ebd., Fol. D I v–D II r. Vgl, auch ebd., Fol. E III r und Fol. G IV v. Der Exorzismus gehöre seiner Meinung nach nicht zum Wesen

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Zudem habe er erklärt, dass die Verantwortung für die politischen und religiösen Entscheidungen beim Kurfürsten und nicht bei ihm gelegen habe. Auch widersprach er der Annahme, dass die neu angestellten Hofprediger Calvinisten gewesen seien.[138] Krells Überzeugung von seiner eigenen Rechtgläubigkeit wurde von den Predigern jedoch als Verleugnung und Beweis für seinen Kryptocalvinismus ausgelegt.[139] Die Geistlichen beharrten vielmehr darauf, dass Krell ein Calvinist sei und diese *giftige Lehre* gezielt in Sachsen verbreiten wollte, was sie etwa mit der Existenz calvinistischer Bücher in Krells Besitz als bewiesen ansahen.[140] Dem Verurteilten wurde die Verweigerung seiner Absolution und des Abendmahls angedroht, sofern er sich nicht schuldig bekenne.[141]

Verknüpft wurde diese theologisch-anti-calvinistische Polemik mit dem Topos des schlechten Beraters, der hinter dem Rücken seines Herrn agiert habe.[142] Für seine Taten habe er *nicht allein das zehen Jehrige gefengnis/ vnd den zeitlichen/ sondern auch den ewigen Tod/ Gottes Zorn vnd Vngnade/ den Fluch des Gesetzes/ aller Teuffel/ hellische Marter vnd Pein/ vnd die ewige Verdamnis/ gar wol verdienet*.[143]

Zugleich wird auch hier das Bild einer Calvinisten-Bedrohung in Form eines Katastrophenszenarios heraufbeschworen, für das Krell allein die Verantwortung trage:[144] *Vnaußsprechlich viel böses*,[145] Schrecken und Unruhe seien über Städte, Dörfer, Schlösser und ihre Bewohner im gesamten Kurfürstentum hereingebrochen. In vielen Kirchen sei zeitweise die Predigt unterblieben, Kindern wurde die Taufe versagt, die Schulen verwüstet. *[E]in böses/ ergerliches vnchristliches wesen* habe Menschen in allen Ständen er-

---

der Taufe, diese Position mache ihn aber nicht zu einem Calvinisten. Ebd., Fol. D II v-D III v.

138 LP Krell, Fol. D IV r-D IV v.

139 Auch Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz hatte nach seiner Konversion zum reformierten Glauben versucht, sein Bekenntnis als konform zur *Confessio Augustana* darzustellen. Vgl. *Press*, Bekenntnis, S. 317. Der Grund für diese Versuche mag einerseits darin liegen, dass die Betreffenden ihre Abweichungen tatsächlich nicht als der *Confessio Augustana* widersprechend wahrnahmen. Zudem waren die Reformierten als eigenständige Konfession reichsrechtlich nicht anerkannt. Ebd., S. 319 und 328. Die rechtliche Situation verschärfte sich noch einmal 1629 mit dem Restitutionsedikt, das die Reichsacht über die Calvinisten verhängte, und entspannte sich erst mit dem Westfälischen Frieden 1648, in dem das reformierte Bekenntnis reichsrechtlich anerkannt und somit reichspolitisch legitimiert wurde. Ebd., S. 330 und 333; *Merz*, Calvinismus, S. 62–63.

140 LP Krell: Fol. C II r-C II v (Bücherbesitz); Fol. E IV v (Vorwurf der Verbreitung des Calvinismus).

141 LP Krell, Fol. E II r-E II v.

142 LP Krell: G II v, hier wird dieser Vorwurf auch auf die Hofprediger übertragen. Vgl. Krell, Verfahren, S. 425–426 und 438.

143 LP Krell, Fol. E III r.

144 LP Krell, Fol. F IV r -G I r.

145 LP Krell, Fol. F I r.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

griffen. So seien die Menschen verroht und verzweifelt, weil ihnen das Licht der wahren Erkenntnis und ihre Gottesfurcht geraubt worden seien.[146] Unter Krells Regie seien die Feinde der Kirche erstarkt, während unschuldige, fromme Christen – darunter vor allem lutherisch-othodoxe Prediger, Frauen und Kinder – verfolgt wurden und außer Landes fliehen mussten.[147] *Wer kan aussprechen/ wie sehr der Name Gottes vber diesem Sacramentirischen lermen gelestert/ wie vnaussprechlich viel zähren vnd thränen verfossen worden?*[148]

Nach mehrmaliger Wiederholung der Anklagepunkte[149] gestand Krell der Leichenpredigt zufolge schließlich doch seine Schuld, bekannte seine Sünden, kehrte zum rechten Glauben zurück und empfing die göttliche Absolution.[150] Diese fulminante Wende vermittelte den Hörern und Lesern der Predigt eindrücklich die allzeit bestehende Möglichkeit zu Buße und Umkehr. Daran anschließend spricht der Prediger den allgemeinen Wunsch aus, Gott möge die wirklich frommen und treuen Räte schützen, die ihren Herren und dem Vaterland zur Seite stehen.[151] „Der gestürzte Kanzler und seine Freunde bildeten für lange Zeit das erregende Beispiel für Gotteslästerer, die der Herr selbst geschlagen hat. Viele Flugschriften, Lieddrucke und bildliche Darstellungen innerhalb und außerhalb Kursachsens zeugen davon.“[152]

Krells Leichenpredigt zog aber auch ein kritisches Echo nach sich: Die eingangs zitierte anonyme[153] Antwort und die Schrift *Examen und Erleuterung der in der Leichpredigt uber den enthäupten Nicolaum Krell gehalten, fürgebrachten neuen Religions Streiten, eingestreuten falschen Beschuldigungen und unerfindlichen Anklagen*[154] von Urban Pierius, welcher nach seiner Haft schließlich in Bremen als Pastor und Superintendent eingestellt worden war. Diese vor allem theologische Verteidigung der *Reformierten*

146 LP Krell, Fol. F IV r -G I r.

147 LP Krell, Fol. E III r-D IV v.

148 LP Krell, Fol. F IV r -G I r.

149 LP Krell, Fol. H IV v-J II r.

150 LP Krell, Fol. G II v-G IV r (Erstes Geständnis, hier klammert er noch den Landfriedensbruch aus), H II r-H III v (Vollständiges Schuldgeständnis vor seinem Beichtvater).

151 LP Krell, Fol. J IV v.

152 *Klein*, Kampf, S. 150.

153 Es scheint sich um einen oder mehrere Verfasser aus Krells persönlichem Umfeld gehandelt zu haben. Krells Witwe scheint involviert gewesen zu sein. Immerhin beziehen der/die Verfasser den Calvinismusvorwurf auf sich und weisen ihn zurück. Es entsteht also durchaus der Eindruck, dass es sich hier um eine Gruppe handelt, nur ist schwer zu entscheiden, ob es sich um einen exklusiven Freundeskreis des Kanzlers oder eine größere Gruppe handelte. Antwort auf LP Krell, Fol. A II v–A III r.

154 Diese Schrift zog wiederum zwei Gegenschriften nach sich: eine von dem Hamburger Pastor Philipp Nicolai und eine gemeinsame Rechtfertigung von den drei Predigern, welche Krells Leichenpredigt unterzeichnet hatten: Blum, Rudolfs und Moller. Vgl. *Lechler*, Pierius.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Evangelischen Kirche,[155] als dessen Vertreter sich Pierius nun offiziell begriff, sei hier nur erwähnt.[156] Genauer betrachtet wird hingegen Pierius' unveröffentlichtes Manuskript eines Geschichtswerks über die Regierungszeit Christians. Dieser Text und die anonyme Antwort auf die Leichenpredigt Krells werden in Zusammenschau mit einem Statement seitens des orthodox-lutherischen, sächsischen Hofpredigers Polycarp von Leyser betrachtet.

Der anonymen Antwort ging es vor allem um Krells Person und ihren Nachruhm. Sie wehrte sich gegen das Bild, das die Leichenpredigt heraufbeschwor.[157] Schrittweise widerspricht die Antwort nahezu allem, was in der Leichenpredigt gegen Krell vorgebracht wurde. Krell wird zum unschuldigen Opfer stilisiert.[158] Unter den vielen Kritikpunkten ist besonders hervorzuheben, dass dieser aus der Perspektive der Verfasser weder die *Kirche Christi* angegriffen und den allgemeinen Frieden gefährdet habe, noch von seinem persönlichen Glauben abgewichen sei.[159] Krell sei vielmehr ein Christ, der in seiner Glaubensauffassung zwar vom lutherischen Establishment abgewichen wäre, aber auf keinen Fall ein Calvinist gewesen sei.[160] Dem entsprechend sei Krell zu unrecht vorgeworfen worden, er habe Christian *zur newe*[n] *Reformation bewogen* und auch die Behauptung, Krell sei *genzlich/ dem Calvinismo zugetahn,* sei falsch.[161] Diese Argumentation verweist auf das Ringen aller Beteiligten um die Durchsetzung oder zumindest Akzeptanz ihrer Vorstellung vom korrekten Luthertum.

---

155 So bezeichnet Pierius seine Glaubensrichtung, er vermeidet den Begriff Calvinismus. Vgl. *Pierius*, Examen, Fol. X II v, X III r.

156 Inhaltlich geht es ausführlich um den Exorzismus bei der Taufe, das Abendmahlsverständnis und die Prädestinationslehre.

157 Antwort auf LP Krell, S. 167.

158 *Vnser freund seliger ist in dieser zehen Jährigen Gefängnis aller Defension/ Trosts/ Raths/ Beystandes genzlich vns allerdings beraubet gewesen/ auch hat man weder Menschen noch Schrifften von oder zu jhm kommen lassen/ welches gleichwol ein vnerhörter Handel/ auch keinem Vbelthäter/ er sey so groß er immer wölle/ jemals widerfahren ist. So hat er auch dem Urtheil/ biß an sein letztes Ende/ widersprochen/ ist auch keiner Verbrechung gestendig.* Krell sei als Sündenbock stellvertretend für alle angeblichen Calvinisten hingerichtet worden: er hette wünschen mögen aller gnaden Calvinische hälse wehren ahn D. Krellens Halße gestanden. Antwort auf LP Krell, S. 8 und 167.

159 Antwort auf LP Krell, S. 25 und 192. Krell habe auch die Konkordienformel niemals anerkannt: Eodem fol. Stehet/ D. Crell hab sich zur formula concordiae bekannt: Wie blödlich nun der Leichprediger solches sezet/ also blödlich vnnd viel weniger/ ja gar nicht wahr ist es. In der abschließenden Aufzählung der Punkte, der die Verfasser widersprechen, wird dies an fünfzehnter und sechzehnter Stelle wiederholt. Krell habe weder Kommunion noch Absolution von den lutherischen Pfarrern vor seiner Hinrichtung bekommen wollen. Vgl. Antwort auf LP Krell, S. 26 und 194.

160 Vnwar ist/ daß D. Krell kein Christ sondern ein Calvinist im Herzen solde gewesen sein. Antwort auf LP Krell, S. 199. Seine Abweichung sei zudem bereits Kurfürst August bekannt gewesen und dennoch habe dieser Krell wie auch Paull eingestellt. Hat nun Churfürst Augsut einen solchen grewl vnnd eckel an dieser Religion gehabt/ vnnd doch gleich wol gewusst dass D. Krell vnnd D. Andreas Pauli damit behafftet gewesen/ warumb sind sie damals gedoldet vnnd nicht abgeschafft worden? Ebd., S. 23.

161 Antwort auf LP Krell, S. 124–125.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Zudem wurde als Gegenmodell zu den ‚schlechten Beratern' erklärt, dass Christian allein die Verantwortung für die kurfürstliche Politik getragen habe. Jedoch erfolgt auch für den verstorbenen Kurfürsten die Zurückweisung jedes Calvinismusverdachts.[162] Untermauert wird dies, ähnlich wie in der Leichenpredigt von Urban Pierius, durch die Wiedergabe von Christians angeblichem Selbstbekenntnis:

> *Ich bin nicht Calvinisch/ so bin ich nicht Flaccianisch/ sondern Christianus (ein Christ) diß sind seine eigen wort/ die wir nicht zum ersten/ sondern andere für vns auch im offentlichen Truck warhafftig ebzeuget haben/ darauß man vernehmen kan/ wert jhre Churfürstlichen Gnaden/ das kummernuß zugerichtet habe/ nemblich/ die vnruhige/ firedhessige Pfaffen.*[163]

Neben diesen Reaktionen auf konkrete Vorwürfe gegen Krells Person, wehren sich die Verfasser der Schrift auch gegen das gegen sie gerichtete Calvinismus-Etikett und dies zweifellos mit einer bemerkenswerten Behauptung:

> *So sind wir auch weder Zwinglianer noch Calvinisten/ Sondern CHRistum/ vnd allein vff Christum getaufft. Gottes Wort halten wir allein für die einige Richtschnur/ nach welcher wir aller anderer Menschen Schrifften/ Confessiones vnd Lehren/ des Luthers/ Melanchthonis/ Zwingels/ Calvini/ Beze/ Spindeler/ Zanchii/ Rennechers/ oder wie sie Namen haben mögen/ einig vnnd allein reguliren. Auch sind wir nicht solche Narrenfresser/ die jhr an einem Mann (wie jhr an Luther) sich binden lassen/ vnd desselben Absurda biß zum Auffruhr vnd Todschlaf vertheidigen/ wie jhr mit ewerm Luthero thut/ vnd denselben sampt seinen Schrifften Gott selbsten vnd seinem heiligen Wort gleich setzet. Vnser Breutigam heisset Christus Jesus nach demselben/ habt jhr aber ein Hurenlieb uff Lutherum/ auder andere geworffen/ So möget jhr euch auch des Hurenlohns so wol jhr könnet/ gebrauchen.*[164]

Wer auch immer diesen Text verfasst hat, begreift sich also durchaus als Teil einer Gruppe, welche die Abgrenzung von den Lutheranern suchte, sich aber dennoch in Luthers Tradition stellte, Luther dabei aber nicht als sakrosankte Autorität verstand. Vor allem wollten sich die die Verfasser nicht als ‚Calvinisten' etikettieren lassen,[165] denn die *Teufflische beschreibung der Sacramentirer/ oder genanten Calvinisten*[166] sei nicht nur unwahr. Vielmehr wurde auch die Autorität der Zuschreibungsinstanz, die sogenannten *vbiquitistische Baalß Pfaffen*,[167] in Frage gestellt. Der Unterschied zwischen den Glaubensrichtungen – so der zentrale Vorwurf – werde erst durch ihre Het-

---

162 *Dan höchst gedachster Churfürst* [sei] […] *kein Kind gewesen/ der sich hette einsperren oder verlegen lassen derowegen auch dieser ebreicht dem Churfürsten zu schimpff vnd verkleinderung gereicht*. Antwort auf LP Krell, S. 180.

163 Antwort auf LP Krell, S. 50, vgl. LP Christian I. (Pierius), Fol. D IV v.

164 Antwort auf LP Krell, S. 5–17.

165 *Wie mag es dan nun kommen/ daß diese rasende Schreyhelse das jenige für Kezerisch an Calvino vnd Beza taddeln/ was Lutherus selbst gelehret/ geschrieben vnd für recht wirder Erasmum verthediget hat? Diß sind keiner redlicher Leute händel/ sondern verleumbde stück*. Antwort auf LP Krell, S. 19–20.

166 Antwort auf LP Krell, S. 192.

167 Antwort auf LP Krell, S. 15–17.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

zerei zu einem gravierenden Problem stilisiert. So sei etwa die Behauptung, dass das Verbot des Taufexorzismus ein eindeutiges Indiz für den Calvinismus wäre, unzureichend und lächerlich.[168] Dementsprechend seien als solche bezeichneten Calvinisten keine Sacramentierer, sie lehrten nicht, dass Gott nur böses wolle, und sie glaubten ebenso wie die Lutheraner an die göttliche Dreifaltigkeit.[169] Sie hätten weder versucht, rechte Prediger und Lehrer gezielt zu vertreiben,[170] noch seien sie eine Rotte, die unaussprechliches Übel über den Kurfürsten oder das Land bringen wollten.[171]

Eine Reaktion auf den Text ließ nicht lange auf sich warten: Polykarp von Leyser veröffentlichte in seiner Funktion als sächsischer Hofprediger 1606 eine Erwiderung auf die Antwort der *vermummeten/ verkappeten vnd vnbenandte des D. Niclas Krellen Freunde*.[172] Leyser war als Theologieprofessor in Wittenberg und Mitglied des Konsistoriums nicht nur an der Einführung der Konkordienformel beteiligt gewesen, sondern während Christians Herrschaft 1587 auch einer Berufung zum stellvertretenden Superintendenten nach Braunschweig gefolgt. Seitens der Forschung wird er als eines der Opfer der procalvinistischen Personalpolitik betrachtet.[173] Er kehrte 1594 als Hofprediger nach Dresden zurück.[174]

In seiner Erwiderung erklärt Leyser, dass es schon ein Fehler Augusts gewesen sei, Christian ausgerechnet den religiösen Abweichler Krell als Berater an die Seite zu stellen.[175] Zudem habe dieser sehr wohl gemeinsam mit Paull nach Augusts Tod die Einführung des Calvinismus in Sachsen forciert und geschickt Schritt für Schritt durchgesetzt.[176] Auch hier tritt wieder das

---

168 *Das vnder dem verbott deß Exorcismi der ganze Calvfinismus verborgen sein solte/ ist nicht/ dann wann dem also/ so mussten die Würtemberger vnnd alle so den Exorcismum abgeschafft haben/ mit dem Calvinismo behafftet seyn.* Antwort auf LP Krell, S. 74.

169 Antwort auf LP Krell, S. 193–194.

170 Antwort auf LP Krell, S. 200. Dies sei auch nicht Krells persönliche Absicht gewesen. Vgl. ebd., S. 195.

171 Antwort auf LP Krell, S. 222.

172 *Leyser*, Rettung, Fol. A I r.

173 *Mahlmann*, Leyser; *Klein*, Kampf, S. 81. Leyser erwähnt in seiner *Widerantwort*, dass er bereits unter August Angebote aus Braunschweig bekommen, diese aber ausgeschlagen habe, weil der Kurfürst ihn gebraucht habe. Vgl. *Leyser*, Rettung, Fol. A IIII r-A V r. Er selbst stützt damit das Bild, dass er durch den Einfluss der calvinistischen Hofbeamten vom Kurfürsten nach Braunschweig versetzt wurde.

174 *Klein*, Kampf, S. 37–38.

175 *Leyser*, Rettung, Fol. C VIII v.

176 [D]*a hetten zwar D. Nicolaus Krell/ vnd D. Andreas Pauli sein Gesell/ den leidigen Calvinismum gern alsbald ins Land introduciret, aber sie dorfftens nicht auff so frischer that wagen/ dann es hatte der hochlöbliche Churfürst Christianus I. keine Ader in seinem Leibe/ die Calvinisch were gewesen* […] *darumb so musten sie zum anfang fein sachte gehen/ vnd nach vnd nach versuchen/ wie jhnen der Wind zu jhrem Calvinischen fürnehmen fugen wölle. Leyser*, Rettung, Fol. A V r- A V v., Fol. D VII v (Abwertung des Konkordienbuchs), Fol. A V v (Systematisches Ersetzen lutherischer durch calvinistische Prediger), Fol. A VI v-A VIII r (Systematisches Ersetzen lutheri-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Bild der schlechten, heimtückischen, im Verborgenen vorgehenden Berater auf.[177] Calvinistische Räte werden sogar zu Prototypen schlechter Berater stilisiert.[178] Leysers Involvierung in die Geschehnisse unter Christian und insbesondere seine Frustration darüber, dass er durch den Einfluss Krells und Paulls aus seiner Stellung in Wittenberg versetzt worden sei,[179] mögen ihren Beitrag zur Schärfe seiner Worte geleistet haben. Resümierend erklärt Leyser schließlich:

> *Welcher Fürst nun lust darzu hat/ das er begeret in verwirrung vnd vnruhe gesetzt zu werden/ da er doch selbst nicht wisse/ wie er darein kommen sey/ oder wie er wider heraus kommen wolle/ der behenge sich mit Calvinischen Räthen/ vnd reume jhnen ein klein wenig ein/ so werden sie das vbrige wol fertig machen.*[180]

Insgesamt kann das publizistische Echo auf Krells Leichenpredigt als Beleg dafür gelten, dass sich die als solche etikettierten Calvinisten mit der offiziellen Dresdner Darstellungsweise von Christians Regierungszeit nicht abfinden wollten. Dies ist auch eine der Botschaften des von Thomas Klein 1970 edierten, unveröffentlichten Manuskripts von Urban Pierius' „Geschichte der kursächsischen Kirchen- und Schulreformation", welches die Sicht des reformierten Predigers auf Christians Regierungszeit vermittelt. Krell erscheint in dieser Schrift als Opfer von Hofintrigen.[181] Pierius erwähnt zudem das Kursieren von Gerüchten am Hof, nach denen Christians Calvinismus der

---

scher durch calvinistische Professoren: *Denn dazumal wol mehr Leute zu Wittenberg waren/ die auff die Calvinisehe seiten gehuncken haben*). Leyser habe sich schon damals gegen die Abschaffung der Subscriptionspflicht geäußert. Vgl. ebd., Fol. A VIII v. Man habe in Sachsen einen *new genus doctrinae in Kirchen und Schulen einfüren* wollen. Vgl. ebd., Fol. B v r.

177 *Leyser*, Rettung, Fol. C VII r.

178 Paull habe *die Calvinische Irreligion wol beliebet*. Hätte er Christian überlebt, wäre er genauso zur Rechenschaft gezogen worden wie Krell auch. *Diese GifftSpinnen haben allenthalben jren Calvinischen Tand mit hinan geschieret/ das was von S. Churf. Gn. Christlich/ löblich vnd wol fürgenommen worden/ vnd zu einem guten ende gemeinet gewesen/ von dieser zusamengeschwornen Rotte/ tückischer vnd verschlagener weise auff einen andern sinem gerichtet worden. Darumb/ so wird auch dieser Leute verdamniß/ wofern die verstorbene nicht Busse gethan/ vnd die noch lebende ernste Buß thun/ in der Helle desto grösser sein/ je frömmer der Herr gewesen/ den sie betrogen haben.* Leyser, Rettung, Fol. D IV v, D V r und C VII v- C VIII r.

179 Paull und Krell hätten forciert, dass Leyser seine Stelle in Wittenberg aufgeben und nach Braunschweig gehen musste. Leyser habe eine schriftliche Nachfrage an den Kurfürsten gerichtet, ob er das erneut angebotene Amt in Braunschweig annehmen und Sachsen verlassen solle. Dieses Vorgehen war formal erforderlich. So wie Krell und seine Gesellschaft Leysers Schreiben dem Kurfürsten vorgetragen hätten, glaubte Leyser, hätte dieser ihn nur noch weg schicken können. Dieser Punkt ist jedoch als Spekulation Leysers einzustufen, da er bei den beschriebenen Vorgängen selbst nicht dabei war. Er habe zwar noch versucht, Hilfe bzw. Fürsprecher an der Universität zu bekommen, doch die Zusage des Kurfürsten, er dürfe das Stellenangebot wahrnehmen, sei schließlich unumstößlich gewesen. Nach seiner Abreise aber seien die Kirchen Sachsens *jämmerlich zerrüttet* worden; *Leyser*, Rettung, Fol. C v- C III r, Zitat C v r.

180 *Leyser*, Rettung, Fol. D V v- D VI r.

181 *Pierius*, Geschichte, S. 188–189.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Grund für seinen frühen Tod gewesen sein soll.[182] Im Kontext von Christians Sterbevorbereitung wird dabei von einem Gottesdienst berichtet, in dem sich die Communion verzögerte, weil nach Aussage Salmuths noch Lichter angezündet werden mussten, wie es eben Brauch sei. Christian habe damals erklärt, dass man ohne diese Lichter fortfahren solle, obwohl er *mit etwas lächelnde*[m] *munde* einräumte, dass diese Entscheidung womöglich dazu führe, dass seine Frau abermals denkt, er *sey calvinisch* geworden.[183] Was hier noch wie Koketterie wirkt, sei nach Christians Tod als Beweis für eine calvinistische Gesinnung gegen den Prediger Salmuth verwendet worden. Derartige ‚Geschichten' zeigen deutlich an, dass sich Christian und sein Umfeld der Bedeutung, Inhalte und politischen Tragweite des Begriffs ‚Calvinismus' als negatives Etikett durchaus bewusst waren.

III. Ausklang: Calvinismus in Leichenpredigten nach 1601

Wie halten es nun die Leichenpredigten nach Krells Hinrichtung mit dem Calvinismus-Etikett? Da wäre beispielsweise Leysers Predigt auf David Pfeiffer, der von der Gemeinde als löblicher und christlicher Kanzler erinnert werden solle. Man solle beten, *daß vns Gott an dessen stat wieder einen frommen/ tüchtigen vnd löblichen Cantzler/ sonderlich einen/ der in der Lehr rein und richtig sey/ bescheren wölle*.[184] Sein unmittelbarer Vorgänger Krell, dessen Hinrichtung zum Zeitpunkt der Predigt noch kein Jahr zurück lag, wird nicht erwähnt, doch implizit wird Pfeiffer zu seiner positiven Gegenfigur stilisiert.[185] In Pfeiffers Person vereinten sich Leyser zufolge die vier Tugenden eines guten Beamten:[186] An erster Stelle, noch vor Gerechtigkeit, Fleiß und Erfahrung stehen seine Gottesfurcht und lutherisch-orthodoxe Rechtgläubigkeit.[187] Zu erkennen sei diese insbesondere an der Verteidigung der Konkordienformel sowie an der Ablehnung von Katholizismus und Calvinismus.[188] Der Calvinismus wird hier zudem mit Gotteslästerung und Ketzerei gleichgesetzt.

---

182 *Pierius*, Geschichte, S. 550 und 564. Dies diente zur Illustration der Stimmung am Hof, wurde aber von Hartmut Krell bspw. als Beweis für Christians reformiertes Bekenntnis gedeutet. *Krell*, Verfahren, S. 50.

183 *Pierius*, Geschichte, S. 553.

184 LP Pfeiffer, Fol. F II r.

185 Pfeiffer war noch von Kurfürst August zum Hofrat und später zum Geheimen Rat bestellt worden. Nach Krells Sturz erhielt er das Kanzleramt. LP Pfeiffer, Fol. E III r.

186 LP Pfeiffer, Fol. E III r.

187 Zu den anderen Tugenden: LP Pfeiffer, Fol. E IV r (Gerechtigkeit), Fol. E IV r-E IV v (Fleiß) und Fol. E IV v (Erfahrung/Expertise).

188 LP Pfeiffer, Fol. E III r. Gewissermaßen als Vorzeichen seiner Rechtgläubigkeit wird berichtet, dass in seinem Geburtsjahr Kaiser Karl V. die *Confessio Augustana*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Etwa ein Jahr nach der Beerdigung Pfeiffers verglich Leyser den verstorbenen Rat und Oberhofrichter Abraham Bock in seiner Leichenpredigt mit dem positiven Beispiel des Kanzlers Pfeiffer: *Wer zween solcher Menner hette/ der köndte ein ganzes Landt/ mit jhnen weißlich regieren.*[189] Abraham Bock ist ein besonderer Fall, weil er zwar als Beamter sehr positiv dargestellt wird, sich der Prediger aber auch damit befassen musste, dass Bock eine Nähe zum Calvinismus nachgesagt wurde. Diese Diskrepanz wird in der Predigt nun wie folgt aufgelöst:

> *Ich weis aber wol/ das seyn etliche gedencken, du lobest Herrn Abraham Bochen sehr/ vnd gleichwol ist er ein Calvinist gewesen/ sagst du nichts davon? Nun liebe Christen/ ich wil gerade zu gehen/ Es ist wol nicht ohn/ das er von etlichen gar starck dafür gehalten worden/ vnd hat mir solches erstlich/ als ich hierher kommen bin/ mein Herze selbs schwer gegen jhn gemacht/ das ich mich besorget/ er werde dem Religionswesen wiedrig sein/ Ich habe es aber anders befunden.*[190]

Grundsätzlich wird hier also der Calvinismus weiterhin verurteilt, aber der Prediger verbürgt sich im Einzelfall dafür, dass die Calvinismusvorwürfe unberechtigt seien. Dieses Phänomen ließ sich bereits in der vorangegangenen Phase fassen und taucht auch noch einmal in der Predigt auf den 1613 verstorbenen Diplomaten Otto von Solms-Sonnenwalde d. Ä. auf.[191] In diesem Fall nimmt die Bezeugung seiner Rechtgläubigkeit fast skurrile Züge an: So soll sich Solms-Sonnenwalde noch krank und schwach mit einer Sänfte in die Kirche haben tragen lassen[192] und während eines Genfaufenthaltes der Versuchung der calvinistischen Verführung widerstanden haben, indem er während der Messen ausführliche Spaziergänge in Genf machte.[193] Auch Abraham Bock habe sich, entgegen allen Lästereien, stets an die *Confessio Augustana* und das Konkordienbuch gehalten.[194] Seine Eidestreue in der weltlichen Sphäre wird dabei auf die religiöse Sphäre übertragen. Ein weiterer Beweis für seine Rechtgläubigkeit sei der Besitz lutherischer Schriften, denn *wer ein Calvinist ist/ der lieset Luthers Bücher nicht.*[195] Außerdem habe sich Bock in Anwesenheit Leysers oft über Calvi-

---

auf dem Reichstag verabschiedet habe: LP Pfeiffer, Fol. E I r. Zu dieser Erkenntnis gelangt auch *Wartenberg*, Wiedergewinnung, S. 74. Dieses Motiv taucht auch in der Predigt auf den Hofrat Leonhard von Milckau auf. Vgl. LP Milckau, Fol. C II v.

189 LP Bock, Fol. A III v.

190 LP Bock, Fol. D IV r-D IV v.

191 Kurzzeitig war er unter Christian I. zum Oberhauptmann in Wittenberg berufen worden. Vgl. LP Solms, Fol. K 4 r-K 4 v. Er war zwar später nicht fest in den Verwaltungsapparat eingebunden, wurde aber immer wieder mit diplomatischen Aufgaben betraut. Vgl. LP Solms, Fol. K 3 v-K 4 r.

192 LP Solms, Fol. L 2 v.

193 LP Solms, Fol. I 3 v-I 4 r.

194 Fol. D IV v. Zum beruflichen Werdegang unter August, Christian und der Kuradministration: LP Bock, Fol. D II v-D III r.

195 LP Bock, Fol. D IV v. *Ich hatte zu Wittenbergk einen vorfahren/ der hatte erstlich Lutheri Bücher gekaufft/ Aber hernach/ da er zum Calvinisten ward/ nam er dieselben/ legte sie vnter den tisch/ vnd satzte die füsse drauff.* Ebd., Fol. D IV v.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

nisten beschwert, weil diese nur Verwirrung und Chaos anrichteten – auch das würde ein überzeugter Calvinist nicht tun.[196]

Ausgerechnet Leyser, der in früheren Predigten das Calvinismus-Etikett entscheidend mitprägt hatte, ruft hier schließlich zu allgemeiner Besinnung und Vorsicht beim Umgang mit dieser Zuschreibung als solcher auf:

> *Ich will mit dem richten jnne halten/ da es sonsten bey etlichen sehr gemein ist/ das bald dieser/ bald jener/ ein Calvinist sein mus/ Aber wenn mans beweisen solte/ da würde wol niemands dehieme sein/ Darumb solte sich ein jeder nach dem Sprichwort halten: Quilibet tam diupresumitur bonus, donec contratium probetur. Man solle einen jeden so lange für einen guten ehrlichen Biederman halten/ bis man mit wahrhet das widerspiel erweisen kan.*[197]

Rufschädigung durch den unbegründeten Calvinismusvorwurf schien ein Problem geblieben zu sein, aber die Pastoren stimmten nicht mehr in das Rufen ein, sondern mahnten zur Besonnenheit. Grundsätzlich hält Leyser fest, dass ein weltlicher Beamter zwar rechtgläubig sein müsse, sich aber in theologische Sachen nicht einzumischen habe.[198]

IV. Fazit

Was lässt sich abschließend über die Entwicklung des Calvinismus-Etiketts und den Umgang mit dem Calvinismusvorwurf in Leichenpredigten auf landesherrliche Beamte festhalten?

1. Die Bemerkung, jemand sei ‚calvinistisch', war seitens der eindeutig lutherisch-orthodoxen Prediger ein zwar durchgängig negativer, zugleich aber zunächst noch recht unspezifischer Begriff, der als diffuses Gegenbild zum Luthertum verwendet wurde. Seine Ablehnung erscheint kontinuierlich als lutherisches Glaubenskriterium und Indiz für Frömmigkeit, die auch zu den Beamtentugenden zählte. Im Laufe des Untersuchungszeitraums lässt sich ein Wandel des Etiketts beobachten: Nach dem Tod Christians I. erfolgte eine polemische Zuspitzung, die im Kontext der Bemühungen der Kuradministration stand, das lutherisch-orthodoxe Bekenntnisses zu bewahren und gegen Abweichungen durchzusetzen. Mit ‚Calvinist' und ‚Calvinismus' wurden nun konkrete, negative Attribute assoziiert. Krells Hinrichtung und sei-

196 LP Bock, Fol. D IV v.

197 LP Bock, Fol. E I r.

198 *Er war zu Weltlichen henden beruffen/ nicht zu Geistlichen/ Were er zu einem Geistlichen beruffen gewesen/ hette er sich nich in Weltliche sachen zu mengen gehabt/ Denn wie es nicht taug/ wenn ein Preediger den einen fus auff der Canzel/ vnd den andern auff der Regierung aben wil/ Also mag es ein anderer loben/ ich kan es nicht thun/ wenn ein Weltlicher sich auffers beruffs in Geistliche Sachen menget/ Hat sich derowegen Herr Abrahm Bock also der Theologischen hendel entschlagen/ das er darinnen nicht verordnen/ fürnemen oder tractieren wollen* […].LP Bock, Fol. E I r-E I v.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ne Leichenpredigt bildeten einen demonstrativen Schlussakt, mit dem die Kuradministration final demonstrierte, dass sie Herr der Lage geworden war, dass das Luthertum im Kampf gegen den Calvinismus gesiegt habe und dass es gelungen war, den Hauptverantwortlichen für die religiösen Veränderungen zu finden und zu bekehren. Der vehemente Einsatz des Calvinismus-Etiketts, der auf negative Assoziationen rekurrierte, schien – unabhängig von Krells persönlichem Glauben – besonders geeignet zu sein, um Krell der lutherischen Bevölkerung gegenüber in ein negatives Licht zu rücken.

Nach Krells Hinrichtung gewann der Begriff ‚Calvinismus' in den Leichenpredigten seine vorherige Unbestimmtheit zurück. Dies stand hier im Kontext von deutlichen Deeskalationsbemühungen. Diejenigen Leichenprediger, die selbst mit reformiertem Gedankengut sympathisierten bzw. deren religiöse Position unklar blieb, nutzten das Calvinismus-Etikett verständlicherweise nicht. Sie betrachteten ihren bzw. den Glauben der Verstorbenen nicht als Abweichung, sondern Weiterentwicklung des Luthertums und verwiesen konkret auf die Rezeption der Lehren Melanchthons sowie die Bibelkonformität.

2. Hinsichtlich der Ausgestaltung des Etiketts ‚Calvinismus', wurde das breit rezipierte Bild der „starren Antithese Calvinismus-Luthertum"[199] bedient. Darüber hinaus wird Calvinismus in den Predigten immer drastischer als Teufelsglaube und Verfehlung dargestellt, was in der Schilderung von Katastrophenszenarien gipfelt, in denen der Calvinismus als fundamentale Bedrohung für die Gemeinschaft der Lutheraner erscheint, gegen die sie sich zu wehren hätten. ‚Calvinisten' wurden nun vermehrt als zanksüchtige, hinterhältige, unehrliche, blutdürstige Aufrührer und Verführer dämonisiert. Dies lässt sich als durchaus gängiges Muster frühneuzeitlicher Diffamierungsstrategien beschreiben.[200] Darüber hinaus ergab sich für die untersuchte Gruppe der landesherrlichen Beamten eine Überschneidung der Topoi ‚böser Calvinist' und ‚schlechter Berater'. So erscheint etwa in der von der Kuradministration gestützten Deutungsweise der Regierungszeit Christians der Kurfürst als Opfer der Verführung seiner ‚bösen calvinistischen Berater' und Krell wird in seiner Leichenpredigt praktisch zum Inbegriff eines solchen stilisiert.

3. Die Verwendung des Calvinismusvorwurfs zielte dabei auf die Stärkung lutherischer Identität. In Abgrenzung zu den Calvinisten wurden lutherische Glaubensgrundsätze aktualisiert und das lutherische Wir-Gefühl angesichts der als solche inszenierten calvinistischen Bedrohung verstärkt. Als Gegenpol dazu wurde zugleich eine geschlossene Gruppe der ‚Calvinisten' sugge-

199 *Merz*, Calvinismus, S. 65–67.

200 Ähnlich Rhetoriken finden sich etwa im Rahmen von Hexereivorwürfen. Allgemein zum Hexereidelikt und dessen Konstruktion, vgl. bspw. *Rummel/Voltmer*, Hexen, S. 18–30; *Kästner/Schwerhoff*, Devianz, S. 40–43.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

riert. Insgesamt bestätigt sich also für die untersuchte Personengruppe und den erweiterten Untersuchungszeitraum die These Günther Wartenbergs.

4. In den Predigten auf landesherrliche Beamte wird der ‚Calvinismus' generell harsch und deutlich abgelehnt. Auf einer individuellen Ebene wird der jeweilige Verstorbene zugleich vor Calvinismus-Vorwürfen in Schutz genommen. Dabei standen die Prediger mit ihrer Autorität für die explizit lutherisch-orthodoxe Rechtgläubigkeit der Verstorbenen ein. Vor allem nach Christians Tod verweist das vermehrte Auftreten der Zurückweisung des Calvinismusvorwurfs in den Leichenpredigten auf landesherrliche Beamte auf eine Zuschreibungspraxis in dieser Gruppe. Dies führt zur fünften und vielleicht erstaunlichsten Beobachtung:

5. In den Leichenpredigten wurde ‚Calvinismus' als pejorativer Begriff genutzt. Darüber hinaus finden sich in den Predigten Reflexionen über die Zuschreibungspraxis. Dies gilt sowohl für diejenigen, die vom Calvinismusvorwurf betroffenen waren, als auch später für die orthodoxen Lutheraner. Die Zuschreibungspraxis wird sogar an mehreren Stellen als das eigentliche Problem thematisiert: In Pierius Leichenpredigt auf Christian erscheint nicht die Verbreitung des Calvinismus, sondern die inhaltsleere Beschimpfung des Kurfürsten und seiner Berater als ‚Calvinisten' als eigentliche Ursache für den göttlichen Zorn, der den frühen Tod des Kurfürsten zur Folge gehabt habe. In den Reaktionen auf Krells Leichenpredigt wird der Vorwurf, ein Calvinist zu sein, als Zuschreibung zurückgewiesen, die Zuschreibungspraxis also explizit reflektiert. Vor allem nach 1601, aber auch schon im Falle Otto von Dieskaus, kommen selbst lutherische Prediger zu dem Schluss, dass der vehemente Einsatz des Calvinismusvorwurfs letztlich ein skrupelloses Mittel von Neidern sei, um Kollegen und Mitmenschen zu diffamieren, was letztlich zu nichts Gutem führe. Die Kampfrhetorik, die unmittelbar nach Christians Tod in Bezug auf Calvinisten verwendet wurde, taucht nun nicht mehr auf. Zum Bild des aufrechten, lutherischen Beamten gehörte zwar nach wie vor die generelle Ablehnung des Calvinismus. Jedoch sollte sich dies nicht in der aktiven Beschuldigung dritter als Calvinisten äußern. Diese Offenlegung der Zuschreibungspraxis wirkte als Deeskalation und Beruhigung des konfessionellen Eifers. So rief ausgerechnet Leyser, der als Hofprediger die anonymen Autoren der Antwort auf Krells Leichenpredigt als ‚Calvinisten' etikettiert hatte, dazu auf, nun den gegenseitigen Calvinismusvorwürfen ein Ende zu setzen.

Unedierte Quellen

Antwort auf LP Krell = [*Anonym*]: Antwort vnd warhafftiger Gegenbericht Auff die Leichpredigt/ welche NICOlaus Blum Pfarherr zu Dona bey der Begrebniß Herrn Docto Nicolai Crellens […] am 10. Octobris Anno 1601 zu Dreßden sol gethan ha-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ben. Publicirt vnd an Tag geben durch wolgedachter Herrn D. Crellens seligen Freundt vnnd anderer der Warheit Liebhaber […] o. O. 1605.

Faustus: Ankunft = *Faustus*, Laurentius: Herrn Christiani […] Ankunft, Leben und Regiment, Leipzig 1592, Anonymus: kurzer und warhafftiger Bericht von dem Chrsitlichen Leben und seligen Abschied […] Christiani I., Dresden 1595.

Leyser: Rettung = *Leyser*, Polycarp: Rettung Der Ehren vnd Vnschuld D. Polycarpi Leisers/ Churfürstlichen/ Sächsischen Hofpredigers/ Welchen die vermummeten/ verkappeten vnd vnbenandte des D. Niclas Krellen Freunde/ der Auffruhr/ turbarae pacis publicae vnd andere Vnfug jedoch (Gottlob) mit gesparter Warheit vnd höchster vngebär beschuldiget haben. […] Leipzig 1606.

LP Berlebsch = *Tham*, Augustinus M.: Christliche Leichpredigt Bey der Begrebnis des Edel/ Ehrnvhesten/ vnd Gestrengen/ Ehrich Volckmar von Berlebsch/ auff Roßla vnd Vhrleben/ ErbCammerers zu Hessen/ Churf. Sächsischer Furnehmen Raths/ Oberhofrichters zu Leipzig/ vnd Oberhaubtmans in Düringen […], Dresden 1589.

LP Bock = *Leyser*, Polycarp: Eine Christliche Predigt/ Gehalten vber der Leich/ des Weiland Gestrengen/ Edlen vnd Ehrnvesten Herrn Abraham Bocken/ auff Klipp: vnd Salhausen/ Churfürstlichen Sächsischen Fürnemen vnd Eltisten Rahts/ auch Obern Hofrichtes des Obern Hofgerichts zu Leipzig. […] Dresden 1603.

LP Breitenbach = *Ottenklinger*, Wolffgang: Eine Christliche Leichpredigt bey dem Begrebnüs des Edlen/ Gestrengen vnd Ehrnvehsten Caesar von Breitenbach/ auff Segeriz/ weyland Churfürstlichen Sächsischen Raths/ vnnd Ober Hoff Richters zu Leipzig […], Leipzig 1595.

LP Christian I. (Babst) = *Babst*, Michael von: Leichpredigt/ vnd Christliche Betrachtung/ des Christlichen vnnd seligen Abschiedes aus dieser Welt/ deß weiland Durchleutigsten Hochgebronen Fürsten vnd Herrn/ Herrn Christian, Herzogen zu Sachsen/ deß heiligen Römischen Reichs Erzmarschaln vnd Churfürst/ etc. Leipzig 1592.

LP Christian I. (Cummer) = *Cummer*, M. Abraham: Christliche Leichpredigt/ Dem Durhclauchtigsten Hochgebornen Fürsten vnd Herrn/ Herrn Christiano, Herzogen zu Sachsen/ deß Heiligen Römischen Reichs Erzmarschalln vnd Churfürsten/ Landgrafen in Düringen/ Marggrafen zu Meissen/ vnd Burggrafen zu Magdeburg, gehan zu Naumburg in der Thumbkrichen den 24. Octobris Anno 1591, gedruckt in Leipzig 1592.

LP Christian I. (Gedik) = *Gediccvm*, Simonem: Eine Christliche Leichpredigt […] die Churfürstliche Leiche des weiland Durchlauchtigsten Hochgebornen Fürsten vnd Herrn/ Herrn Christiani/ Herzogen zu Sachsen/ des Heiligen Römischen Reichs Erzmarschalln vnd Churfürsten […] In dieser Predigt wird auch der Calvinisten Irrthumb von Exorciso vnd Kindertauffe/ vom heiligen Abendtmal/ von der Versehung Gotten/ vnd anderen Artickeln Agustpurgischer Confession gehandelt/ vnd mit Gottes Wort widerleget/ allen fromen Christen in diesen gefehrlichen zeiten zu wissen sehr nötig, Magdeburg 1592.

LP Christian I. (Pierius) = *Pierius*, Urban: Klagpredigt vber den Tödtlichen jedoch Christlichen vnd Gottseligen abgang/ das Weiland Durchlauchtigsten Hochgebornen Fürsten vnd Herrn/ Herrn Christians/ Herzogen zu Sachsen/ des Heiligen Römischen Reichs Erzmarschalln vnd Churfürsten […] Wittenberg 1591.

LP Christian I. (Salmuth) = *Salmuth*, Johan: Vom Christlichen abschied Des Weyland Durchlauchtigsten Hochgebornen Fürsten vnd Herrn/ Herrn Christian, herzogen zu Sachsen/ des Heiligen Römischen Reichs Erzmarschaln vnd Churfürsten […] Heidelberg 1594.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

LP Diskau = *Zörler*, Iohann: Leichenpredigt Des Edlen/ Gestrengen und Ehrnvesten Herrn Otto von Diskaw […] in: Zörlerum, Iohannem Zörlerum: Zwo Leichenpredigten […] der beyden Christlichen und reche Adelichen Eheleut/ Weyland Des Edlen und Gestrengen und Ehrnverten Herrn Otto von Diskaw und auch der Edlen und Ehrent Vieltugentsamen Frawen Ursulae geborenen von Bünaw/ von Treben […], Eissleben 1599.

LP Einsiedel = *Muller*, Iohannen: Eine Christliche Leichpredigt/ Bey dem Begrebnüs des Edlen/ Gestrengen vnd Ehrenvesten Haubold von Einsiedel/ auffm Scharffenstein vnd Vensberge […] Dresden 1592.

LP Eylenbeck = *Meisnerum*, M. Balthasarem: Eine Christiliche Leichpredigt Bey dem Begrebnüs des Ehrnvesten vnd Hochgelarten Herrn Wolffgang Eylenbecks/ des Rechten Doctorn […] Dresden 1597.

LP Krell = *Blumium*, Nicolaum: Leichpredigt/ Vber den Custodierten D. Nicolaum Krell […] Dresden 1601.

LP Mansfeld = *Lysthenium*, M. Georgium: Eine Leichpredigte/ zum Begrebnis des Edlen/ Wolgebornen Herrn/ Herr Hans Georgen/ Graffen vnd Herrn zu Mansfeldt […], Dresden 1579.

LP Milckau = *Leyser*, Polycarp: Eine Christliche Predigt über der Leich des weiland Edlen/ Gestrengen und erenvehsten Leonhards von Milcka/ auff alten Schönfeld und Christgrün/ Churfürstlichen Sechsischen Hoff Raths zu Dreßden […] Dresden 1604.

LP Paull = *Strackivm*, Iohannem: Eine Christliche Leichpredigt: Bey dem Begrebnuss weyland des Ehrnvehesten vnd Hochgelarten Herrn Andreae Pauli, beyder Rechten Doctorn/ und ChurFürstlichen Sächsischen geheimen vnnd fürnemen Rhat […], Schmalkalden 1590.

LP Pfeiffer = *Leyser*, Polycarp: Eine christliche Predigt/ Gehalten bey dem Begräbnüs Des weiland Ehrenvehsten/ Grosachtbarn vnd Hochgelarten Herrn David Pfeifers/ der Rechten Doctorn, Churfürstlichen Sechs. Geheimbden Raths vnd Cantzlern […] Dresden 1602.

LP Solms = *Sartorium*, Friedericum: Leichbegängnis vnd Ehrengedechtnis Zweyer hohen Gräfflichen Personen Als des Weyland Wolf gebornen Grafen vnd Herrn/ Herrn Ottonis des Eltern/ Grafen zu Solms/ Herrn zu Mintzebergk/ Wildenfels/ Sonnenwald vnd Baruth […] Und dann auch deß Weylandt Wolgebirnen Fräwlein/ Fräwlein Annae Otthiliae, gebornen Gräffin zu Solms/ Fräwlein zu Minzenberg/ Wildenfels/ Sonnenwald unnd Baruth, o. O. 1613.

Pierius, Examen = *Pierius*, Urban: Examen und Erleuterung der in der Leichpredigt uber den enthäupten Nicolaum Krell gehalten, fürgebrachten neuen Religions Streiten, eingestreuten falschen Beschuldigungen und unerfindlichen Anklagen, Bremen 1602.

Edierte Quellen

Pierius, Geschichte = *Pierius*, Urban: Geschichte der kursächsischen Kirchen- und Schulreformation, hrsg. und eingel. von Thomas Klein, Marburg 1970.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Literatur

Assmann, Jan: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität, in: Kultur und Gedächtnis, hrsg. v. dems./Tonio Hölscher, Frankfurt a. M. 1988.

Blaschke, Karlheinz: Religion und Politik in Kursachsen 1586–1591, in: Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der „zweiten Reformation", hrsg. v. Heinz Schilling, Gütersloh 1986, S. 79–97.

Burke, Peter: Geschichte als soziales Gedächtnis, in: Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung, hrsg. v. Aleida Assmann/Dietrich Harth, Frankfurt a. M. 1993, S. 289–304.

Czok, Karl: Der sogenannte Calvinistensturm in Leipzig 1593, in: Dresdner Hefte 29 (1992), S. 33–42.

Dejung, Christoph: Zur Frage der Kryptoradikalität in Bezug auf Sebastian Francks Ulmer *Declaration*, in: Kryptoradikalität in der Frühneuzeit, hrsg. v. Günter Mühlpfordt/Ulman Weiß, Stuttgart 2009, S. 107–140.

Dellwing, Michael: Die Befreiung des Labeling Approach von der Befreiung. Remnants: liberating the labeling approach from liberation, in: Kriminologisches Journal 40/3 (2008), S. 162–178.

Dingel, Irene: Schwerpunkte calvinistischer Lehrbildung im 16. und 17. Jahrhundert, in: Reiss/Witt (Hrsg.): Calvinismus. Die Reformierten in Deutschland und Europa, S. 90–96.

Dornheim, Stefan: Der Pfarrer als Arbeiter am Gedächtnis. Lutherische Erinnerungskultur in der Frühen Neuzeit zwischen Religion und sozialer Kohäsion, Leipzig 2013.

– Johann Matthias Groß (1676–1748). Jubel-Acta – Frühneuzeitliche protestantische Gedenkkultur neben der Leichenpredigt, in: Leben in Leichenpredigten 01/2013, hrsg. v. der Forschungsstelle für Personalschriften, Marburg, Online-Ausgabe: URL:// http://www.personalschriften.de/leichenpredigten/artikelserien/artikelansicht/details/johann-matthias-gross-1676-1748.html (zuletzt abgerufen am 18. 04. 2013).

Düsler, Heike: Ars moriendi, in: EdN, Bd. 1, Stuttgart 2005, Sp. 678–68.

Ehrenpreis, Stefan/*Lotz-Heumann*, Ute: Reformation und konfessionelles Zeitalter, Darmstadt ^{2}2008.

– Hofcalvinismus und Flüchtlingskirchen. Zwei Modelle reformierter Kirchenorganisation und Politik, in: Reiss/Witt (Hrsg.): Calvinismus. Die Reformierten in Deutschland und Europa, S. 213–218.

Elschenbroich, Adalbert: Art. Einsiedel, in: NDB 4 (1959), Sp. 398.

Frenzel, Claudius Sebastian: Die Ordnung des Zorns. Der Zorn Gottes in den Policeygesetzen der Reichsstadt Ulm (Gotteslästerung, Zutrinken und Unzucht, 1492–1630), in: Göttlicher Zorn und menschliches Maß. Religiöse Abweichung in frühneuzeitlichen Stadtgemeinschaften, hrsg. v. Alexander Kästner/Gerd Schwerhoff, Konstanz/München 2013, S. 45–71.

Goeters, J. F. Gerhard: Genesis, Formen und Hauptthemen des reformierten Bekenntnisses in Deutschland. Eine Übersicht, in: Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der „Zweiten Reformation", hrsg. v. Heinz Schilling, Gütetersloh 1986, S. 44–59.

Herrlinger, Robert: Art. Bapst, Michael, in: NDB 1 (1953), Sp. 578–579.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Hoyer, Siegfried: Das albertinische Sachsen im Zeitalter der Reformation, in: Dresdner Hefte 21 (2003), S. 4–13.

– Staat, Stände und Konfessionen in Kursachsen. Das Experiment Christians I., in: Die Bildung des frühmodernen Staates. Stände und Konfessionen, hrsg. v. Heiner Timmermann, Saarbrücken-Scheidt 1989, S. 175–192.

– Stände und calvinistische Landespolitik unter Christian I. (1586–1591) in Kursachsen, in: Territorialstaat und Calvinismus, hrsg. v. Meinrad Schaab, Stuttgart 1993, S. 137–148.

Kaiser, Michael/*Pečar*, Andreas (Hrsg.): Der zweite Mann im Staat. Oberste Amtsträger und Favoriten im Umkreis der Reichsfürsten in der Frühen Neuzeit, Berlin 2003.

Kästner, Alexander/*Schwerhoff*, Gerd: Religiöse Devianz in alteuropäischen Stadtgesellschaften. Eine Einführung in systematischer Absicht, in: Göttlicher Zorn und menschliches Maß. Religiöse Abweichung in frühneuzeitlichen Stadtgemeinschaften, hrsg. v. dens., München/Konstanz 2013, S. 9–43.

– Unzweifelhaft ein seliger Tod! Überlegungen zur Darstellung des Sterbens von Duellanten in protestantischen Leichenpredigten seliger Tod, in: Das Duell. Ehrenkämpfe vom Mittelalter bis zur Moderne, hrsg. v. Ulrike Ludwig/Barbara Krug-Richter/Gerd Schwerhoff, Konstanz 2011, S. 141–158.

Kaufmann, Thomas: Nahe Fremde. Aspekte der Wahrnehmung der „Schwärmer" im frühneuzeitlichen Luthertum, in: Transkonfessionalität, Interkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität: Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese, hrsg. v. Kaspar von Greyerz u. a., Gütersloh 2003, S. 179–241.

Keller, Katrin: Landesgeschichte Sachsen, Stuttgart 2002.

Klein, Thomas: Der Kampf um die zweite Reformation in Kursachsen 1586–1591, Köln/Graz 1962, S. 20–36.

– Einleitung, in: Urban Pierius: Geschichte der kursächsischen Kirchen- und Schulreformation, hrsg. und eingel. von dems., Marburg 1970, S. 1–77.

– Politische oder kirchlich-religiöse Reform? Die Regierung Christians I. 1586–1591, in: Dresdner Hefte 29 (1992), S. 5–13.

Klueting, Harm: Gab es eine „Zweite Reformation"? Ein Beitrag zur Terminologie des Konfessionellen Zeitalters, in: GWU 5 (1987), S. 261–279.

Koch, Ernst: Ausbau, Gefährdung und Festigung der lutherischen Landeskirche von 1553–1601, in: Das Jahrhundert der Reformation in Sachsen, hrsg. v. Helmar Junghans, Leipzig 2005, S. 191–218.

– Der kursächsische Philippismus und seine Krise in den 1560er und 1570er Jahren, in: Reformierte Konfessionalisierung, hrsg. v. Heinz Schilling, Gütersloh 1986, S. 60–77.

Kolb, Robert: Die Konkordienformel. Einführung in ihre Geschichte und Theologie, Göttingen 2011.

Krell, Hartmut: Das Verfahren gegen den 1601 hingerichteten Kanzler Dr. Nicolaus Krell. Frankfurt a. M. 2006.

Kretzschmar, G.: Art. Strack, Johann, in: ADB 36 (1893), Sp. 484.

Kümmel, Werner Friedrich: Der sanfte und selige Tod. Verklärung und Wirklichkeit des Sterbens im Spiegel lutherischer Leichenpredigten des 16.–18. Jahrhunderts, in: Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften, Bd. 3, hrsg. v. Rudolf Lenz, Marburg 1984, S. 199–226.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Lechler, Gotthard: Art. Pierius, Urban, in: ADB 26 (1888), Sp. 117–122.

– Art. Listenius, Georg, in: ADB 18 (1883), Sp. 778.

Lenz, Rudolf: Vom Mißbrauch der Leichenpredigten als konfessionspolitisches Instrument. Die Salmuth-Leichenpredigt auf Kurfürst Christian I., in: Dresdner Hefte 29 (1992), S. 85–91.

Leppin, Volker: Medien lutherischer Memorialkultur. Eine exemplarische Studie zur Jenaer Stadtkirche, in: Media Salutis. Gnaden und Heilsmedien in der abendländischen Religiosität des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, hrsg. v. Berndt Hamm u. a., Tübingen 2011, S. 205–225.

Ludwig, Ulrike: Das Herz der Justizia. Gestaltungspotentiale territorialer Herrschaft in der Strafrechts- und Gnadenspraxis am Beispiel Kursachsens 1548–1648, Konstanz 2008.

– Erinnerungsstrategien in Zeiten des Wandels. Zur Bedeutung der Reformation als Generationserfahrung im Spiegel sächsischer Leichenpredigten für adelige Beamte (in Vorbereitung).

– Philippismus und orthodoxes Luthertum an der Universität Wittenberg. Die Rolle Jakob Andreäs im lutherischen Konfessionalisierungsprozeß Kursachsens (1576–1580), Münster 2009.

Mahlmann, Theodor: Art. Leyser, Polykarp von, in: NDB 14 (1985), Sp. 436–437.

Merz, Johannes: Calvinismus im Territorialstaat? Zur Begriffs- und Traditionsbildung in der deutschen Historiographie, in: ZBLG 57 (1994), S. 45–67.

Müller, Georg: [Art.] Salmuth, Johann, in: ADB 30 (1890), Sp. 274.

Nagel, William: Exorzismus. II. Liturgiegeschichtlich, in: TRE (Studienausgabe), Bd. 10, Sp. 750–756.

Niekus Moore: Cornelia, Hans Georg von Maltitz (hingerichtet 1604). Mit dem Mantel der christlichen Liebe bedecken und verbergen – Todesstrafe und christliche Beerdigung, in: Leben in Leichenpredigten 03/2012, hrsg. von der Forschungsstelle für Personalschriften, Marburg [Online-Ausgabe]; URL: [http://www.personalschriften.de/leichenpredigten/artikelserien/artikelansicht/details/hans-georg-von-maltitz-hingerichtet-1604.html] (zuletzt abgerufen am 17. 04. 2013).

– Patterned Lives. The Lutheran funeral Biography in early modern Germany, Wiesbaden 2006.

Press, Volker: Außerhalb des Religionsfriedens? Das reformierte Bekenntnis im Reich bis 1648, in: Wegscheiden der Reformation: Alternatives Denken vom 16. bis zum 18. Jh., hrsg. v. Günter Vogler, Weimar 1994, S. 309–335.

Reiss, Ansgar/*Witt*, Sabine (Hrsg.): Calvinismus. Die Reformierten in Deutschland und Europa. Katalog zur Ausstellung des Deutschen Historischen Museums Berlin und der Johannes a Lasco-Bibliothek Emden (01.04.–19. 07. 2009), Dresden 2009.

– Einführung, in: dies. (Hrsg.): Calvinismus. Die Reformierten in Deutschland und Europa., S. 12–14.

Rémi, Cornelia: Kryptoradikalität in der Frühen Neuzeit. Tagungsbericht, 07.–09. 06. 2007, Gotha, in: H-Soz-u-Kult, 09. 10. 2007, URL: [http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=1700] (zuletzt abgerufen am 12. 04. 2013).

Rublack, Ulinka: Die Reformation in Europa, Frankfurt a. M. ^{2}2006.

Rummel, Walter/*Voltmer*, Rita: Hexen und Hexenverfolgung in der Frühen Neuzeit, Damstadt 2008.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Schille, Christa: Art. Crell, Nikolaus, in: NDB 3 (1957), Sp. 407–408.

Schilling, Heinz: Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620, in: HZ 26 (1988), S. 1–45.

Smolinsky, Heribert: Albertinisches Sachsen, in: Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, Bd. 2: Der Nordosten, hrsg. v. Anton Schindling/Walter Ziegler, Münster 1990, S. 8–32.

Stolleis, Michael: Grundzüge der Beamtenethik (1550–1650), in: Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts, hrsg. v. dems., Frankfurt a. M. 1990, S. 197–231.

Strohm, Christoph: Calvins theologisches Profil. Humanistische, juristische und theologische Prägungen, in: Reiss/Witt (Hrsg.): Calvinismus. Die Reformierten in Deutschland und Europa, S. 82–89.

– Melanchthon-Rezeption im frühen Calvinismus, in: Dona Melanchthoniana. Festgabe für Heinz Scheible zum 70. Geburtstag, hrsg. v. Johanna Loehr, Stuttgart 2001, S. 433–455.

– Methodology in Discussion of „Calvin and Calvinism", in: Calvinus Præceptor Ecclesiæ. Papers of the International Congress on Calvin Research, hrsg. v. Hermann J. Selderhuis, Princeton, Genf 2004, S. 65–105.

Thiessen, Hillard von: Korruption und Normenkonsens. Zur Funktion und Wirkung von Korruptionsvorwürfen gegen die Günstling-Minister Lerma und Buckingham in Spanien und England im frühen 17. Jahrhundert, in: Geld – Geschenke – Politik. Korruption im neuzeitlichen Europa, hrsg. v. Jens Engels Ivo u. a., München 2009, S. 51–120.

Wartenberg, Günther: Wiedergewinnung des Luthertums. Konfessionspolitik in sächsischen Leichenpredigten zwischen 1590 und 1600, in: Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften, Bd. 4, hrsg. v. Rudolf Lenz, Stuttgart 2004, S. 71–84.

Winkler, Eberhard: Zur Motivation und Situationsbezogenheit der klassischen Leichenpredigt, in: Leichenpredigten als Quelle Historischer Wissenschaften, Bd. 1, hrsg. v. Rudolf Lenz, Köln/Wien 1975, S. 52–65.

Wolgast, Eike: Reformierte Territorien und Dynastien im Alten Reich, in: Reiss/Witt (Hrsg.): Calvinismus. Die Reformierten in Deutschland und Europa, S. 204–212.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Böse Hexen und fahrlässige Flucher: Frühneuzeitliche Gottlosigkeiten im Vergleich

Von *Gerd Schwerhoff*

I.

Welches frühneuzeitliche Religionsvergehen in den Augen der Zeitgenossen den Titel des allerabscheulichsten Verbrechens für sich beanspruchen konnte, erscheint keineswegs ausgemacht. Nimmt man Häufigkeit und Verortung der Bestimmungen gegen Gotteslästerung als Maßstab, dann wäre die Blasphemie ein ernster Anwärter. In zahllosen Kirchen- und Polizeiordnungen figuriert die Gotteslästerung stets als Leitdelikt am Beginn des Sünden- bzw. Verbrechenskataloges, nicht zuletzt deshalb, weil derartige Aufzählungen sich häufig am Dekalog orientierten.[1] Die Rhetorik der einschlägigen Pamphlete und Mandate ist von einem schrillen Alarmismus geprägt. So beklagte eine auf Befehl des sächsischen Kurfürsten im Jahr 1531 verfasste Vermahnung, wahrscheinlich zur Verlesung auf allen Kirchenkanzeln bestimmt, dass sich vielerorts das *aller greulichste laster/ nemlich die Gotteslesterung* verbreitet habe. Gott habe dieses Laster vor *allen andern sunden* […] *mit ungehörten schrecklichen plagen* strafen wollen und die Menschen deswegen *mit Göttlicher, unvormeidlicher rach daheim gesucht.* Neben der Gefahr der göttlichen Strafe bildet die Aufklärung über den eigentlichen Urheber der Blasphemien ein anderes Leitmotiv des kurzen Textes. Dass die Hochkonjunktur der Gotteslästerung *durch sonderliche anreitzung und verhetzunge des Teuffels* bewirkt wird, steht für den Verfasser außer Frage. Von Beginn der Zeit habe der böse Geist derlei Lästerungen in der Welt angerichtet. Dabei finden die antiken Ketzer Arius und Pelagius ebenso Erwähnung wie *Mahomet/ von wilchem das gantz Türckisch Gottslesterisch wesen und leben herkomen.* Auch dasjenige, was heutige *Gottlose/ freche/ wilde/ verzweifelte/ lose leute und verechter Gottes/ widder Gott und den Christlichen glauben lestern*, sei nicht bloßes Menschenwerk, sondern das rede *der leidige Teuffel durch yhren mund.*[2]

---

1 *Willoweit*, Die Expansion des Strafrechts, S. 342 f.

2 *Vormanung aus vnsers gnedigsten herrn*, (ohne Pag.). Vgl. *Schwerhoff*, Zungen, S. 57.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Den Gipfel an menschlicher Verworfenheit repräsentierte in den Augen vieler jedoch auch ein anderes Verbrechen, die Hexerei nämlich. Dämonologen wie Martin Delrio stilisierten es zu einem *crimen extraordinarium et exceptum, crimen laesae Majestatis, crimen enormissimum, gravissimum, atrocissimum*.[3] Mit starken Worten prangerte 1591 der lutherische Geistliche Adam Francisci, Leiter der Fürstenschule im ehemaligen Zisterzienserkloster Heilsbronn, in einem Gutachten an den Markgrafen von Ansbach die *truten, hexen, Unholden unnd Zauberer* als *Gottloße schedliche und verfluchte leüth* an, *die alle Gottes gebott freventlich ubertreten,* […] *Gottes und der Menschen abgesagte bittere feindt sein.* Man betrachte sie zurecht als *feindt des Menschlichen geschlechts, verderber aller gemeiner Wohlfahrt, ungeheüere abscheüliche Monstra und Malefizisch Personen.* Vor allem anderen seien sie Werkzeuge des Teufels. Neben allem anderen Jammer, den dieser zur Zeit mit allergrößter Grausamkeit anrichte (… *mit falscher lehr, Ketzerey, Abgötterey, Krieg, Auffruhr, mordt, Blutvergießung, Zanckh, Hader, Uneinigkeit, Zerrüttung und Ergernus*…), stecke er auch hinter der Hexerei (*Drutenwerckh*). Er agiere, *alß wollte Er… Menschen und Viehe auf einmahl verderben, unnd Gott selbst von dem himmel herab stürzen.* Der Markgraf von Ansbach tue deshalb ein gutes und gottgefälliges Werk, wenn er *solch loße geschmaiß* in seinem Land *mit gebüerlichem ernst unnd eyfer außrotten* wolle.[4]

Die Parallelen sind deutlich: Hexerei[5] und Gotteslästerung[6] werden zu zwei äußerst schrecklichen Religionsvergehen stilisiert, hinter denen in beiden Fällen der Teufel steckt; sie werden mit starken Worten angeprangert und mit Sanktionen bedroht. Schnell lassen sich weitere Gemeinsamkeiten entdecken. Beide Delikte sind säkulare Phänomene, die im Mittelalter Gestalt annehmen: die Blasphemie im 13. Jahrhundert, die Hexerei im 15. Jahrhundert. Und beide wandeln sich erst gegen Ende der Frühen Neuzeit entscheidend, im Fall der Hexerei durch Entkriminalisierung, im Fall der Gotteslästerung dadurch, dass sich die Physiognomie des Delikts völlig veränderte. Beide werden als Teil einer konfessionsübergreifenden Purifizierungs- und Verchristlichungswelle gedeutet. Bereits diese Parallelen laden zu einem systemati-

3 *Delrio*, Disquisitionum magicarum, S. 695.

4 *Francisci*, General Instruction, hier S. 314 f., S. 310 f.

5 Im Folgenden werden die Fußnoten auf ein notwendiges Minimum begrenzt. Die Forschungsliteratur zum Hexereiproblem ist ohnehin kaum mehr zu überschauen. Vgl. als neueste Einführungen in deutscher Sprache *Dillinger*, Hexen und Magie; *Rummel/Voltmer*, Hexen und Hexenverfolgung. In weiterer Perspektive *Behringer*, Witches and Witch-Hunts. Zur Geschichte der Hexenforschung *ders*., Geschichte der Hexenforschung; für eigene Systematisierungsversuche vgl. *Schwerhoff*, Vom Alltagsverdacht zur Massenverfolgung; *ders*., Zentren und treibende Kräfte.

6 Die Forschungen zur Blasphemie sind insgesamt überschaubarer als zur Hexerei. Vgl. *Cabantous*, Histoire du blasphème en Occident; *Nash*, Blasphemy in the Christian World. Spezifischer für den hier interessierenden Zeitraum *Loetz*, Mit Gott handeln; *Schwerhoff*, Zungen wie Schwerter.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

schen Vergleich ein. Im Folgenden sollen einige Bausteine zu einer solchen komparativen Betrachtungsweise präsentiert werden. Ein solcher Vergleich war bisher eher unüblich. Insbesondere die international zu einem eigenen Forschungszweig aufgestiegene Hexenforschung hat ‚ihr' Delikt weitgehend abgetrennt von der übrigen Kriminalität behandelt. Diese Abtrennung wurzelte zum Teil in der tatsächlich beachtlichen Komplexität des Phänomens. Zum Teil allerdings fand sie ihre Begründung in der Lehre von der Hexerei als dem ‚Ausnahmeverbrechen' schlechthin, die von den frühneuzeitlichen Gelehrten, allerdings unter geänderten Vorzeichen, übernommen wurde. Spiegelte sich der Ausnahmecharakter der Hexerei nach Meinung der Dämonologen in ihrer beispiellosen Verworfenheit und Gefährlichkeit, so begründete sie sich nach der Auffassung moderner Juristen und Historiker durch ihre Irrealität: Als eine Deliktkonstruktion, der kein adäquates reales Verhalten zugrunde lag, sahen sie im Hexenprozess nur mehr ein „Strafverfahren ohne Straftat".[7]

Erst neuerdings wächst die Einsicht, dass eine vergleichende Betrachtung der Hexerei wichtige Erkenntnisse bringen kann.[8] In einer interessanten Arbeit zur Entstehung der Hexenverfolgung deutet z. B. Laura Stokes die wachsende Verfolgung von Zauberei und Hexerei in spätmittelalterlichen Städten als Ausdruck eines stärkeren moralischen Rigorismus und einer Straffung der sozialen Kontrolle und setzt sie in Zusammenhang mit der Karriere von Delikten wie Gotteslästerung, Trunkenheit, verbotenem Spiel oder Sexualvergehen.[9] Besonders interessant ist in dieser Hinsicht die Pionierstudie des kanadischen Historikers Gary K. Waite aus dem Jahr 2007. Sie stellt gewissermaßen eine doppelte Provokation dar, indem sie sich sowohl gegen die Fixierung der Hexenforschung auf die Hexerei als „Ausnahmeverbrechen" als auch gegen den identitären Gestus der traditionellen Täuferforschung richtet. Dabei bestreitet Waite keineswegs die grundlegenden Unterschiede zwischen den realen Gemeinden der Anabaptisten und der fiktiven Sekte der Hexen. Er wechselt jedoch die Perspektive, indem er nach gesellschaftlichen Zuschreibungs- und Verfolgungsmustern fragt, freilich ohne dabei ein bestimmtes methodisches Handwerkszeug zu reflektieren. Einen gemeinsamen Nenner findet er in der stigmatisierenden und dämonisierenden Rhetorik sowohl gegenüber den Täufern als auch gegenüber den Hexen, die beide als Anhänger des Teufels verurteilt werden. Dabei werden durchaus konkrete Berührungspunkte der Täufer zu den Aktivitäten von Magiern und Hexen herausgearbeitet, etwa die Parallelen zwischen den geheimen Versammlungen der Anabaptisten und dem Hexensabbat oder der postmortalen Stilisierung des Täuferführers David Joris zu einem teufli-

7 *Schormann*, Hexenprozesse in Deutschland.

8 Pionierhaft *Larner*, „Crimen Exceptum"?; vgl. insgesamt *Schwerhoff*, Crimen Maleficarum.

9 *Stokes*, Demons of Urban Reform.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

schen Zaubermeister. Vor allem aber betrachtet Waite die Verfolgung der beiden ‚Gruppen' als Ausdruck einer gemeinsamen „scapegoating attitude"[10] des Zeitalters, wobei sich die Verfolgungswellen ausweislich seiner regionalen Fallstudien kaum vermischten, sondern eher in dem Sinn abwechselten, dass die Täuferverfolgung derjenigen der Hexen den Weg bahnte.

Auch der vorliegende Beitrag verfolgt das Ziel einer vergleichenden Analyse zweier strafrechtlicher Delikte. Anders als Stokes oder Waite konzentriert er sich allerdings nicht auf eine bestimmte Region, sondern stellt übergreifende Überlegungen zur gesellschaftlichen Konstruktion von Gotteslästerung und Hexerei an (wobei er sich durchaus auf die Ergebnisse zahlreicher regionaler Fallstudien stützt). Dabei geht es nicht um rechtliche Tatbestände, um ‚Delikte', in einem engen Sinn. Vielmehr werden die beiden betrachteten Formen von ‚Gottlosigkeit' als umfassende kulturelle Sinnkonstrukte verstanden, in die rechtliche ebenso wie soziale, politische und natürlich religiöse Aspekte eingehen. Vielleicht lassen sie sich am ehesten mit einem Begriff aus der Wissenssoziologie als Deutungsmuster fassen.[11] Diese Deutungsmuster bilden in je raumzeitlich konkreten Situationen den Möglichkeitsrahmen für Prozesse der Zuschreibung an konkrete Personen und Gruppen, wie sie von der kriminalhistorischen Forschung auf der Grundlage des labeling approach untersucht werden.[12]

II.

Beginnen wir bei den bereits konstatierten Gemeinsamkeiten. Beide, Gotteslästerer und Hexen, werden als *gottlos* charakterisiert.[13] Das ist freilich kein Alleinstellungsmerkmal: Gottlos zu sein bzw. zu leben, war in der Frühneuzeit gleichsam die Abbreviatur für ein Leben ohne oder gar gegen Gott, das – in unterschiedlicher Intensität und Dramatik – einen Ehebrecher ebenso auszeichnete wie einen Selbstmörder, einen notorischen Flucher ebenso wie einen Angehörigen der ‚falschen' Konfession.[14] Die Gottlosigkeit der beiden hier betrachteten Delikttypen allerdings war spezifischer, weil expliziter direkt gegen Gott und seine Ordnung gerichtet. Blasphemie war nach dem Verständnis damaliger Theologen und Juristen dadurch definiert, dass mit Worten (aber auch Handlungen) die Ehre Gottes und seiner Heiligen an-

10 *Waite*, Eradicating the Devil's Minions, S. 197.

11 Vgl. *Oevermann*, Zur Analyse und Struktur sozialer Deutungsmuster, bzw. *ders*., Die Struktur sozialer Deutungsmuster; vgl. weiterhin *Höffling/Plaß/Schetsche*, Deutungsmusteranalyse.

12 Vgl. näher *Kästner/Schwerhoff*, Religiöse Devianz, sowie die Einleitung zum vorliegenden Band.

13 Vgl. *Francisci*, General Instruction, S. 312 (*Gottloße gesindt*) ebenso wie: Wahrhafftige zeitung.

14 Vgl. dazu *Loetz*, Mit Gott handeln, S. 460 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

getastet wurde; dabei konnte es sich um blasphemische Schwüre bei dem Körper oder den Sakramenten des Herren, um lästerliche Flüche oder um sonstige herabwürdigende Äußerungen oder Gesten handeln.[15] Auch die Gottlosigkeit der Hexen manifestierte sich nach vielen zeitgenössischen Darstellungen u. a. durch ihre Lästerungen. Adam Francisci bemerkt, es sei die erste *Profession* der Hexen und Zauberer, dass sie von Gott, Jesus Christus und dem Heiligen Geist *abfallen* und *die ganze Heilige Dreyfaltigkeit verleugnen und ohne scheu lestern.* Diese Lästerungen seien ein Indiz für eine völlige Verkehrung der christlichen Ordnungen im Kontext der Hexerei, indem der Teufel verehrt, der göttliche Name dagegen in den Schmutz gezogen und für Zauberei missbraucht werde.[16] Paul Frisius dediziert 1583 seinen Traktat *Des Teufels Nebelkappen* dem hessischen Landgrafen mit den Worten, die weltliche Obrigkeit sei unter anderem eingesetzt, *um die Ehr Gottes zu retten*, weswegen sie ihr Schwert rechtmäßig gegen die *Gotteslästerliche*[n]/ *abgefallene*[n] *und an Gott meineydige*[n] *Weiber und Zäuberinne*[n] richten dürfe.[17]

Die Präsenz des Teufels allerdings markiert, obwohl es zunächst gar nicht so scheinen mag, einen deutlichen Unterschied zwischen Blasphemie und Hexerei. Nur in einem eher allgemeinen Sinn wurde er im Kontext der Gotteslästerung erwähnt. Als Vater allen Übels stand der Teufel natürlich prinzipiell hinter allen Verbrechen, und dies umso mehr, wenn sich ein solches Verbrechen direkt gegen Gott richtete. In einem wesentlich konkreteren und konstitutiveren Sinn allerdings war der Teufel die zentrale Figur des imaginierten ‚crimen maleficarum', wenn man der kumulativen Hexenlehre (Joseph Hansen) folgt, wie sie seit dem ausgehenden 15. Jahrhundert für gut zwei Jahrhunderte die Debatte dominierte. Es war der jeweils persönlich zwischen der Hexe bzw. dem Hexer und dem Satan geschlossene, ausdrückliche Pakt, welcher die Basis für alles weitere bildete und welcher durch den persönlichen sexuellen Verkehr (Teufelsbuhlschaft) besiegelt wurde. Es war der Teufel in Person, dessen Verehrung im Mittelpunkt des Sabbats stand, zu dem sich die Hexen und Zauberer regelmäßig zusammenfanden, eine Verehrung, die vor allem darin bestand, mit Lästerungen und sexuellen Orgien eine Verkehrung der christlichen Ordnung zu zelebrieren. Und es war der Teufel, der seinen Anhängern das Wissen über magische Mittel an die Hand gab bzw. ihnen solches vorgaukelte (das war umstritten!), um ihren Schadenszauber auszuüben. Dieser Schadenszauber war ein weiterer, ja eigentlich der ursprünglichste Kern des Deliktes: das Vermögen, mit magischen Mitteln Menschen und Tieren Krankheiten zuzufügen bzw. sie zu töten sowie die Früchte auf dem Feld zu verderben. Es war dieses komplexe Schre-

15 *Schwerhoff*, Zungen wie Schwerter, S. 196 ff.
16 *Francisci*, General Instruction, S. 313 f.
17 *Frisius*, Von deß Teuffels, S. 215.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ckensbild, das die enorme Durchschlagskraft des Hexereidelikts in populärer wie in gelehrter Wahrnehmung begründete und ohne das die bekannten Massenverfolgungen des 16. und 17. Jahrhunderts undenkbar wären.

Bleiben wir noch bei der Rollenverteilung zwischen Gott, Teufel und den Menschen (Tätern sowie Opfern) in den jeweiligen Deliktkonstruktionen. Im Falle der Hexerei war sie eine Quelle komplizierter theologischer und juristischer Zurechnungsfragen.[18] Die ‚Erweiterte Unholden Zeitung' von 1570 brachte es im Anschluss an Martin Luther auf die bündige Formel, Gott selbst sei die *prima causa*, indem er Zauberei zulasse (*Deus permittit*), der Satan sei die zweite wirkende Kraft, indem er die magische Schädigung verursache (*Satanas efficit*), während die Hexe durch ihre Einwilligung und ihre Mitwirkung beteiligt sei (*Lamia consentit & cooperatur*).[19] Nur auf den ersten Blick ist damit eine klare und theologisch eingängige Arbeitsteilung festgeschrieben. Für jeden der drei Akteure drängen sich vielmehr Fragen auf, die Anschlussprobleme generieren bzw. Klärungen erforderlich machen. Was die *permissio Dei* angeht, so stellt sich hier das allgemeine Theodizee-Problem mit besonderer Schärfe: Es geht ja nicht um die Freiheit des menschlichen Willens, sich auch für das Böse zu entscheiden, sondern es geht um spezifisch magisch-übernatürliche Mittel und die Macht des Satans, deren Zulassung von Seiten Gottes zunächst besonders unplausibel und ungerecht erscheint. Die herkömmlichen Argumente, dass Gott den Teufel (der insofern lediglich Gottes „Nachrichter", also Scharfrichter sei, wie es vielfach heißt[20]) benutze, um die Sünder zu strafen und die Frommen zu ermahnen, wirken vor dem Hintergrund dieser Dramatik nicht wirklich überzeugend. Die Hexenfurcht und Teufelsangst drohte die Ehrfurcht vor dem Schöpfergott in den Hintergrund zu drängen. Wie der württembergische Reformator Johannes Brenz wetterten deshalb viele Prediger gegen diese Hexenfurcht und ermahnten die Menschen, vor allem ihrer eigenen Sünden als Quelle des gottgesandten Übels zu gedenken und Buße zu tun, statt Hexen anzuklagen.[21] Eng mit der Frage der göttlichen Zulassung war die Frage der teuflischen Macht verknüpft. Inwieweit hatte er wirklich übernatürliche geheime Kräfte, mit denen der Schadenszauber bewirkt wurde, oder inwieweit handelte es sich bei alldem nur um dämonische Verblendungen und Vorspie-

18 Vgl. meinen früheren Versuch *Schwerhoff*, Rationalität im Wahn, S. 56 ff.; am Beispiel von Francisci: *Kleinöder-Strobel*, Hexerei in den fränkischen Markgraftümern, S. 109 ff.

19 Wahrhafftige zeitung, Umschlagrückseite.

20 *Schwerhoff*, Rationalität im Wahn, S. 67. So heißt es in einem Nürnberger Gutachten aus dem Jahr 1590, der *böse feindt* könne als *dei carnifex* gar nichts ausrichten, noch könne er *die limites permissionis divinae uberschreiten*. Siehe *Kunstmann*, Zauberwahn und Hexenprozeß, S. 206.

21 *Kleinöder-Strobel*, Hexerei in den fränkischen Markgraftümern, S. 39 ff.; *Lorenz*, Brenz' Predigt; vgl. zur ‚moderaten' Denkschule im Hexereidiskurs *Schwerhoff*, Rationalität im Wahn, S. 63 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

gelungen? Kommt man nicht in ein gefährliches dualistisches Fahrwasser, wenn man dem Teufel zu viel Macht zuschreibt? Und schließlich: Welche tatsächliche Wirkkraft kam dem magischen Handeln der Hexen zu? Ist sie nicht in Wirklichkeit lediglich eine vom Teufel betrogene, völlig machtlose Person? Johannes Weyer, der niederrheinische Arzt und grundsätzliche Kritiker am Hexenglauben im 16. Jahrhundert ging in diese Richtung, wenn er dafür plädierte, den Pakt als rechtlich unwirksam (weil zwischen sehr ungleichen Parteien geschlossen) anzusehen und die Hexe nicht als Verbrecherin, sondern letztlich als Unzurechnungsfähige zu behandeln. Das blieb freilich eine Minderheitenposition. Aufs Ganze gesehen, wurden die Hexen und Zauberer in der Praxis regelmäßig als Verursacher des jeweiligen Schadenszaubers angesehen, und diese Malefizien waren stets der direkteste Anlass für Furcht, Verfolgungsdruck, Anklagen und Verurteilungen. Schadenszauber stellte traditionell seit dem Mittelalter ein Delikt dar, das im Sachsenspiegel ebenso wie in der Peinlichen Strafgerichtsordnung Kaiser Karls V., der Carolina von 1532, aufgeführt war.[22] Allerdings erweist sich die Flexibilität des Hexenglaubens auch darin, dass Gelehrte auch dann, wenn sie den Schadenszauber als Illusion des Teufels entlarvten, weiterhin einer scharfen Verfolgung der Hexen das Wort reden konnten. Francisci bringt 1591 diese Position, wie sie vor allem im Luthertum bestand, prägnant zum Ausdruck, wenn er betont, die Malefizien seien, so schlimm sie auch wären, nur geringere Bubenstücke im Vergleich zu den Vergehen gegen die erste Tafel der zehn Gebote, indem sich die Hexen *an der hohen Göttlichen Maiestet schwerlichen versündigen und vergreiffen.*[23] Es waren also die Apostasie von Gott und der Missbrauch seines Namens, der eigentlich strafwürdig war. In den kursächsischen Konstitutionen von 1572 fand diese Interpretation ihren strafrechtlichen Niederschlag.

Eine vergleichbar komplexe Deliktkonstruktion existierte im Fall der Blasphemie nicht. Erstens handelte es sich per definitionem um eine Sache zwischen dem Menschen, der lästerte, und Gott, seiner Mutter und seinen Heiligen, deren Ehre er damit antastete. Der Teufel trat dabei zwar regelmäßig in Erscheinung, aber – abgesehen von einigen Exempla – kaum in persona, sondern in einem allgemeinen Sinn als inspirierende Kraft oder als *Einflüsterer*. So argumentiert der Verteidiger des Dresdner Gotteslästerers Harnitzsch 1697, dieser sei durch den *bösen Feind* in die Trunkenheit gebracht und zur *Bestie* gemacht worden; außerdem sei er in die Melancholie (*des Teuffels Ruhebäncklein*) abgeglitten wegen unrechtmäßig erlittener Kriegsgefangenschaft.[24] Erst eine nachträgliche Analyse erweist weiterhin,

22 *Zagolla*, Recht und Rechtsbelehrung im Hexenprozess.

23 *Francisci*, General Instruction, S. 314. Die erste Tafel der zehn Gebote umfasste die ersten drei Gebote, die das Verhältnis zwischen Mensch und Gott regeln, während sich die zweite Tafel auf das Verhältnis der Menschen untereinander bezieht.

24 Vgl. *Schwerhoff*, „Du Donnerschelm!“, S. 46.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

was den zeitgenössischen Beobachtern sicher geläufig war, was aber höchstens beiläufig thematisiert wurde: Gotteslästerungen waren Teil eines sehr weltlichen Konfliktgeschehens, bei dem sie ebenso eingesetzt wurden wie beleidigende Worte und Gesten oder Gewalt.[25] Zweitens handelte der Gotteslästerer als Einzelner, nicht als Mitglied einer Gruppe, schon gar nicht einer geheimen teuflischen Sekte. Dabei kam es selbstverständlich vor, dass ein Beobachter eine solche virtuelle Gruppe konstruierte, allerdings nahm wohl kaum jemand an, dabei handele es sich um ein Gruppe ‚für sich'; das konnte erst dann der Fall sein, wenn einer bestehenden Gruppe (etwa der gegnerischen Konfession oder den Juden) die Blasphemie als Eigenschaft zugeschrieben wurde. Drittens, und damit in enger Verbindung, handelte es sich bei den Lästerungen in der Regel um öffentliche, performative Sprechakte (vereinzelt auch Handlungen), nicht um geheime magische Anschläge. Viertens resultierte aus diesem sehr anderen Deliktszenarium, dass die Frage der göttlichen Zulassung hier keinerlei herausragende Rolle spielte. Die Aktivitäten des Schöpfers wurden hier nicht in Hinblick auf die Ursachen, sondern vielmehr in Hinblick auf die Folgen thematisiert. Die Blasphemie war der klassische Kontext, wo die zeitgenössischen Traktate und Rechtsnormen jene Vergeltungstheologie ins Spiel brachten, die Heinrich Richard Schmidt als überkonfessionelle Denkfigur der Frühen Neuzeit hervorgehoben hat. Dieser zentrale Leitgedanke frühneuzeitlicher Ordnungspolitik war die göttliche Kollektivstrafe für das Fehlverhalten Einzelner und damit das unmittelbare Eingreifen einer transzendenten Macht in den Lauf der Welt: Wenn die Obrigkeit ihrer Aufgabe der entschiedenen Bekämpfung unchristlichen Verhaltens nicht nachkam, wenn sie darin durch ihre Untertanen nicht tatkräftig (etwa durch Anzeigen und Denunziationen) unterstützt wurde, dann drohte Gott damit, die gesamte Gemeinschaft haftbar zu machen und seine Strafen zu schicken: Hungersnöte und Wetterkatastrophen, Seuchen und Kriege, wie es das klassische alttestamentliche Paradigma von Sodom und Gomorra beinhaltete.[26]

Diese theologischen Argumentationsfiguren sind ein wichtiger Hintergrund für die ganz verschiedenen strafrechtlichen Szenarien beider Delikte. Bei Zauberei bzw. Hexerei handelte es sich in erster Linie um ein Anzeigedelikt. Diese Aussage mag zunächst verwundern, denn nach verbreiteter Darstellung war es der säkulare Wandel vom mittelalterlich-archaischen Akkusationsprozess zum spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Inquisitionsprozess, der überhaupt erst der Hexenverfolgung Tür und Tor öffnete.[27] Daran ist so viel richtig, als im Rahmen des Inquisitionsprozesses, der vom Richter selbst aufgrund von hinreichenden Verdachtsmomenten gegen ei-

25 *Schwerhoff*, Zungen wie Schwerter, S. 279 ff.

26 Grundlegend *Schmidt*, Die Ächtung des Fluchens, S. 73 ff.; *Schnabel-Schüle*, Kirchenzucht.

27 Überblick bei *Lorenz*, Der Hexenprozess.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

nen Beschuldigten eröffnet wurde, die hohen Risiken entfielen, die vormals ein Ankläger eingehen musste. Das Vorgehen ex officio änderte aber nichts daran, dass am Beginn eines Strafprozesses zunächst einmal ein Gericht Kenntnis über bestimmte Tatbestände erlangen musste, und hier waren wenn nicht formale Anklagen so doch informelle Anzeigen, Denunziationen sowie öffentliche Beschuldigungen, die die Obrigkeiten kaum überhören konnten, die Regel.[28] (Dass es vielerorts aufgrund von sog. ‚Besagungen', den unter Folter erzielten Beschuldigungen von angeblichen Komplizen auf dem Hexensabbat, zu einer Autonomisierung des gerichtlichen Verfahrens im Sinne eines Selbstlaufes kam und sich Massenprozesse entwickelten, steht auf einem anderen Blatt.)[29] Derartige Anzeigen bedurften kaum einer Ermunterung durch die Obrigkeiten, zu vielfältig waren die Bedrohungszenarien und Nutzungsmöglichkeiten von Hexereianklagen. Schadensfälle, konkret früh verstorbene Kinder, plötzliche Todesfälle in der Familie, ausbleibende Milch bei den Kühen oder ein verdächtig großer Hagelschaden auf dem Feld, die man möglichen Hexen zurechnen konnte, gab es zuhauf; und meist war ein vertrauter Feind in der Nähe, eine böse Schwiegermutter oder ein schlechtmeinender Nachbar, dem eine solche Tat zuzutrauen war und der sich zudem verdächtig verhalten hatte. Neben individuellen Anzeigen sind gemeinschaftliche Suppliken (bis hin zu gewalttätigen Aufläufen) bekannt, mit denen dörfliche Gemeinden ihre zögernden Gerichtsherren zur entschiedenen Verfolgung der Übeltäter aufforderten. Dass dabei die verschiedensten materiellen Interessen hineinspielen konnten, mögliche Vorteile für die Ankläger wie für involvierte Experten, ist in der neueren Hexenforschung unter dem Stichwort „Instrumentalisierung" breit diskutiert worden.[30] Dabei muss es hier genügen, auf die charakteristische Verbindung von (im Weberschen Sinn) wertrationalen mit zweckrationalen Motiven zu verweisen. Die Attraktivität des Hexenprozesses lag m. E. gerade darin, individuelle Interessen mit dem Gemeinwohl zur Deckung bringen und ihnen die Aura überindividueller Gottgefälligkeit geben zu können. Im Medium der Hexereianklage transformierte sich das eigene, möglicherweise sehr profane Verfolgungsmotiv und erhielt sozusagen höhere Weihen. Bezichtigte man einen Kontrahenten eines religiösen Fehlverhaltens, dann bekräftigte man damit zugleich die religiöse und moralische Ordnung. Bei Anklagen wegen Diebstahls oder Unsittlichkeit lief man dagegen Gefahr, dass das eigene zweckrationale Motiv viel klarer identifizierbar und damit auch angreifbar blieb.[31]

---

28 Zuletzt *Groß*, Hexerei in Minden, S. 56 ff. und S. 285 ff.

29 Z. B. bei den Bamberger Verfolgungen, vgl. vorerst *Gehm*, Hexenverfolgung im Hochstift Bamberg.

30 Vgl. nur *Voltmer*, Hexenprozesse und Hochgerichte; Diskussion bei *Schwerhoff*, Crimen Maleficarum.

31 Vgl. schon *Schwerhoff*, Hexerei, Geschlecht und Regionalgeschichte, S. 348 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Der Kontrast zur Gotteslästerung ist in mehrfacher Hinsicht auffällig. Hier stand keinerlei direkte persönliche Betroffenheit menschlicher Kontrahenten im Vordergrund, sondern – theoretisch – die göttliche Ehre. Auch bei Blasphemien im Kontext von verbalen oder physischen gewalttätigen Auseinandersetzungen gewinnen die Lästerungen des Gegners gerichtlich meist kein starkes Gewicht. In diesem Sinn handelte es sich bei der Blasphemie (und eben nicht bei der Hexerei) um ein klassisches Offizialdelikt, bei dem es meist keine Personen gab, die sich als direkt geschädigt definierten; vielmehr lag es bei den Obrigkeiten, ihren religiös-moralischen Normen Geltung zu verschaffen.[32] Deswegen waren die Strafandrohungen gegen die Gotteslästerer regelmäßig von Aufrufen an die Bevölkerung begleitet, blasphemisches Verhalten zur Anzeige zu bringen. Als Hebel für die Mobilisierungsversuche diente eben jene gerade skizzierte Vergeltungstheologie, nach der die gesamte Gemeinschaft kollektiv von der göttlichen Strafe bedroht war. Inwieweit dieses Bedrohungsszenarium Erfolge zeitigte, ist umstritten. Helga Schnabel-Schüle sieht in der Vorstellung des strafenden Gottes ein entscheidendes Movens für die Internalisierung von christlichem Verhalten.[33] Demgegenüber sehe ich viele Indizien, die eher auf eine skeptische Einschätzung zulaufen. Obrigkeiten und theologische Traktate beklagen eher die mangelnde Denunziationsbereitschaft in der Bevölkerung, tatsächliche Anzeiger wurden als ‚Verräter' geschmäht. So sahen sich selbst Kirchenkonvente gezwungen, heimliche Kundschafter einzusetzen, die immerhin mehr bewirkten als die allgemeine Denunziationspflicht oder die Vereidigung von Wirten, die sich scheuten, das Verhalten ihrer Kunden zu kriminalisieren.[34] Nimmt man die tatsächliche Sanktionierungspraxis zum Maßstab, wie sie sich nach den fragmentierten Aufzeichnungen der frühneuzeitlichen Gerichte darstellt, dann sticht der Unterschied zur Zauberei bzw. Hexerei besonders ins Auge. Trotz der für ‚grausame' Lästerungen drohenden schweren Leib- und Lebensstrafen waren sie aufs Ganze gesehen eher die Ausnahmen und trafen oft Personen, die sich neben ihren Lästerungen noch weitere Delikte hatten zuschulden kommen lassen. Die häufigste Strafe war eine Geldbuße vor dem jeweiligen Niedergericht. Auch massive Deliktkonjunkturen, wie sie für die Hexenverfolgungen mit ihren raumzeitlichen Konzentrationen (‚Verfolgungswellen') typisch waren, lassen sich im Fall der Blasphemie eher selten beobachten. Und wo die Fälle von gotteslästerlichen Flüchen und Schwüren einen beachtlichen Teil des inkriminierten Verhaltens ausmachten wie im reformatorischen Konstanz oder vor den Berner Chorgerichten im langen 17. Jahrhundert, ist ein langfristiger Disziplinierungs-

32 Zur Verknüpfung von Offizialdelikten und obrigkeitlicher Ordnungspolitik *Schwerhoff*, Zungen wie Schwerter, S. 180.

33 *Schnabel-Schüle*, Kirchenzucht, S. 55 ff.

34 Vgl. als Beispiel *Landwehr*, Policey im Alltag, S. 163 f. bzw. 343 ff. Allgemein *Schwerhoff*, Zungen wie Schwerter, S. 174 ff., 181 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

erfolg zweifelhaft – eher verloren die Gerichte am Anfang des 18. Jahrhunderts das Interesse an einer Sanktionierung.[35]

Auch Blasphemieanklagen besitzen prinzipiell das Potential für eine Instrumentalisierung zu eigennützigen Zwecken, wie nicht nur erschreckende Fälle der Gegenwart, etwa in Pakistan zeigen; dieser Tatbestand war bereits den frühneuzeitlichen Zeitgenossen hinreichend bekannt. Der Nürnberger Dichter Harsdörffer schilderte 1656 den Fall eines französischen Kaufmanns, der aus niederen Motiven fälschlich der Gotteslästerung angeklagt wurde und dessen Unschuld erst im letzten Moment an den Tag kam.[36] Warum stellt sich dann die Verfolgung von Gotteslästerern im Vergleich zur Hexerei (im Einzelfall mag das natürlich ganz anders aussehen!) als derart undramatisch dar? Und warum gibt es so selten Hinweise darauf, dass Gotteslästerer aus zweckrationalen Gründen denunziert wurden? Der Grund lag wohl in der Ubiquität der Gotteslästerung als Sprechhandlung in der Epoche. So gab in Leonberg 1682 ein gewisser Peter Hettich vor dem Kirchenkonvent zwar zu, 100 Sakrament geflucht zu haben, aber der Denunziant habe seinerseits ebenfalls lästerliche Worte gebracht, was dieser in der Folge auch einräumen musste.[37] Die Geschichte ist symptomatisch: Gotteslästerliche Flüche und Schwüre gehörten zum Alltag. Sie gehörten zum theatralischen Self-fashioning von Männern in Konfliktsituation, sollten einschüchtern und bedrohen. Dabei handelte es sich um einen ständeübergreifenden Sprachhabitus, der gleichwohl für verschiedene Gruppen als besonders typisch galt, für Herrscher, Adlige und Soldaten ebenso wie für Räuber und Vaganten.[38] Bestimmte Sprecher wurden in bestimmten Situationen durchaus hart bestraft. So kam der Dresdner Festungsgefangene Hans Christoph Harnitzsch 1697 nur knapp mit dem Leben davon, nachdem er im Angesicht eines Gewitters betrunken Gott als *Donnerschelm* beschimpft hatte.[39] Ihn rettete der fehlende Nachweis einer Vorsätzlichkeit seines Tuns, das im Übrigen als eine schwere Gotteslästerung galt. Hier zeichnen sich theologisch fundierte und in den Rechtstexten der Zeit überall zu findende Entdramatisierungsstrategien ab. Einerseits wurde zwischen ‚leichten' und ‚schweren' Formen von Blasphemie unterschieden, wobei hier der Wortlaut der Sprechakte maßgeblich war. Zweitens wurde eine nähere Würdigung der Tatumstände vorgenommen, wobei zu entscheiden war, ob es sich um wissentliche und vorsätzliche Lästerungen handelte oder ob diese im Affekt, fahrlässig und ohne Realisierung des vollen lästerlichen Gehalts getätigt worden waren. Das war eine Haltung, wie sie offenbar von den meisten Personen, die ihre Rede im Alltag mit Flüchen und Schwüren spickten, für sich

35 Nach *Schwerhoff*, Zungen wie Schwerter, S. 177 f.
36 *Harsdörffer*, Schauplatz jämmerlicher Mordgeschichte, S. 356 ff.
37 *Landwehr*, Policey im Alltag, S. 158.
38 *Schwerhoff*, Zungen wie Schwerter, S. 255 ff.
39 *Schwerhoff*, „Du Donnerschelm!"

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

in Anspruch genommen wurde. Diese einfache Klassifikation öffnete die Tür für eine umfassende, meist nicht großartig explizierte Abwägung des konkreten Falles, bei dem – wie in nahezu allen Kriminaldelikten – die Person des Täters, seine soziale Verankerung und sein familial-nachbarschaftliches Umfeld eine große Rolle spielten. Falls diese Abwägung zugunsten des Delinquenten ausging, konnte er mit einer milden Strafe rechnen bzw. wurde die in Rede stehende Lästerung bagatellisiert und heruntergespielt. Das bedeutete aber andererseits auch, dass in anderen Fällen die Gotteslästerung zur Stigmatisierung von Personen benutzt werden konnte, die sozial negativ auffällig geworden waren. Insbesondere in den Städten des 16. und 17. Jahrhunderts konnte das Stigma Gotteslästerung zum Teil eines Verhaltenssyndroms werden, das weiterhin eine latente oder offene Gewaltbereitschaft, Trunk- und Verschwendungssucht, Übelhausen und überhaupt alle Zeichen der A-Sozialität umfasste.[40] Hier erfüllte Gotteslästerung als Teil einer von Obrigkeit und Gemeinde gleichermaßen getragenen Purifizierungs- und Moralisierungskampagne eine gewisse Rolle. Zum gut verwendbaren Instrument gegen den feindlichen Nachbarn eignete es sich hingegen dann weniger gut, wenn dieses Instrument zu einem Bumerang zu werden drohte.

Von einem derart differenzierten und über weite Strecken undramatischen Szenarium war der Umgang mit Hexerei meilenweit entfernt. Eine gewisse Ähnlichkeit bei der Generierung von Täter(inne)n mag man immerhin darin sehen, dass sich der Verdacht gegen eine bestimmte Person über Jahre und Jahrzehnte aufbauen konnte, bevor er in öffentlichen Bezichtigungen und gerichtlichen Anzeigen kulminierte.[41] Gerade in Zeiten erhöhter Verfolgungsaktivitäten jedoch konnte die Attribuierung von Verdachtsmomenten auch sehr kurzfristig erfolgen und sich – fast beliebig – gegen jede Frau (und oft auch jedermann) richten. Die Verdächtigten bzw. Beschuldigten standen dann vor der äußerst schwierigen Aufgabe, sich effektiv zu verteidigen. Leicht fielen sie dabei dem Mechanismus einer „paradoxen Kommunikation“ (Walz) zum Opfer – schwiegen sie in der Hoffnung, dass sich das Gerücht gegen ihre Person verflüchtigte, konnte das als Schuldeingeständnis ausgelegt werden; verteidigten sie sich, dann verschafften sie den Gerüchten zusätzliche Publizität.[42] Insbesondere eine Injurienklage der Verdächtigten vor dem lokalen Niedergericht gegen ihre Beschuldiger konnte sich als zweischneidiges Schwert erweisen, wenn sie Ausgangspunkt einer Untersuchung ex officio und damit eines Hexenprozesses wurde.[43] Im Hexenprozess selbst waren bekanntlich die Chancen auf Freispruch oder mildere Bestrafung eher

40 *Schwerhoff*, Zungen wie Schwerter, S. 288.

41 Z. B. *Walz*, Hexenglaube, S. 306 ff.; *Groß*, Hexerei in Minden, S. 182 ff.

42 *Walz*, Hexenglaube, S. 518.

43 Vgl. aber *Gersmann*, Injurienklagen. Weiterhin wäre näher zwischen unspezifischer Hexereibeschimpfung und konkreter Hexereibeschuldigung zu unterscheiden, vgl. *Walz*, Hexenglaube, S. 262 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

gering, wobei das sehr stark vom jeweiligen Kontext abhing. Während z. B. in Kursachsen in Zauberei- und Hexenprozessen zwei von drei Angeklagten die Chance hatten, mit dem Leben davonzukommen, wurden in der kleinen thüringischen Grafschaft Henneberg mindestens zwei von drei Inquisiten zum Tode verurteilt.[44] Dabei ging es, und das ist zentral, um die binär codierte Frage „Täter(in) oder nicht?", kaum um eine relativierende Abwägung von Strafmaß und persönlicher Schuld. Wer des Schadenszaubers und des Teufelspakts überführt schien, der durfte nicht auf Milde rechnen. Sie oder er wurde als extrem anders, als Mitglied einer teuflischen Geheimsekte definiert, als Verkörperung der Negation aller christlichen Werte, regional buchstäblich als die „bösen Leute" schlechthin.[45] Ein Zeichen für die Radikalität dieses Zuschreibungsmusters ist die starke Entsolidarisierung selbst im engen Familienkreis, die eine Hexereianklage gewöhnlich zur Folge hatte.[46] Entdramatisierungs- und Entschuldigungsstrategien oder Argumente zogen hier gewöhnlich nicht. Interessanterweise wurden Menschen vielleicht am besten geschützt, die nach Auffassung kirchlicher und weltlicher Autoritäten besonders klar gegen die christliche Ordnung verstießen, indem sie Magie betrieben: die Hexenbanner. Diejenigen ‚weisen' Frauen und besonders Männer, die als magische Heiler praktizierten und oft entscheidende Hinweise gaben, wer denn eine bestimmte Krankheit angehext hatte, wurden von den dörflichen Gemeinden gegen mögliche Verfolgungen abgeschirmt und gerieten vergleichsweise selten ins Visier der Hexenverfolgungen.[47]

III.

Wir haben nun genügend Aspekte zusammengetragen, um resümierend zu fragen, was die beiden Religionsvergehen in der frühneuzeitlichen Gesellschaft repräsentierten und welche Funktionen sie erfüllten. In einem sehr allgemeinen Sinn, gleichsam aus der Vogelperspektive, wird man sowohl von der Perhorreszierung der Blasphemie als auch von der Verfolgung der Hexen sagen können, sie hätten – im Durkheimschen Sinn – ex negativo die christlichen Normen zur Darstellung und damit zur Geltung gebracht, hätten mithin zur Schärfung dieser Normen gedient. Fasst man diese Behauptung dynamisch und schaut auf die zeitliche Entstehung, dann könnte man zuspitzen, beide versinnbildlichten einen Impuls zur Fundamentalverchristlichung (Jean Delumeau) einer Gesellschaft, die vor allem seit dem 13. Jahrhundert das Christentum durch intensive Predigt, Katechese und Diszipli-

44 *Schwerhoff*, Zentren und treibende Kräfte, S. 71 f.
45 *Dillinger*, „Böse Leute", S. 229 ff.
46 Z. B. *Groß*, Hexerei in Minden, S. 243 ff.
47 *Rummel*, ‚Weise' Frauen.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

nierung von einer auf religiöse Virtuosen beschränkten Erscheinung zu einem Massenphänomen machten. Reformation und Konfessionalisierung wären demzufolge so etwas wie die zweite Brennstufe dieses Christianisierungsprozesses und trugen folglich den Impuls zur Verfolgung von Hexen und Gotteslästerern intensiviert fort. In beiden Fällen handelte es sich um überkonfessionelle Zuschreibungsmuster, die jenseits der Bekenntnisunterschiede fundamentale unchristliche Denk- und Verhaltensformen sichtbar machten und damit eine überwölbende Klammer der christlichen Gesellschaften überhaupt darstellen konnten. Dem widerspricht nicht die Tatsache, dass sowohl die Hexerei als auch die Blasphemie im Konflikt zwischen den Konfessionen gegen die andere Seite instrumentalisiert werden konnten: Protestanten wie Martin Luther stigmatisierten die Katholiken als blasphemisch, die großen Bekenntnisse verurteilten die Täufer insgesamt als Gotteslästerer;[48] zurückhaltenden Verfolgungsaktivitäten gegenüber den Hexen oder skeptischen Stellungnahmen von Gelehrten konnte mit dem Vorwurf begegnet werden, hier agierten Patrone der Hexen, letztlich sogar mit dem Verdacht, selbst geheime Mitglieder der teuflischen Sekte zu sein. Auch in der eingangs skizzierten Polarität zwischen teuflischer Sünde und christlichem Verhalten kann man ein verbindendes Element symbolischer Repräsentation christlicher Grundnormen sehen.

Näher besehen aber, und darauf kommt es hier besonders an, überwiegen die dramatischen Unterschiede. Die Hexen als eine durch den Pakt klar bestimmbare, wenn auch geheime Sekte unter Führung des sehr konkret-körperlich gedachten Teufels waren eine perfekte Verkörperung des Anderen, das radikal ausgegrenzt werden musste.[49] Sie ähnelten in dieser Hinsicht anderen Gemeinschaften, die mit dem Teufel assoziiert und denen geheime Aktivitäten zugeschrieben wurden, wie eben den Täufern oder den Juden. Keine andere Gruppe aber personifizierte das schlechthin ‚Andere' in solch höchster Vollendung, ohne die geringsten Brechungen durch den Anspruch einer eigenen, positiven Ethik als die Hexen, die sich in der Negation des Christentums gleichsam erschöpften und zugleich durch ihren Schadenszauber eine sehr konkrete Gefahr für jeden Nachbarn darstellten. Bei der Gotteslästerung lagen die Dinge ganz anders. Auch hier war potentiell fast jedermann (weniger jede Frau!) betroffen, jedoch eher als Täter denn als Opfer. Vom vornehmen Fürsten bis zum einfachen Bauern standen alle Mitglieder der Gesellschaft in Gefahr, im Affekt unchristliche Reden zu führen. Insofern zielten Ermahnungen, Gesetzgebung und Sanktionen ins Herz der

48 Vgl. zum lutherischen Blasphemievorwurf gegen Katholiken und Täufer *Schwerhoff*, Zungen wie Schwerter, S. 66 ff.; als Beispiel für den häufig erhobenen Vorwurf, ein „Patron" der Zauberer zu sein *Löher*, Klage, S. 204, S. 221.

49 *Behringer*, Witches, S. 144, spricht vom „internal outsider"; *Baily*, Magic and Superstition, S. 155 sieht in der Hexerei „the ultimative manifestation of the secret enemy within".

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

frühneuzeitlichen Gesellschaft, auf die Einhaltung der christlichen Verhaltensstandards durch jeden Einzelnen. Wiederum überspitzt könnte man von einem Impuls zur Habitualisierung, sogar Verinnerlichung des rechten christlichen Verhaltens sprechen, der in diametralem Gegensatz zur kollektiven Ausgrenzung der Hexensekte stand. Auf dieser Grundlage stellt sich das Zuschreibungs- und Stigmatisierungsmuster im Fall der Blasphemie als wesentlich undramatischer und selektiver dar. Kriminalisiert wurden einzelne Personen, die sich besonders grausamer Gotteslästerungen schuldig gemacht hatten oder die – zusammen mit anderen unchristlichen und amoralischen Verhaltensweisen – die Lästerungen zu einem Verhaltensstil gemacht hatten und sich damit langfristig aus der Gemeinschaft ausschlossen.

Trotz des sehr unterschiedlichen Etikettierungsmusters bei den beiden Delikten liegt eine Gemeinsamkeit wiederum darin, dass aus den ‚starken' Symbolisierungen christlicher Normen keinesfalls nachhaltige Impulse zur Verchristlichung hervorgingen. Im Fall der Hexerei kann man vielmehr von einem Überwiegen religiöser wie sozialer Dysfunktionalität ausgehen. Keineswegs hatten Anklagen gesellschaftliche Reinigungseffekte zur Folge, sondern eher setzten sie soziale Zersetzungsprozesse in Gang. Das gottgefällige Werk der Ausrottung der Hexen wurde zum Transmissionsriemen für Missgunst, Neid und Hass, für die Verankerung des Misstrauens aller gegen alle als Lebensform. Nicht von ungefähr waren es diese Zersetzungseffekte, die die Obrigkeiten früher oder später veranlassten, die Notbremse zu ziehen und Massenprozesse zu beenden.[50] Von daher gewinnen im Übrigen auch Überlegungen an Plausibilität, nach denen Bewegungen wie der Pietismus, der zur Selbstreflexion und Innenschau einlud und damit das genaue Gegenteil des Sündenbockmechanismus darstellt, nach dem äußere Feinde für alles Übel in der Welt verantwortlich sind, für eine nachhaltige Abwicklung des Hexenglaubens zentrale Bedeutung besaßen.[51] Aber auch das Potential der Blasphemievorwürfe, eine wirkliche Innenschau der Menschen und damit eine Verhaltensänderung in Gang zu setzen, war äußerst begrenzt. Solange die herkömmliche Kasuistik in Geltung blieb, nach der das bloße lästerliche Reden als Affekthandlung banalisiert werden konnte, die doch eigentlich nicht so gemeint war, solange man folglich seine Verantwortung für die lästerlichen Inhalte minimieren konnte, dürfte es keinen tatsächlichen (Selbst-)Disziplinierungsimpuls gegeben haben. Zwar zeigt sich z. B. der Kölner Ratsherr Hermann von Weinsberg in der Rückschau auf seine Studentenzeit reumütig darüber, dass er im Alter von 19 Jahren *einmail bei gotz liden und wonden gefloicht* habe. Dankbar habe er die Ermahnungen des Rektors seiner Burse aufgenommen und habe danach nicht mehr viel geflucht. Allerdings folgt direkt im Anschluss die bezeichnende Einschrän-

50 *Schwerhoff*, Alltagsverdacht, S. 370.

51 *Gestrich*, Pietismus und Aberglaube.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

kung, *es sei denn, ich were dan zu groissem zorn gereizt und bewecht worden*.[52] Mag sein, dass vielleicht auch hier die christlichen Bewegungen des 17. Jahrhunderts – Pietismus, Puritanismus oder Jansenismus – einen fundamentaleren Umbruch verursachten, aber das bedürfte näherer Erforschung.

Für Denunzianten und Ankläger waren sowohl Hexerei als auch Blasphemie potentiell zur Bekämpfung von Kontrahenten nutzbar. Gerade die Hexereianklage ist in der jüngeren Forschung als ein multifunktionales Instrument identifiziert worden, für dessen Nutzung es wenige Restriktionen gab. Ein Ausweichen oder eine Entdramatisierung von Seiten der Beschuldigten war, wie skizziert, äußerst schwierig. Paradoxerweise machte gerade die weitgehende Fiktionalität des Deliktes die unvergleichliche Flexibilität des Hexenmusters erst möglich. Anders als z. B. bei den Täufern oder den Juden gab es keine mögliche Intervention der Realität, sondern die Imagination der Hexensekte konnte sich gegen die Wirklichkeit gleichsam immunisieren. Frei nach Luhmann konnte man sich erlauben, über die Hexen (wie über transzendente Phänomene überhaupt) mit einer gewissen Hemmungslosigkeit fast alles zu behaupten, weil ihre Existenz der menschlichen Beobachtung entzogen war.[53] Auch der Gotteslästerung wohnte ein gewisses Instrumentalisierungspotential inne, dessen Abrufbarkeit jedoch eng begrenzt blieb. Stets handelte es sich um konkrete, vereinzelte Personen, nicht um die Stigmatisierung einer Gruppe mit erhöhtem Drohpotential; ihre Sprechakte waren in der Regel öffentlich, und deren Wirkung mag bedrohlich oder ehrverletzend gewirkt haben, nicht aber magisch im engeren Sinn.[54] Umgekehrt war es für den Beschuldigten leichter, gleichsam Zorn oder Trunkenheit zu bagatellisieren.

Blasphemie und Hexerei gehörten in der Frühen Neuzeit zum engen Kreis derjenigen Delikte, die als Religionsvergehen kategorisiert wurden.[55] Trotz zahlreicher Familienähnlichkeiten erwies die Analyse mehr Unterschiede als Gemeinsamkeiten zwischen beiden. Was sie unter dem Strich aber wiederum verbindet, ist ihre enge Verflechtung mit weltlichen Konfliktlagen und Konfliktaustragsmechanismen. Religiöse Deutungsmuster, etwa Dramatisierungs- und Entschuldigungsstrategien, sind dabei durchaus zentral,

---

52 *A. 1539 hab ich einmail bei gotz liden und wonden gefloicht, wie ich das bei den woisten gesellen, die es fil plagen, geleirt hatte; wart ich van doctor Horst gestraift, der mich mit gutten worten berichte, was groisser sund und ubeltait die gotzlasterung were. Disse ermanung ginge mir dermaissen zu herzn, das ich einen uffsatz magte mich darvur zu hoeten, so vil mir moglich wer, hab mich auch gans und gar des floichens gegeben und darnach nit fil gefloicht, ich were dan zu groissem zorn gereizt und bewecht worden*. Vgl. *Höhlbaum* (Bearb.), Das Buch Weinsberg, S. 158.

53 *Luhmann*, Die Ausdifferenzierung der Religion, S. 313 ff.

54 Der magische Gehalt von Flüchen ist allerdings Gegenstand kontroverser Debatten in der Historiographie, vgl. die Verweise bei *Schwerhoff*, Zungen wie Schwerter, S. 232.

55 *de Damhoudere*, Practica Rerum Criminalium, cap. LXI, S. 162 ff.; vgl. die Einleitung zum vorliegenden Band.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

aber keineswegs völlig dominant. Umgekehrt dürfen diese religiösen Deutungsmuster ebenfalls nicht als bloße Camouflage aufgefasst werden, um eigentlich ganz anders gelagerte weltliche Interessen und Motive durchzusetzen. Erst im vielgestaltigen Zusammenspiel beider Aspekte gewinnen die Delikte ihr besonderes Profil. Wenigstens diese Beobachtung dürfte verallgemeinerbar sein, und so wäre eine weitere vergleichende Analyse anderer Religionsdelikte sicher lohnend.

Unedierte Quellen

De Damhoudere, Joost: Practica Rerum Criminalium, Würzburg 1641

Delrio, Martin: Disquisitionum magicarum libri sex, Köln 1633.

Frisius, Paul: Von deß Teuffels Nebelkappen […], in: Theatrum de Veneficiis, Frankfurt a. M. 1587.

Löher, Hermann: Hochnötige Unterthanige wemutige Klage Der Frommen Unschültigen […] Amsterdam 1676.

Vormanung aus vnsers gnedigsten herrn des Chürfursten zu Sachssen befelh durch die prediger zuuorlesen widder Gotslesterung vnnd Füllerey Wittemberg [Erfurt] 1531 [VD16 ZV 24728], URL: http://gateway-bayern.de/VD16+ZV+24728 (ohne Paginierung; zuletzt abgerufen am 22. 01. 2014).

Wahrhafftige zeitung. Von den Gottlosen Hexen/ auch Ketzerischen unnd Teufels Weibern/ die zu des heiligen Römischen Reichsstatt Schlettstatt im Elsaß […] verbrent […] zusammen gebracht Durch Renhardum Lutz. o. O. 1571. URL: http://diglib.hab.de/drucke/156/28-theol-6s/start.htm (zuletzt abgerufen am 17. 1. 2014).

Edierte Quellen

Francisci, Adam: General Instruction von den Truten [1591], in: Susanne Kleinöder-Strobel: Die Verfolgung von Zauberei und Hexerei in den fränkischen Markgraftümern im 16. Jahrhundert, Tübingen 2002, Anhang S. 309 – 323.

Harsdörffer, Georg Philipp: Der grosse Schau-Platz jämmerlicher Mord-Geschichte. ND der Ausgabe Hamburg 1656, Hildesheim 1975.

Höhlbaum, Konstantin (Bearb.): Das Buch Weinsberg. Kölner Denkwürdigkeiten aus dem 16. Jh., I. Band, Leipzig 1886.

Literatur

Baily, Michael D.: Magic and Superstition in Europe. A Concise History from Antiquity to the Present, New York 2007.

Behringer, Wolfgang: Geschichte der Hexenforschung, in: Wider alle Hexerei und Teufelswerk. Die europäische Hexenverfolgung und ihre Auswirkungen auf Süd-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

westdeutschland, hrsg. v. Sönke Lorenz/Jürgen Michael Schmidt, Stuttgart 2004, S. 485–680.

– Witches and Witch-Hunts. A Global History, Cambridge 2004.

Cabantous, Alain: Histoire du blasphème en Occident, fin 16e – milieu 19e siècle, Paris 1998.

Dillinger, Johannes: „Böse Leute". Hexenverfolgungen in Schwäbisch-Österreich und Kurtrier im Vergleich, Trier 1999.

– Hexen und Magie, Frankfurt a. M. 2007.

Gehm, Britta: Die Hexenverfolgung im Hochstift Bamberg und das Eingreifen des Reichshofrates zu ihrer Beendigung, Hildesheim 2000.

Gersmann, Gudrun: „Gehe hin und verthetige dich". Injurienklagen als Mittel der Abwehr von Hexereiverdächtigungen – ein Fallbeispiel aus dem Fürstbistum Münster, in: Ehrkonzepte in der Frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen, hrsg. von Sibylle Backmann u. a., Berlin 1998, S. 237–270.

Gestrich, Andreas: Pietismus und Aberglaube. Zum Zusammenhang von popularem Pietismus und dem Ende der Hexenverfolgung im 18. Jahrhundert, in: Das Ende der Hexenverfolgung, hrsg. v. Sönke Lorenz/Dieter Bauer, Stuttgart 1995, S. 269–286.

Groß, Barbara: Hexerei in Minden. Zur sozialen Logik von Hexereiverdächtigungen und Hexenprozessen (1584–1684), Münster 2009.

Höffling, Christian/*Plaß*, Christiane/*Schetsche*, Michael: Deutungsmusteranalyse in der kriminologischen Forschung, in: Forum Qualitative Sozialforschung 3, 1 (2002), online unter: URL: http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/878 (zuletzt abgerufen am 17. 1. 2014).

Kästner, Alexander/*Schwerhoff*, Gerd: Religiöse Devianz in alteuropäischen Stadtgesellschaften. Eine Einführung in systematischer Absicht, in: Göttlicher Zorn und menschliches Maß. Religiöse Abweichung in frühneuzeitlichen Stadtgemeinschaften, hrsg. v. dens., Konstanz 2013, S. 9–43.

Kleinöder-Strobel, Susanne: Die Verfolgung von Zauberei und Hexerei in den fränkischen Markgraftümern im 16. Jahrhundert, Tübingen 2002.

Kunstmann, Hartmut H.: Zauberwahn und Hexenprozeß in der Reichsstadt Nürnberg, Nürnberg 1970.

Landwehr, Achim: Policey im Alltag. Die Implementation frühneuzeitlicher Policeyordnungen in Leonberg, Frankfurt a. M. 2000.

Larner, Christina: „Crimen Exceptum"? The Crime of Witchcraft in Europe, in: dies.: Witchcraft and Religion. The Politics of Popular Belief, Oxford 1984, S. 35–67.

Loetz, Francisca: Mit Gott handeln. Von den Zürcher Gotteslästerern der Frühen Neuzeit zu einer Kulturgeschichte des Religiösen, Göttingen 2002.

Lorenz, Sönke: Brenz' Predigt vom Hagel und die Hexenfrage, in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 100 (2000), S. 327–344.

– Der Hexenprozess, in: Wider alle Hexerei und Teufelswerk. Die europäische Hexenverfolgung und ihre Auswirkungen auf Südwestdeutschland, hrsg. v. dems./Jürgen Michael Schmidt, Ostfildern 2004, S. 131–154.

Luhmann, Niklas: Die Ausdifferenzierung der Religion, in: ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 3, Frankfurt 1993, S. 259–357.

Nash, David: Blasphemy in the Christian World. A History, Oxford 2007.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Oevermann, Ulrich: Zur Analyse und Struktur sozialer Deutungsmuster, in: Sozialer Sinn 2/1 (2001), S. 3–33.

– Die Struktur sozialer Deutungsmuster – Versuch einer Aktualisierung, in: ebd. S. 35–81.

Rummel, Walter: ‚Weise' Frauen und ‚weise' Männer im Kampf gegen Hexerei. Die Widerlegung einer modernen Fabel, in: historicum.net, URL: http://www.historicum.net/no_cache/persistent/artikel/820/ (zuletzt abgerufen am 17. 1. 2014)

– / *Voltmer*, Rita: Hexen und Hexenverfolgung in der Frühen Neuzeit, Darmstadt 2008.

Schmidt, Heinrich Richard: Die Ächtung des Fluchens durch reformierte Sittengerichte, in: Der Fluch und der Eid. Die metaphysische Begründung gesellschaftlichen Zusammenlebens und politischer Ordnung in der ständischen Gesellschaft, hrsg. v. Peter Blickle, Berlin 1993, S. 65–120.

Schnabel-Schüle, Helga: Kirchenzucht als Verbrechensprävention, in: Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa (ZHF Beiheft, 16), hrsg. v. Heinz Schilling, Berlin 1994, S. 49–64.

Schormann, Gerhard: Hexenprozesse in Deutschland, Göttingen 1981.

Schwerhoff, Gerd: Rationalität im Wahn. Zum gelehrten Diskurs über die Hexen in der frühen Neuzeit, in: Saeculum 37 (1986), S. 45–82.

– Hexerei, Geschlecht und Regionalgeschichte. Überlegungen zur Erklärung des scheinbar Selbstverständlichen, in: Hexenverfolgung und Regionalgeschichte. Die Grafschaft Lippe im Vergleich, hrsg. v. Gisela Wilbertz u. a. Bielefeld 1994, S. 325–353.

– Vom Alltagsverdacht zur Massenverfolgung. Neuere deutsche Forschungen zum frühneuzeitlichen Hexenwesen, in: GWU 46 (1995), S. 359–380.

– Zungen wie Schwerter. Blasphemie in alteuropäischen Gesellschaften 1250–1650, Konstanz 2005.

– Zentren und treibende Kräfte der frühneuzeitlichen Hexenverfolgung – Sachsen im regionalen Vergleich, in: Neues Archiv für sächsische Geschichte 79 (2008), S. 61–100.

– „Du Donnerschelm!" Soll der Gotteslästerer Christoph Harnitzsch sterben? in: Dresdner Hefte 107 (2011), S. 41–51.

– Crimen Maleficarum. Das Verbrechen der Hexerei in kriminalitätsgeschichtlicher Perspektive, in: Europäische Hexenforschung und Landesgeschichte – Methoden, Regionen, Vergleiche, hrsg. v. Rita Voltmer, Trier 2015 i. E.

Stokes, Laura: Demons of Urban Reform. Early European Witch Trials and Criminal Justice, 1430–1530, London/New York 2011.

Voltmer, Rita: Hexenprozesse und Hochgerichte. Zur herrschaftlich-politischen Instrumentalisierung von Hexenverfolgungen, in: Hexenprozesse und Gerichtspraxis, hrsg. v. Herbert Eiden/Rita Voltmer, Trier 2002, S. 475–525.

Waite, Gary K.: Eradicating the Devil's Minions. Anabaptists and Witches in Reformation Europe, 1525–1600, Toronto 2007.

Walz, Rainer: Hexenglaube und magische Kommunikation im Dorf der frühen Neuzeit. Die Verfolgungen in der Grafschaft Lippe, Paderborn 1993.

Willoweit, Dietmar: Die Expansion des Strafrechts in Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, in: Herrschaftliches Strafen seit dem Hochmittelalter. Formen und Ent-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

wicklungsstufen, hrsg. v. Hans Schlosser/Rolf Sprandel/Dietmar Willoweit, Köln 2002, S. 331–354.

Zagolla, Robert: Recht und Rechtsbelehrung im Hexenprozess. Ein Überblick über gesetzliche Grundlagen und Rechtsinstanzen in Norddeutschland, in: @KIH-eSkript. Interdisziplinäre Hexenforschung online 2, 2010, Sp. 115–123, in: historicum.net, URL: http://www.historicum.net/no_cache/persistent/artikel/9251 (zuletzt abgerufen am 17. 1. 2014).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Probleme mit der Sünde: Sexualdelikte im Europa der Frühen Neuzeit

Von *Francisca Loetz*

„Kann denn Liebe Sünde sein?“, so sang einst Zarah Leander. Auch noch ein halbes Jahrhundert später klingt der Erfolg des Schlagers nach. Viele Deutschsprachige werden die ersten Zeilen anstimmen können, den weiteren Text hingegen kaum noch kennen. Dort heißt es: „Jeder kleine Spießer macht das Leben mir zur Qual, denn er spricht nur immer von Moral […].“ Wer in den hier behandelten Fällen „Spießer“ waren und was bei den aktenkundig gewordenen Begegnungen emotionsgeschichtlich im Spiel war, will ich hier nicht klären. Vielmehr soll die Frage im Zentrum stehen, inwiefern Sexualdelikte in frühneuzeitlichen Gesellschaften Europas moralisiert wurden und wie diese Frage konzeptionell angegangen werden kann.

Um sich dem Problem der Moralisierung von Sexualdelikten zu nähern, sind die Begriffe „Delikt“, „Devianz“, „Religion“ und „Moral“ voneinander zu unterscheiden. Im Einklang mit den einleitenden Bemerkungen der Herausgeber dieses Bandes bezieht sich „Delikt“ auf juristisch definierte Gesetzesbrüche und bezeichnet „Devianz“ die gesellschaftliche Etikettierung eines Verhaltens als Verletzung sozialer Normen. Diese Normen können, wie in unserem Fall, mit Bezug auf die Bibel durch theologische Auslegung sowie durch Frömmigkeitspraktiken religiös begründet sein. Unter „Religion“ verstehe ich hier daher kirchliche Wertvorstellungen, während ich unter „Moral“/„moralisch“ die gesellschaftliche Bewertung der Einhaltung bzw. Verletzung religiöser Normen fasse. Mit „religiöser Devianz“ meine ich somit Verhaltensformen, die in einer Gesellschaft moralisch abgelehnt werden, weil sie als verwerfliche Missachtung religiöser Normen empfunden werden. Gesellschaftlich sind diese Verhaltensformen nicht konform zu den Verhaltenserwartungen ihrer Gesellschaft, aber nicht nonkonform im Sinne der Kirchengeschichte. Kirchengeschichtlich bedeutet nonkonform religiös different. Die Bezeichnung dient zur Beschreibung von Glaubensrichtungen, die gemessen am eigenen, d. h. orthodoxen, Standpunkt dogmatisch als unorthodoxe und sektiererische Gemeinschaften eingestuft werden. Solchen Gemeinschaften, wie sie hier auch im Sammelband vorgestellt werden, wurde oft nachgesagt, zweifelhafte Formen der Sexualität zu praktizieren. Diese außerkirchlichen Gemeinschaften stellen indes ein eigenes Problem dar und sind daher aus meiner Argumentation ausgegrenzt.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Wie so einige Grafiken und Säulendiagramme in der Literatur vor Augen führen, hat sich die Kriminalitätsgeschichte auf das Ausmaß sexueller Delikte und deren obrigkeitliche Bestrafung konzentriert.[1] Auch die religiösen und rechtlichen Diskurse über Sexualität sind bekannt. Doch die Frage der Moralisierung von Sexualdelikten bzw. als deviant etikettierten Formen der Sexualität sind nicht systematisch untersucht worden.

Aus dem frühneuzeitlichen und überkonfessionellen theologischen Grundsatz, dass jegliche nicht generative und außereheliche Sexualität „Unzucht" sei,[2] folgt, dass alles, was nicht zur Zeugung eines ehelichen Kindes führen sollte, formell eine Sünde war. Mit dieser Feststellung könnte man den Beitrag schließen, denn jegliche „unzüchtige" Sexualität erscheint als Sünde und damit als Abweichung von der religiösen Norm. Die Frage, ob Sexualdelikte eine religiöse Devianz dargestellt hätten, wäre mit einem schlichten und eindeutigen Ja beantwortet. Bei genauerer Betrachtung erweist sich diese Einschätzung als eindimensional. Nicht jedes Sexualdelikt wurde als deviant empfunden, nicht jede Sexualdevianz gleich gewichtet. Worin also bestand für die Zeitgenossen die religiöse Devianz, was genau wurde moralisiert?

Die Argumentation, dass „Unzucht" für eine Sünde gehalten wurde und damit notwendig moralisch besetzt war, ist nur vermeintlich überzeugend. Sie setzt die Gleichsetzung von Delikt und Devianz voraus. Genau dies gilt es jedoch zu überprüfen. Statt danach zu fragen, welche Verhaltensformen aus welchen Gründen von den Obrigkeiten als Normverstoß geahndet wurden, frage ich deswegen danach, welche Formen der Sexualität für die Mitglieder einer Gesellschaft einen Stein des religiösen Anstoßes darstellten. Ich frage also danach, welche Formen des Sexualverhaltens unabhängig von kirchlichen und obrigkeitlichen Normen als unangemessen betrachtet wurden. Um dieser Problematik nachzugehen, gehe ich in mehreren Schritten vor. Ein kursorischer Einblick in die Historische Semantik der „Unzucht" dient dazu, die Auswahl der hier untersuchten Sexualdelikte in das breite Spektrum der „Unzuchts"-delikte einzuordnen. Der Schwerpunkt der Argumentation liegt auf (heterosexueller) Prostitution und „Notzucht", weil sie wesentliche Elemente der Moralisierung von Sexualdelikten exemplarisch zu verdeutlichen erlauben. Zur Abgrenzung der Problemstellung dienen das Beispiel der „Leichtfertigkeit" und der „Onanie", die daher nur kurz ausgeführt erwähnt werden. Ich will angesichts des Forschungsstands nicht die Delikte in ihrer ganzen Breite vorstellen, sondern an ihnen eine programmatische Konzeptionalisierung der Devianzproblematik entwerfen.

---

1 Vgl. beispielsweise *Becker*, Leben, S. 239, S. 241; *Härter*, Kurmainz, Bd. 2, S. 820–929.

2 *Grote*, Recht und Moral, S. 118; *Eder*, Begierde, S. 69.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

I. „Unzucht“

Der deutschsprachige Quellenbegriff „Unzucht“ bezeichnet vielfältige Formen nicht normgerechter Sexualität: Als voreheliche Sexualität wird sie häufig als „Leichtfertigkeit“ benannt. „Unzucht“ umfasst ferner außereheliche Sexualität, die gleichzeitig unter der Bezeichnung „Hurerei“ zu finden ist. Unter diese fallen auch Ehebruch, Prostitution, Bigamie oder das Konkubinat. Als innerfamiliäre Sexualität taucht „Unzucht“ überwiegend unter dem Begriff „Blutschande“ auf, ganz gleich, ob es sich hierbei um Beziehungsformen im gegenseitigen Einverständnis oder um erzwungene Sexualkontakte handelt. Zu „Unzucht“ gehört zudem die „widernatürliche Befriedigung der Triebe“, die mehrere Sexualitätsformen meint. Zu ihr werden gegenseitige Masturbation, extravaginale Ejakulation, coitus interruptus sowie extravaginale Sexualität in- und außerhalb der Ehe, Sexualität mit Tieren und mit sich selbst gerechnet, wofür Quellenbegriffe wie „Sodomie“, „Bestialität“, „Wollust“, „Üppigkeit“ oder „Onanie“ stehen.

Die Polysemie der Quellenbegriffe ist im Vergleich zu heutigen Kategorisierungen von Sexualdelikten verwirrend. Die Quellenbegriffe folgen einer Logik, die uns nicht mehr vertraut ist. Sie beruht auf der theologisch legitimierten Gegenüberstellung von „züchtiger“ und „unzüchtiger“ Sexualität und trennt gottgefälliges von sündigem Verhalten. In dieser Bipolarität braucht die Vielfalt der sündigen Verhaltensformen nicht weiter konsequent voneinander unterschieden werden, was die semantischen Überlagerungen etwa von „Notzucht“ und „Hurerei“ erklärt.

II. „Leichtfertigkeit“

Aus dem genannten Spektrum an Sexualitätsformen ist voreheliche Sexualität am besten erforscht. Für die deutschsprachigen Länder, für England, Frankreich und Rom z. B. konnte gezeigt werden,[3] dass voreheliche Sexualität im Unterschied zum Mittelalter mit der Reformation bzw. dem Tridentinum kirchlich abgelehnt und obrigkeitlich kriminalisiert wurde. Dennoch wurde „Leichtfertigkeit“ von der Gesellschaft nicht zwangsläufig mit sozialer Ausgrenzung quittiert, sondern durchaus gebilligt, solange im Falle einer Schwangerschaft die Eheschließung erfolgte und die Ehe ökonomisch tragfähig war.

Für die Praxis der zuständigen Gerichte hatte die Kriminalisierung vorehelicher Sexualität unterschiedliche Konsequenzen. In Basel kann laut Susanna Burghartz ein Wandel in der Haltung des Sittengerichts verfolgt werden. Zeigte im 16. und 17. Jahrhundert das Basler Sittengericht Verständnis

[3] *Becker*, Leben, S. 220–234; *Breit*, „Leichtfertigkeit“; *Flandrin*, Les amours paysannes; *Storey*, Carnal Commerce, S. 245 f.; *Quaife*, Wanton Wenches, S. 243–249.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

für voreheliche Sexualität als Eheanbahnung, verfolgte sie die Straffälligen im Laufe des 18. Jahrhunderts zunehmend härter. Hatte das Gericht sich in der ersten Phase auf die Seite der (geschwängerten) Frauen gestellt, die ein Eheversprechen einklagten, bestrafte das Gericht zunehmend beide Sexualpartner.[4] Die Einstellung lässt sich auch für Zürich belegen. Solange es sich um eine gut beleumdete Frau handelte, hatten die Frauen im 16. Jahrhundert eine ernsthafte Chance, das Eheversprechen des Mannes erfolgreich einzuklagen. Im Fall einer Schwängerung drängte das Zürcher Sittengericht auf die Eheschließung, legte andernfalls die Höhe des Kranzgeldes, der Entschädigungszahlung und der Verantwortlichkeiten für das unehelich geborene Kind fest.[5] Formal grenzte erst die Ehegerichtsordnung von 1719 die Tolerierung des „frühzeitigen Beischlafs" auf Verlobte ein.[6] Wie in Basel arrangierten sich die Zürcher Geistlichen, um „Brautkinder" von Verlobten, die vor der Eheschließung gezeugt worden waren, nicht zu melden.[7] Diskursiv ist demnach nicht an der obrigkeitlichen Ablehnung der „Leichtfertigkeit" zu zweifeln, doch nahm sich die Obrigkeit Zeit, bis sie ihren moralisierenden Worten im Laufe vornehmlich des 18. Jahrhunderts kriminalisierende Taten folgen ließ. Wenn man nach Bayern blickt, das viele Ähnlichkeiten mit dem Basler und Zürcher Beispiel aufweist, ist dabei zu bedenken, dass die Obrigkeit ihren Kurs, die Verfolgung von Sexualdelikten zu verschärfen, manches Mal ein Stück weit zurücknahm.[8] Prozesse der Moralisierung sollten daher nicht als teleologisch stetig intensivierter Disziplinierungsmodus verstanden werden.

Wie die Bevölkerung sich zur Frage des vorehelichen Beischlafs stellte, ist an deutschen wie schweizerischen Beispielen gut zu zeigen. Vorehelicher Beischlaf wurde als legitime Form der Brautwerbung angesehen und praktiziert. Die Bevölkerung gab Faktoren wie der gegenseitigen Zuneigung der Sexualpartner oder Erbschaftsfragen den Vorrang. So hatten in Oberbayern Frauen selbst mit mehreren unehelichen Kindern gute Heiratschancen, wenn sie über Vermögen verfügten oder attraktive Erbschaftsperspektiven boten.[9] Der Anteil der ledigen Mütter bewegte sich im 18. Jahrhundert nach den Schätzungen von Stefan Breit um ein Viertel. „Leichtfertige Paare" machten vermutlich ein Fünftel der jungen Erwachsenen aus,[10] was Raten des frühneuzeitlichen Württembergs entspricht.[11] Entsprechend urteilt Breit: „Dörf-

4 Vgl. *Burghartz*, Zeiten.

5 *Schütz*, Änderungsdynamik, S. 139 f., S. 143 f.

6 *Sutter*, Illegitimität, S. 67. Zu den Ehegerichtsordnungen seit der Reformation vgl. ebd., S. 60–72.

7 Ebd., Illegitimität, S. 68.

8 *Breit*, „Leichtfertigkeit", S. 319.

9 Ebd., S. 99 f.

10 Ebd., „Leichtfertigkeit", S. 238.

11 *Rublack*, Magd, S. 200, Anm. 6.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

liche und staatliche bzw. kirchliche Moralvorstellungen fielen nicht zusammen."[12] Dies trifft auch für das dörfliche Bern zu, für das Heinrich Richard Schmidt nachgewiesen hat, dass die Rate der illegitimen Geburten trotz reformierter Sittenzucht im Laufe des 18. Jahrhunderts kontinuierlich stieg.[13] Wie Marion Lischka für Lippe gezeigt hat, wussten die Parteien vor Gericht diejenigen Argumente anzuführen, die jeweils für sie vorteilhaft waren: einmal die dörfliche Moral, einmal die obrigkeitlichen Normen.[14] Man wird also bei der Frage der Moralisierung von Sexualdelikten unterscheiden müssen zwischen dem Heranziehen oder gar Instrumentalisieren obrigkeitlich-moralischer Richtlinien und der tatsächlichen moralischen Ausgrenzung derjenigen, die aus Sicht der Bevölkerung aus dem Rahmen gefallen waren.

Die Legitimierung von Beziehungen durch Eheschließung post factum ging vielerorts, nicht aber überall in Ordnung. Einige regionale Unterschiede sind sehr auffällig. Sowohl im katholischen Irland wie im calvinistischen Schottland wurden „leichtfertige" Paare häufig von der Nachbarschaft denunziert. Die Gerichte gingen konsequent und hart gegen die Sünder vor.[15] Die Gründe hierfür sind nicht genau auszumachen, sind aber offenbar konfessionsunabhängiger Natur. Möglicherweise bedingten die Erbsysteme und politischen Verhältnisse, dass die Möglichkeit vorehelicher Schwängerung und unehelicher Geburt bzw. der „Ungehorsam" von Untertanen eher als Gefährdung des Sozialgefüges als in Kontinentaleuropa empfunden wurde.[16]

Die Feststellung ist nicht überraschend: Diskursive Verurteilungen und rechtliche Regelungen sind nicht mit dem deckungsgleich, was die jeweiligen Bevölkerungen akzeptierten oder nicht duldeten. Bedenkenswert sind eher die Indizien, die dafür sprechen, dass ökonomische Überlegungen eine größere Rolle als religiöse Momente spielten. Man kann hier noch weiter gehen und die Vermutung anstellen, dass der obrigkeitliche Kampf gegen die „Leichtfertigkeit" nicht so sehr die gottgefällige Ordnung zu schützen trachtete als vielmehr präventive Sozialpolitik im Auge hatte. Die Anzahl der unehelich Schwangeren und unehelich Geborenen begrenzen zu wollen, hieß, die Menge der Armutsgefährdeten einzuschränken versuchen, die eines Tages der Armenkasse zur Last fallen könnten.

---

12 *Breit*, „Leichtfertigkeit", S. 301.

13 *Schmidt*, Dorf, S. 220, S. 236 f.

14 *Lischka*, Liebe als Ritual, S. 248–301.

15 Zu Schottland vgl. *Mitchinson / Leneman*, Girls in Trouble, S. 291 f.

16 Breit sieht die Unterschiede zwischen Irland und Schottland einerseits und Kontinentaleuropa andererseits in der Verschiedenheit der Erbsysteme begründet, in: *Breit*, „Leichtfertigkeit", S. 58, S. 246. Michael Graham wertet die scharfe Verfolgung der Sexualdelikte als einen Versuch der Disziplinierung von Untertanen. *Graham*, Equality, S. 304–309.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Mit „Leichtfertigkeit“ haben wir, so das Ergebnis, ein Beispiel, wie voreheliche Sexualität im Laufe der Frühen Neuzeit großflächig in Europa kriminalisiert wurde, gesellschaftlich aber unter bestimmten Bedingungen vielfach, wenn auch nicht überall, geduldet wurde. Ob seitens der Obrigkeiten oder seitens der Bevölkerungen, dies geschah vermutlich weniger aus religiösen Gründen als vielmehr aus ökonomischen Motiven.

III. Prostitution

Prostitution, so heißt es, ist das älteste Gewerbe der Welt. Der älteste Begriff der Sprache ist Prostitution nicht. Der Begriff taucht im Deutschen erst im 18. Jahrhundert auf.[17] Bei Zedler heißt es: „*Prostitutio bedeutet in den Rechten* […] *so viel als die Gemeinmachung, Verringerung, oder Beschimpfung sein*[er] *selbst, die Vergehung in Thaten und Worten, ins besondere aber die Ausleihung oder Darbietung zur Unzucht, oder anderen unanständigen und schimpflichen Verrichtungen.*“[18] In den deutsch-schweizerischen Gerichtsakten der Frühen Neuzeit ist, soweit ich es sehe, der Begriff zur Bezeichnung käuflicher Liebesdienste nicht geläufig. In den Akten ist von „Hurerei“, „Ehebruch“ oder „Liederlichkeit“ die Rede. Die erfassten Frauen wurden als „Huren“, „ehrlose Frauen“ oder „Dirnen“ betitelt. Doch als „Huren“ wurden auch uneheliche Mütter oder Konkubinen beschimpft.[19] Im Konstanz der Wende zum 16. Jahrhundert konnte „Hure“ gleichfalls auf eine im Luxus schwelgende Patrizierfrau zielen.[20] „Dirnen“ konnten unverheiratete junge Frauen, Dienstmägde und promiskuitive Frauen meinen.[21] Diese semantischen Felder, die im Englischen ähnlich aussehen,[22] verdeutlichen, dass für alle Bevölkerungsschichten zwischen Prostitution und Promiskuität nicht grundsätzlich getrennt wurde, was auch im frühneuzeitlichen Reich, dem frühneuzeitlichen Kurmainz, Amsterdam und Venedig oder im Württemberg des frühen 19. Jahrhunderts der Fall war.[23] Wie bei dem

17 *Kluge*: Etymologisches Wörterbuch, S. 727.

18 *O. A.*, [Art.] Prostituirung, Prostitution, Prostitutio.

19 Vgl. *O. A.*, [Art.] Huer.

20 *Schuster*, Konstanz, S. 11 f.

21 *O. A.*, [Art.] Dirn. Zum Begriff der „Hure“ als Bezeichnung der unsittlichen Frau und als vielfach variierte ehrenrührige Beschimpfung für Frauen vgl. ebenfalls: *Rath*, Huren, S. 352–358.

22 *Dabhoiwala*, Pattern, S. 87 f., S. 101; *Ellis/Lewis*, Introduction, S. 6 f.; *Henderson*, Disorderly, S. 180 f. sowie „whore“ im Oxford English Dictionary unter URL: http://www.oed.com/view/Entry/228780?isAdvanced=false&result=1&rskey=3jj4LE& (zuletzt abgerufen am: 17. 01. 2014). Im Französischen hingegen sind die Begriffe „fille commune“ oder „fille de maison“ eindeutig besetzt, vgl. *Lewis*, Classifying, S. 18.

23 In Württemberg war um 1820 gewerbsmäßige „Hurerei“ rechtlich nicht von „einfacher Unzucht“ zu unterscheiden. Vgl. *Kienitz*, Sexualität, S. 75. In Amsterdam wurde der Besuch eines Bordells durch einen Ehemann als Ehebruch gewertet (vgl. *Pol*, Amsterdam, S. 141). Zu den fließenden Grenzen zwischen „Hurerei“ und Promis-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Begriff „Unzucht" ging es semantisch um die Abgrenzung zwischen „Zucht" und „Unzucht".

Bekanntlich waren öffentliche Frauenhäuser in Übereinstimmung mit der augustinischen Lehre vom ‚kleineren Übel' bis in die Frühe Neuzeit eine anerkannte, wenn auch nicht immer gern gesehene Einrichtung, die für unverheiratete Männer vorgesehen war.[24] Mit der Reformation und der Aufwertung der Ehe als einzigem Raum legitimer Sexualität wurde die Prostitution mit vergeltungstheologischen Argumenten kriminalisiert und wurden viele Bordelle im evangelischen Raum auf obrigkeitliche Anordnung hin geschlossen.[25] Frankreich ordnete sich im 16. Jahrhundert in diese Entwicklung ein, wobei die Repression sich vorwiegend auf die Verfolgung ‚gewöhnlicher' Prostituierter konzentrierte. Die Pariser Kurtisanen wurden bis in das 18. Jahrhundert hinein geduldet. Im katholischen Italien und Spanien erfolgte die Aufhebung der Frauenhäuser vorrangig im 17. Jahrhundert. Im Baskenland war Prostitution niemals offiziell erlaubt, wenn auch inoffiziell an den Stadträndern gelitten.[26] Nicht überall wurde mit den Bordellen Schluss gemacht.[27] Im katholischen Köln ließ die Stadt 1527 entgegen dem allgemeinen Trend ein öffentliches Bordell neu bauen, nachdem zuvor mehrere Versuche, die Prostitution zu kontrollieren, gescheitert waren.[28] Im reformierten Zürich hielt erst das Ehemandat von 1609 rund 80 Jahre nach der Reformation das Verbot der Prostitution und Bordelle fest, was bereits in einer Ehesatzung von 1550 angeordnet worden war.[29] In der Zwischenzeit hatte Heinrich Bullinger als Nachfolger Zwinglis pragmatisch auf die Frage, warum so manche Stadt weiterhin ein Frauenhaus unterhielt, geantwortet: *man duldet mengs mer, das nüt soll, und mit dem dulden* [die große Sünde

kuität vgl. *Schuster*, Frauenhaus, S. 144 f.; *Hacke*, Women, S. 199; *Härter*, Kurmainz, Bd. 2, S. 882.

24 Vgl. *Hemmie*, Ungeordnete Unzucht, S. 115–156, S. 219–269; *Rossiaud*, Amours vénales; *Schuster*, Konstanz; *Schuster*, Frauenhaus, S. 174–176, S. 206 f., S. 212.

25 Hemmie zufolge war die reformatorische Aufwertung der Ehe und damit die eindeutige Ablehnung der augustinischen Lehre von der Prostitution als „kleineres Übel", und nicht der Kampf gegen die Syphilis, für die Schließung der öffentlichen Frauenhäuser maßgeblich. Vgl. *Hemmie*, Ungeordnete Unzucht, S. 321–330. In diese Richtung weist auch die Einschätzung van de Pols, die in Holland einen Wechsel von der Duldung der Prostitution unter den katholischen Habsburgern zu einer Verfolgung der Prostitution unter dem calvinistischen Regiment konstatiert (vgl. *Pol*, Amsterdam, S. 84, 106). Zum Einfluss reformatorischer Kräfte auf die Schließung des Augsburger Bordells vgl. *Roper*, Discipline. Auch P. Schuster führt die Schließung der Bordelle auf den Einfluss der Reformation bzw. des Tridentinums zurück. Vgl. hierzu mit einer tabellarischen Zusammenstellung der Schließungstermine im Reich und der Eidgenossenschaft, in: *Schuster*, Frauenhaus, S. 182–184, S. 189–202.

26 *Storey*, Carnal Commerce, S. 3 f., S. 243.

27 So schloss in Konstanz das städtische Frauenhaus zwar 1526, doch dauerte es ein weiteres Jahr, bis der Rat seine Pläne endgültig aufgab, Prostitution durch ein städtisches Frauenhaus zu kontrollieren: *Schuster*, Konstanz, S. 125 f.

28 *Hemmmie*, Ungeordnete Unzucht, S. 324.

29 *Spillmann-Weber*, Sittenmandate, S. 129 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

der Hurerei] *nüt dester besser wirt. Laß aber du die oberkeiten ire thaat gegen Gott verantworten. Gott hat dir und uns allen gebotten, Du solt nicht huoren oder unkünschen*.[30] Dieser Linie folgte Norwegen, das nach der Reformation prostitutionsfeindliche Gesetze erließ, sie aber nicht implementierte. Im 18. Jahrhundert wurden die Prostituierten schließlich nicht wegen ihrer sexuellen Arbeit aufgegriffen. Sie wurden vielmehr dann verfolgt, wenn sie keine feste, d. h. eine mindestens sechsmonatige Anstellung nachweisen konnten. Aus der religiösen Verurteilung sexueller Dienstleistungen war eine Verpflichtung zu anständiger Arbeit geworden.[31] Der Akzent hatte sich von der Sexual- auf die Arbeitsmoral verschoben. Die europaweite rechtliche Verfolgung der frühneuzeitlichen Prostitution war also kein homogenes Phänomen und muss zeitlich wie regional differenziert werden.

Im Laufe der Frühen Neuzeit wandelte sich in den moralischen Diskursen Frankreichs, Spaniens, Hollands und Englands das Bild von der Prostituierten. War sie zum Beginn der Frühen Neuzeit als verruchte Verführerin dargestellt worden, wurde sie insbesondere im 18. Jahrhundert allmählich zum verführten Opfer, das aus Armut den eigenen Körper feilbieten musste und dessen soziale Reintegration Sozialreformer zu befördern versuchten,[32] wobei den französischen Prostituierten der Ruf der gefährlichen Verführerin am stärksten anhaftete.[33]

Soweit der Forschungsstand, der sich auf die Städte des Spätmittelalters konzentriert, um dann einen großen Sprung in das 19. Jahrhundert zu machen. Über die frühneuzeitliche Prostitution sind wir vergleichsweise schlecht informiert. Am ehesten erforscht sind die gesetzlichen Regelungen sowie die Lebensverhältnisse der Prostituierten in städtischen Zentren wie Amsterdam, Paris, London oder Rom.

In Rom nahmen im Anschluss an das Tridentinum und teilweise gegen den Widerstand der Kardinäle einige Päpste den Kampf gegen die Prostituierten auf. Die Maßnahmen konzentrierten sich auf die Kurtisanen, die in den vornehmen Stadtvierteln ihr Gewerbe betrieben. Es ging eher um die Frage der urbanen Repräsentationslandschaft als um religiöse Missstände. Der Heilige Stuhl wie die Vertreter der Stadt waren sich einig, dass die gewöhnlichen, nicht registrierten Prostituierten an den Stadtrand verdrängt werden sollten. Uneinig war man sich, ob die Kurtisanen in den vornehmen Gegenden verbleiben sollten. Paradoxerweise führten die Vertreter der Stadt, die an den Einnahmen aus dem Milieu interessiert waren, theologische Argumente

30 *Bullinger*, Der christlich Eestand, S. 41v.

31 Vgl. *Bergkvist*, Life Stories, S. 173–184.

32 *Hitchcock*, English Sexualities, S. 102–107; *Crawford*, European Sexualities, S. 175 f.; *Pol*, Amsterdam, S. 89–98; *Henderson*, Disorderly, S. 184, S. 190; *Storey*, Carnal Commerce, S. 25 f.

33 *Benabou*, La prostitution, S. 460f; *Ellis / Lewis*, Introduction, S. 8, S. 10 f., S. 14.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

an, um die Maßnahmen gegen die Kurtisanen abzulehnen. Gott habe den Menschen mit einem freien Willen ausgestattet. Prostituierte entschieden sich zwar für ein Leben in Sünde, hätten aber die Chance zur Umkehr aus eigenem Willen. Die Rechtgläubigen wiederum hätten die Gelegenheit, mit milden Werken Gutes an ihnen zu tun. Prostitution sei daher als anschauliches, gegen die reformierte Prädestinationslehre gerichtetes Fanal des Katholizismus zu tolerieren.[34] Beide Seiten betrachteten also Prostitution als religiös deviant, verurteilten aber nicht das Gewerbe an sich, sondern stritten um den symbolischen Stellenwert bestimmter städtischer Areale. Zugespitzt könnte man formulieren, dass nicht die Prostitution, sondern die Topographie Roms moralisiert wurde.

Die Maßnahmen gegen die römischen Prostituierten blieben jedoch wirkungslos. Nach 1650 wurden in der Stadt des Heiligen Vaters, in der es an unverheirateten Adligen und zölibatären Geistlichen und damit an potentiellen Freiern wimmelte, die offiziell registrierten Prostituierten faktisch geduldet. Wie andere Einwohnerinnen hatten sie Steuern zu zahlen, durften Wohneigentum besitzen und unter bestimmten Bedingungen rechtskräftige Testamente aufsetzen. Der Besuch von Kurtisanen wurde von den wohlhabenden Freiern offen zelebriert. Viele Priester umgingen das Verbot, Prostituierten die Kommunion zu erteilen, obwohl weitere rechtliche Regelungen die religiöse Stigmatisierung käuflicher Frauen vorsahen. So durften sie nicht an bestimmten Prozessionen oder Messen teilnehmen, sollten sich in der Kirche nicht in die Nähe einer ehrbaren Frau setzen und sich von Kruzifixen entfernt halten. Dennoch sind in den Nachlässen der Prostituierten oft Gegenstände religiöser Praxis zu finden. Ferner lässt sich nachweisen, dass römische Prostituierte Seelenmessen stifteten und zur Beichte gingen. Zwar wurden einige Prostituierte exemplarisch hart bestraft, doch unterblieb eine konsequente Verfolgung der Frauen wie der Freier.[35] In Übereinstimmung mit der Einschätzung der Prostitution im Montpellier des 18. Jahrhunderts[36] folgert Storey, dass die römischen Prostituierten wie in Mailand, Neapel, Florenz und Venedig weitgehend toleriert wurden und integriert waren, solange sie nicht durch auffälliges Verhalten störten.[37] Auch in England und Frankreich gehörten Prostituierte selbstverständlich zum Stadtbild.[38] Das römische Beispiel zeigt also, dass genau betrachtet werden muss, wer wen zu welchen Zwecken moralisch verurteilt.

---

34 *Storey*, Carnal Commerce, S. 67–87.

35 *Storey*, Carnal Commerce, S. 108, S. 246 f.

36 Vgl. *Hébert*, Les „femmes de mauvaise vie".

37 *Storey*, Carnal Commerce, S. 8, S. 60, S. 63 f., S. 91 f., S. 95–97, S. 113, S. 116, S. 240–242.

38 So die Einschätzung für das 18. Jahrhundert bei *Ellis/Lewis*, Introduction, S. 1 f., S. 9 f., S. 14.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

In Amsterdam war Prostitution rechtlich 1578 mit Übernahme der Regierung durch die Calvinisten verboten worden. Bis 1811 sah das Gesetz vor, dass die Prostituierten je nach Ermessen des Gerichts zu bestrafen seien. Die Freier sollten bei der ersten Verurteilung an den Pranger gestellt und eine Geldstrafe gegen sie verhängt werden. Im Wiederholungsfall sollten sie eine öffentliche Körperstrafe erleiden und verbannt werden.[39] Dennoch muss – und dies ist mit London vergleichbar[40] – die Nachfrage nach Frauen, die überwiegend aus Armut in die (Straßen-)Prostitution gerieten, angesichts der eindrücklichen Zahl gerichtlich erfasster Prostituierten groß gewesen sein.

Die reformierte Kirche nahm diese Verhältnisse bis ins 17. Jahrhundert hinein zum Anlass, die Regierung jährlich zum Kampf gegen die Sünde der Prostitution aufzufordern und mahnte, Gott werde andernfalls Vergeltung üben. Doch standen hinter diesen Ermahnungen politische Rivalitäten zwischen weltlicher und kirchlicher Obrigkeit. Das Gericht griff nur in Einzelfällen zu Maßnahmen, wenn etwa durch die Geschäftigkeit in benachbarten Bordellen Gottesdienste gestört wurden, sich Anwohner durch Straßenprostitution und Schlägereien gestört fühlten, ehrenhafte Mädchen in das Gewerbe gelockt wurden und sich Verheiratete oder Juden unter den aufgegriffenen Freiern befanden.[41] Wie die Londoner Stadtväter schwankte die Amsterdamer Regierung im 17. und 18. Jahrhundert zwischen einer mal strengeren, mal nachlässigeren Aufsicht über die einschlägigen Etablissements.[42]

Für das 17. Jahrhundert spricht van de Pol von einer mäßigen Verfolgung der Prostitution in Amsterdam. Insgesamt seien die Prostituierten und Bordellwirtinnen (Bordellwirte waren in der Minderzahl) immer wieder aufgegriffen worden, hätten Geldstrafen zu bezahlen gehabt, seien aber häufig mit Verwarnungen davon gekommen. Sie mussten mindestens dreimal verurteilt worden sein, um aus der Stadt verbannt oder schließlich in das Spinnhaus eingewiesen zu werden. Auch die Freier seien zur Kasse gebeten worden. Doch das Strafmaß sei nicht so hoch gewesen, dass der Markt empfindlich gestört worden wäre. Auffällig sei ebenfalls, dass weder besonders hohe noch besonders viele Kirchenstrafen oder Ehrenstrafen die Prostituierten trafen.

Im 18. Jahrhundert seien die Amsterdamer Prostituierten seltener erfasst, dafür aber härter bestraft worden. Die Strafverfolgung habe sich auf die Bordellwirtinnen konzentriert, welche die Geldstrafen eher zu bezahlen in

39 *Pol*, Amsterdam, S. 84 f., S. 106.

40 *Henderson*, Disorderly, S. 44 f.; *Cruickshank*, Secret, S. 164.

41 *Pol*, Amsterdam, S. 43–45, S. 66–70, S. 118 f., S. 126, S. 142.

42 *Pol*, Amsterdam, S. 71. In London bewegte sich die Obrigkeit in der Ambivalenz zwischen puritanischer Ausgrenzung der Prostitution und relativ geringen Verurteilungsquoten. Vgl. *Henderson*, Disorderly, S. 81–90, S. 111, S. 134–140, S. 165.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

der Lage waren. Insgesamt hätten die Maßnahmen lediglich bewirkt, dass die Ausgewiesenen ihre Geschäfte an einem anderen Ort weiterführten. Auch die Sittenrichter seien mit ihrem Kampf gegen die Prostitution gescheitert. Ihre Vorstellung, ergriffenen Freiern solle der Zugang zu Staatsämtern verwehrt werden, habe sich nicht durchsetzen lassen. Genauso sei der Versuch fehlgeschlagen, Prostituierte von der Armenversorgung auszuschließen. Die Regelung, Zunftmitglieder, die sich mit einer venerischen Krankheit angesteckt hatten, die kostenlose medizinische Versorgung zu verweigern, habe keine Wirkung gezeigt.[43] Van de Pol gelangt daher zum Schluss, dass aus der mäßigen Verfolgung der Prostitution des 17. Jahrhunderts im Laufe des 18. Jahrhunderts stillschweigende obrigkeitliche Duldung wurde. Prostitution sei nicht mehr als schwere Sünde, sondern als gesellschaftliches Problem erachtet worden, das mit fiskalischen Sanktionen zu lösen sei.[44] Dies wirft die Frage auf, ob und wann sich die frühneuzeitliche moralische Verurteilung der Prostitution von ihren religiösen Elementen loslöste und eine „Säkularisierung der Moral" beobachtet werden kann.

Eine „Säkularisierung der Moral" würde jedenfalls der Entwicklung im preußischen Strafrecht entsprechen. Hatte das preußische Landrecht wie bayerische und österreichische Gesetze im frühen 18. Jahrhundert die Verfolgung von Sittlichkeitsdelikten mit vergeltungstheologischen Argumenten begründet, verlor diese Argumentation in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts an Überzeugungskraft. Nunmehr beruhte die Strafbarkeit eines Sittendelikts in der Verletzung subjektiver Rechte. So hob das „Allgemeine Preußische Landrecht" von 1794 die Strafen für Prostitution auf. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts griff die Gesetzgebung allerdings wieder auf alte Sittlichkeitsvorstellungen zurück.[45] Die „Entmoralisierung" von Sexualdelikten auf religiöser Ebene wird man sich daher nicht als geradlinige Entwicklung vorstellen dürfen.

Die obrigkeitlichen Vorstellungen von der Kontrolle der Prostitution waren das eine, die Haltung der Bevölkerung zu Prostitution das andere. In Amsterdam kam es nur selten zu Anzeigen seitens der Bevölkerung. Sie hingen oftmals damit zusammen, dass Bordellwirtinnen mit ihren Einnahmen geprahlt und damit Konflikte provoziert hatten. Die Anzeigen scheinen also eher aus ökonomischem Neid denn aus moralischer Abgrenzung erfolgt zu sein. Dass unverheiratete Männer aus Geselligkeit in Vergnügungshäuser gingen, die diverse sexuelle Dienstleistungen boten, scheint keinen größeren Anstoß erregt zu haben. Solange sich die Nachbarn der entsprechenden Häuser, Wohnungen oder Straßenzüge nicht durch Lärm oder Zahlungsstreitigkeiten gestört fühlten, neigten sie dazu, nichts gesehen oder gehört zu

43 *Pol*, Amsterdam, S. 55.
44 *Pol*, Amsterdam, S. 117, S. 120 f., S. 125–127.
45 *Grote*, Recht und Moral, S. 120–122, S. 125.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

haben. Auf die Frage des Gerichts, warum er seine benachbarte Prostituierte, deren Freier eindeutige Laute von sich gaben, nicht angezeigt habe, rechtfertigte sich der Befragte, er habe von dem Treiben nichts wahrgenommen, da er Spinett spielend Psalmen gesungen habe. Wie es um seinen Glauben tatsächlich stand, wissen wir nicht. Was wir wissen, ist, dass er davon abgesehen hatte, sich in die Geschäfte seiner Nachbarin einzumischen.

Diese Haltung dürfte recht typisch gewesen sein. In Zürich war zwar 1560 das Frauenhaus geschlossen worden, doch wusste man, wo weiterhin Frauen zur Verfügung standen bzw. sich anboten, sodass die Freier offen jene einschlägigen Stadtviertel aufsuchten. Die Anwohner beteiligten sich nur dann an der Verfolgung der Prostituierten, wenn ihnen die grölenden Freier, die lauten Streitereien, die auffällige Aufmachung der „spazierenden", d. h. offensiv Kunden anwerbenden Frauen zu weit gingen.[46] Eine vergleichbare Haltung nahmen in London die Mitglieder der „Societies for the Reformation of Manners" ein, als sie es ablehnten, Sittendelikte zu melden, obwohl sie hierzu von den Sprechern der Reformbewegungen aufgefordert wurden.[47]

Welche Folgen die moralisch und sozial markierenden Ehrenstrafen für die verurteilten Frauen und Männer hatten, ist kaum bekannt. Frauen, die nach ihrer Entlassung aus dem Amsterdamer Spinnhaus erneut als Prostituierte festgenommen wurden, legitimierten sich damit, dass sie niemand als Dienstmägde habe anstellen wollen, sodass sie wieder hätten anschaffen müssen.[48] Frauen, die dauerhaft als Prostituierte gearbeitet und schließlich die harte Spinnhausstrafe verbüßt hatten, werden demnach langfristig stigmatisiert gewesen sein. Angesichts des Wegschauens bzw. Weghörens der Nachbarschaft und des großen Markts, von dem die Quellen zeugen, muss Prostitution in Amsterdam jedoch faktisch sozial geduldet worden sein. Dies unterstreichen einige Indizien aus anderen Städten: In Dijon sah das Gesetz vor, dass Verbrecherinnen, die in die Prostitution gegangen waren, zum Tode verurteilt werden sollten. Von 1571 bis 1700 griff dieses Gesetz allerdings ‚nur' viermal.[49] In London gaben im 18. Jahrhundert viele Prostituierte ihre Arbeit mit Erreichen des Heiratsalters auf und fanden dann trotz aller öffentlichen Verurteilung ihres Gewerbes häufig Ehemänner.[50] Nachbarn konnten sich sogar auf die Seite von Prostituierten schlagen, wenn – wie in London – das Vorgehen von Wachtmännern gegen sie als ungerechtfertigt empfunden wurde.[51] Angesichts dieser punktuellen Beobachtungen ist die Grundsatzfrage gestellt, wie ‚nachhaltig' moralische Verurteilung wirkte.

46 *Strika*, Prostitution, S. 56–60.
47 *Henderson*, Disorderly, S. 89.
48 *Pol*, Amsterdam, S. 56.
49 *Crawford*, European Sexualities, S. 175.
50 *Hitchcock*, English Sexualities, S. 96–98.
51 *Henderson*, Disorderly, S. 47.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Was mit den Freiern geschah, ist recht offen. Tuschelte man über sie, wurden sie sozial geächtet, wurden sie nicht weiter behelligt? In Amsterdam entschieden sich Ehefrauen häufig dafür, ihren im Bordell erfassten Ehemännern ein Gerichtsverfahren durch Bezahlung einer Geldstrafe zu ersparen.[52] Auch aus Zürich ist ein Fall bekannt, in dem eine Ehefrau im 18. Jahrhundert für ihren Ehemann gerichtlich eintrat, der mit seinem Bordellbesuch einen „Ehebruch" vollzogen hatte.[53] Wovor genau versuchten die Frauen sich selbst bzw. ihre Ehemänner zu schützen? Bei verheiraten Zürcher Freiern aus der Oberschicht, die wegen „Ehebruch" mit einer Prostituierten verurteilt worden waren, sorgte das Gericht dafür, dass die Namen der erfassten Herrschaften nicht publik wurden.[54] Demnach müssen die Verurteilungen als rufschädigend eingeschätzt worden sein. Aber wie stark wirkte sich der Ehrverlust aus? In Zürich wissen wir nur von Einzelfällen aus dem 18. Jahrhundert, dass Frauen die Verlobung auflösten, nachdem sie erfahren hatten, dass ihre Verlobten mit einer Prostituierten verkehrt hatten.[55] Wie viele Verlobte werden diese Konsequenz gezogen haben? In London wurden die Freier im 18. und 19. Jahrhundert meist gegen das Versprechen, nicht wieder eine Prostituierte aufzusuchen, freigelassen.[56] Ob sie sich an ihr Versprechen hielten? Diese Fragen lassen sich angesichts der Quellen kaum beantworten, was ein grundsätzliches Problem bei der Frage der Moralisierung von Sexualdelikten unterstreicht: Zum einen sind wir historisch vielfach auf Gerichtsakten angewiesen, da Verhaltensabweichungen von der rechtlichen und sozialen Norm aufgrund der Konflikte, die sie provozierten, am ehesten aktenkundig geworden sind. Zum anderen dokumentieren Gerichtsakten immer nur das, was Behörden für relevant erachteten.

Um zu weiteren Einschätzungen der Haltung gegenüber der Prostitution zu gelangen, muss man indirekte Quellenwege gehen, die noch lange nicht erschlossen sind. In holländischen Selbstzeugnissen sind Notizen von Frauen und Männern zu finden, in denen bei aller formalen Abscheu vor Prostituierten der Besuch von Spielhäusern und Bordellen als gesellschaftliches Amüsement festgehalten wird.[57] Selbstzeugnisse wie die eines Samuel Pepys oder James Boswell sprechen dafür, dass Männern mittlerer und höherer Gesellschaftsschichten im London des 17. und 18. Jahrhunderts der Gang zu einer Prostituierten relativ einfach fiel.[58] Das Angebot war groß genug; die Frauen

52 *Pol*, Amsterdam, S. 141.

53 *Strika*, Prostitution, S. 38.

54 *Strika*, Prostitution, S. 35 f.

55 *Strika*, Prostitution, S. 75, Anm. 386, S. 78.

56 *Henderson*, Disorderly, S. 32.

57 *Pol*, Amsterdam, S. 93–103.

58 *Benabou*, La prostitution, S. 473–475; *Dabhoiwala*, Pattern, S. 89 f.; *Cruickshank*, Secret, S. 209, S. 442 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

verteilten sich über die gesamte Stadt.[59] Wie in Rom und im ländlichen frühneuzeitlichen England war hier wohl entscheidend, mit welcher Sorte von „Hure" man sich einließ.[60] Wer die Dienste einer gewöhnlichen ‚Straßendirne' in Anspruch nahm, konnte mit Verachtung rechnen. Wer etwas auf sich hielt, wählte bessere „Huren", die in einschlägigen Häusern arbeiteten, oder hielt sich eine Mätresse. Von dieser Hierarchie zeugen in verschiedenen europäischen Sprachen verschiedene Komposita mit „Hure", die fein abgestuften Beleidigungsvarianten entsprachen.[61] Innerhalb bestimmter Männerkreise war Prostitution nicht Gegenstand moralischer Bewertung, sondern (für die Freier und Kurtisanen) Plattform prestigeträchtiger Selbstdarstellung.

Unsystematische Beispiele stützen diese Einschätzung für Männer aus anderen sozialen Schichten. Der Handwerker Jean-Louis Ménétra aus dem Paris des 18. Jahrhunderts prahlt geradezu mit seinen einschlägigen Erfahrungen.[62] Aus dem Zürich des 16. Jahrhunderts ist ein Fall überliefert, in dem Gesellen anlässlich eines Feiertags gemeinsam in ein Bordell gegangen waren.[63] Es sieht so aus, dass der Bordellbesuch zum guten Ton unter Gesellen gehört haben muss. Als sie sich vor Gericht verantworten mussten, spielte ihr Bordellbesuch keine Rolle. Zur Verhandlung standen vielmehr gotteslästerliche Äußerungen, die im Bordell anlässlich eines Streits gefallen waren. So manche Indizien weisen darauf hin, dass in Zürich – und wohl nicht nur dort – Männer gerne ihre Erfahrungen mit Prostituierten zum Besten gaben.[64] Man könnte hier von einer männerspezifischen Imponiermoral sprechen.

Weitere indirekte Indizien sprechen dafür, dass Prostitution faktisch geduldet und nicht als spezifische religiöse Devianz eingeschätzt wurde. Wenn Ehefrauen ihre Scheidungsklagen mit der Amoralität ihrer Männer begründeten, dann bezogen sie sich auf das Verprassen und Versaufen der Mitgift oder des gemeinsamen Einkommens, das Vernachlässigen ihrer Pflichten als Hausväter oder auf Ehebruch, nicht aber auf die Indienstnahme einer Prostituierten.[65] Obwohl Prostitution in Zürich als „Ehebruch" galt, ist das Ar-

59 *Dabhoiwala*, Pattern, S. 145.

60 Zu Rom *Storey*, Carnal Commerce, S. 242; zu England vgl. *Quaife*, Wanton Wenches, S. 146–152.

61 *Capp*, Gossip, S. 190–192; *Farr*, Hands, S. 188 f.; *Pol*, Amsterdam, S. 60. Zur Klassifizierung der Pariser Huren des 18. Jahrhunderts bei den „Journalisten" Sébastien Mercier und Restif de la Bretonne vgl. *Lewis*, Classifying, S. 20–28. Zum verächtlichen Sprachgebrauch der Pariser Polizei vgl. *Norberg*, Words, S. 41.

62 *Benabou*, La prostitution, S. 470 f.; *Roche*, Jacques-Louis Ménétra.

63 Staatsarchiv Zürich B.VI.243, fol. 3r, Aussage Cunrat Lydiner, Dienstag nach St. Peter 15XX.

64 *Stirka*, Prostitution, S. 54.

65 Vgl. etwa für das holsteinische Ehegericht der Propstei Münsterdorf 1650–1770: *Lutz*, Ehepaare, S. 204–339.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

gument, der Ehemann habe durch den Umgang mit einer Prostituierten die Ehe gebrochen, womit eine Scheidung gerechtfertigt sei,[66] eine absolute Ausnahme. Offenbar war dieses Argument gerichtlich nicht erfolgversprechend und wurde deswegen nur höchst selten vorgetragen. Der Vorwurf der Prostitution ließ sich vor Gericht offenbar nicht instrumentalisieren, ganz gleich, wie Geschlechtsverkehr gegen Geld moralisch beurteilt wurde.

Diese Beobachtung macht auf einen weiteren Umstand aufmerksam. In Zürich wurde 1529 ein Bordellwirt verwarnt, weil er entgegen gesetzlicher Regelungen darauf verzichtet hatte, verheiratete Freier zu melden. Als er daraufhin sieben Ehemänner meldete, wurden diese vom Rat ermahnt. Wer eine *fromme liebe frowen* habe, solle sie nachts nicht allein lassen, um in das Frauenhaus zu gehen. In einer Stadt wie Zürich, in der *das gotwort so trulich und ernstlich geprediget wurd*, sei es sehr *ergerlich*, wenn *alte mannen* in das Frauenhaus gingen.[67] Dementsprechend befragte das Gericht im 18. Jahrhundert die erfassten Prostituierten darauf hin, ob ihre Freier verheiratet waren, und verhängte gegen diese konsequent Geld- sowie kirchliche Ehrenstrafen.[68] Unverheiratete Männer galten also weder rechtlich als delinquent, noch als moralisch deviant. Ehemänner hingegen wurden zu Straffälligen, wenn sie sich sexuelle Dienstleistungen erkauften, ohne dass ihnen dies im Fall einer Scheidungsklage häufig zum Verhängnis geworden wäre. Nicht käuflicher Sex an sich war für die Freier unmoralisch, sondern Sex außerhalb einer geschlossenen Ehe. Nicht die sexuelle Handlung selbst war Gegenstand der Moralisierung, sondern die Institution der Ehe.

Die Frage, ob der Umgang mit Prostituierten als religiös deviant erachtet wurde, lässt sich – wiederum am Beispiel eines Zürcher Einzelfalls allerdings aus dem 19. Jahrhundert – auch noch aus einer umgekehrten Perspektive betrachten. Als Conrad Schwarz 1807 angeklagt wurde, einem jungen Mädchen, das Opfer einer „Notzucht" geworden war, nicht beigestanden zu sein, obwohl das Mädchen um Hilfe gebeten hatte, rechtfertigte er sich mit dem folgenden Argument: Er habe das Opfer für eine „Dirne" gehalten und es daher nicht für nötig erachtet, sich um sie zu kümmern.[69] Gegenüber „ehrlosen" Frauen, so die Logik der Argumentation, stellte gewaltsam erzwungener Geschlechtsverkehr keine Sünde dar. Wer für sexuelle Dienstleistungen zahlte, so lässt sich die Argumentation weiter ausspinnen, hatte ein Anrecht auf diese. Sich in ein korrektes Geschäft einzumischen, dies wäre ein deviantes Verhalten gewesen.

Die Spekulation über die Geschäftsvorstellung des wegen unterlassener Hilfeleistung angeklagten Zürchers kann durchaus eine gewisse Wahrschein-

66 *Strika*, Prostitution, S. 75, Anm. 386.
67 Paraphrasiert nach *Köhler*, Zürcher Ehegericht, S. 146 f.
68 *Strika*, Prostitution, S. 39–46, S. 61.
69 Staatsarchiv Zürich YY.10.2, S. 61, 11. 2. 1807.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

lichkeit beanspruchen, wenn man die Situation in Schwäbisch Hall um 1820 betrachtet, wie sie Sabine Kienitz darstellt. Dort gelang es rund 50 Frauen, Männer, die nach Vorstellung der Prostituierten nicht oder nicht genügend für die erhaltenen Dienstleistungen gezahlt hatten, zu erpressen. Als tatsächlich oder vorgetäuscht Geschwängerte drohten sie den Männern, sie der Öffentlichkeit preiszugeben, wenn sie nicht nachträglich ihre Schulden begleichen und für Unterhalt sorgen sollten. Dass diese Erpressungen jahrelang währten, spricht für zweierlei: Offenbar war zum einen für die Bürger Schwäbisch Halls der Geschlechtsverkehr mit einer „Hure" keine sozial unbedenkliche oder gar gefällige Angelegenheit. Dies machte sie erpressbar. Zum anderen, so streicht Sabine Kienitz heraus, hatten die betroffenen Frauen eine klare Vorstellung von einem gerechten Lohn. Dass die Frauen auf diese Weise gegen ihre Freier vorgingen und teilweise sich dafür untereinander organisierten und gegenseitig unterstützten, weise darauf hin, dass die Frauen (Gelegenheits-)Prostitution aus Armut im Rahmen der Subsistenzwirtschaft für ein legitimes Mittel zur Sicherung des Existenzminimums hielten. Sie hätten eine eindeutige Vorstellung von einer moralischen Ökonomie eines Tauschhandels von Körper gegen Geld oder Naturalien gehabt. Capp, Storey und Strika gelangen für das frühneuzeitliche England bzw. das frühneuzeitliche Rom und Zürich zu ähnlichen Ergebnissen, wenn sie darauf hinweisen, dass die Frauen den Verkauf ihres Körpers für legitim gehalten und selbst nicht als amoralisch verstanden hätten.[70] In dieser Perspektive kehrt sich die Frage nach religiöser Devianz um. Die Frauen argumentierten mit der Rechtmäßigkeit, über ihren Körper zu verfügen, und mit dem Anspruch, einen angemessenen Lohn für ihre Dienstleistungen erwarten zu dürfen. Die Männer waren moralisch in die Ecke gedrängt: einerseits als religiös deviante und damit erpressbare Freier, anderseits als Männer, die mit einem „ungerechten" Lohn davonzukommen versucht hatten. Freilich war die Moral, auf die Bezug genommen wurde, jeweils eine unterschiedliche.

Die Unterschiedlichkeit moralischer Maßstäbe lässt ein Skandal erahnen, der sich 1596 in Cambridgeshire ereignet haben soll.[71] Dort hatte sich ein Mann von einer Frau für sexuelle Dienstleistungen bezahlen lassen. Den Gerüchten zufolge war dies schlimmer als „Hurerei". Diese Gerüchte werden gewirkt haben. Schließlich gab der Betroffene seiner einstmaligen Kundin Geld, um sich ihrer zu entledigen. Männliche Prostitution scheint, soweit ein solcher Einzelfall Rückschlüsse erlaubt, einhellig abgelehnt worden zu sein und als besonders verwerflich gegolten zu haben.

Die aufgeführten Beispiele können nicht mehr als disparate Eindrücke sein, doch verdeutlichen sie Grundsätze, die für die Frage, inwiefern Sexual-

70 *Capp*, Gossip, S. 67; *Storey*, Carnal Commerce, S. 121–125; *Strika*, Prostitution, S. 75–81.

71 *Capp*, Gossip, S. 191.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

delikte als religiös deviant betrachtet wurden, verallgemeinerbar sein dürften: Auch hier zeigt sich, dass zwischen unterschiedlichen diskursiven Moralisierungen, der Verletzung rechtlicher Normen und faktischer Duldung bzw. gar sozialer Anerkennung bestimmter Verhaltensformen zu trennen ist. Offenbar müssen Täter und Opfer in sich differenziert werden. Im Fall der Prostitution entschied der Zivilstand des Mannes, was ihm gerichtlich bzw. sozial (nicht) vorgeworfen wurde. Selbstbewusste Frauen, wie sie Kienitz vorstellt, nahmen für sich in Anspruch, nicht deviant zu sein. Gerade dieser Perspektivenwechsel verdeutlicht, wie wenig ein Verhalten als solches Träger eines gesellschaftlichen Etiketts ist, sondern wie genau untersucht werden muss, wer wem nach welchen Kriterien ein Etikett anhängt.

IV. „Notzucht"

„Notzucht" war im gesamten frühneuzeitlichen Europa als schweres, zumeist mit der Todesstrafe belegtes Delikt kriminalisiert.[72] Im Unterschied zum heutigen Verständnis der westlichen Welt stellte bei „Notzucht" jedoch nicht die körperliche und psychische Integrität sowie das Selbstbestimmungsrecht des Opfers das Rechtsgut dar. Vielmehr kam „Notzucht" mit dem „Raub" der Jungfräulichkeit bzw. der „Beleidigung" der Ehre der gut beleumdeten Frau (und ihrer Familie) einem Vermögensdelikt gleich.[73] Kennzeichnenderweise ist etwa in den Zürcher Gerichtsakten allein von Verletzungen an den Geschlechtsorganen die Rede. Andere körperliche oder psychische Einwirkungen werden als rechtlich irrelevant nicht eigens spezifiziert, was im auffälligen Gegensatz zu Fällen von Körperverletzung steht, in denen die physischen Folgen der Konflikte detailliert aufgelistet werden. „Notzucht" minderte das Ehrkapital der Betroffenen und war nicht eine Frage der Unantastbarkeit der Menschenwürde. Deswegen lässt sich „Notzucht" nicht mit „Vergewaltigung" übersetzen.

Im frühneuzeitlichen Zürich wurde *Nothzwang* in der Ehegesetzgebung von 1598 geregelt: *So jemand einer unverleümdeten ehefrauen, wittib oder jungfrauen mit gwalt oder wider ihren willen, ihre jungfräuliche oder freüliche ehr neme*, solle der Täter mit dem Tode bestraft werden. Bei Mädchen unter zwölf Jahren lag „Mißbrauch" vor, wenn das Opfer *von den hebammen verletzt befunden* [wurde …], *wann aber keine geschwulst verhanden und der bericht der weiberen zweiffelhafftig*, solle auf die Todesstrafe verzichtet wer-

72 *Eder*, Begierde, S. 56 f., S. 69 f., S. 84 f.

73 Vielsagend hierzu die Akten des Old Bailey, die formelhaft von „rape upon the body of …" sprechen, z. B. URL: http://www.londonlives.org/browse.jsp?div=t16850826-26&terms=rape#highlight (zuletzt abgerufen am 21. 1. 2014). Dass Ehemänner durch Mord Rache an den ‚Notzüchtigern' ihrer Ehefrauen geübt hätten, um den Ehrenraub zu vergelten, ist nur in Einzelfällen zu belegen. Vgl. hierzu *Nassiet*, Vengeance, S. 119.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

den.[74] Wann aber war die „Ehre genommen", musste es zum Koitus mit intravaginaler Ejakulation gekommen sein? Woran ließ sich ermessen, ob die Tat *mit gwalt oder wider ihren willen* vollzogen worden war? Was sollte mit Mädchen (und Jungen) geschehen, die sich über sexuelle Übergriffe beklagten, die aber keine *geschwulst* aufwiesen? Solche Fragen ließ das Gesetz offen. Rechtsgewohnheiten scheinen für die Beantwortung solcher Fragen als genügend erachtet worden zu sein. Genauere Bestimmungen führte erst die Kodifizierung des Strafrechts 1835 aus. Vorerst bestand der Konsens darin, dass das Opfer wie in anderen Gegenden Europas, das Gericht von seinem guten Leumund, seiner heftigen Gegenwehr und von eindeutigen Verletzungen an den Geschlechtsteilen überzeugen musste, um erfolgreich auf „Notzucht" klagen zu können. In dieser Logik konnten Kinder nur „mißbraucht", Prostituierte mangels weiblicher Ehre nicht „genotzüchtigt" werden.[75]

Die Gerichtspraxis zeigt, dass in Zürich die Unterscheidung zwischen „Notzucht" und „Mißbrauch" nicht kategorisch war. Typischerweise sind die benutzen Begrifflichkeiten mehrdeutig. „Notzucht" wurde z. B. auch als „Unzucht", „Hurerei", „Ehebruch", „schandliche tat", „Leichtfertigkeit" oder „Blutschande" bezeichnet, was dem Sprachgebrauch anderer Gerichte im deutschsprachigen Raum ähnelt.[76] Grundlegend war also aus gerichtlicher Sicht nicht die moralische Ausdifferenzierung der einzelnen Sexualdelikte, sondern wie bei „Unzucht" die dichotomische Abgrenzung zwischen „züchtiger" und „unzüchtiger" Sexualität.

Wie insgesamt in Europa muss die Dunkelziffer für gewaltsam vollzogene Sexualdelikte als sehr hoch eingeschätzt werden. Die Opfer dürften aus mehreren Gründen es vorgezogen haben zu schweigen oder außergerichtliche Lösungen zu suchen. Mit ihrer „Schändung" verloren die Opfer an Heiratswert, sodass sie ein Interesse daran haben mussten, den Übergriff nicht bekannt werden zu lassen. Außerdem erschwerte die rechtliche Situation für die Opfer den Nachweis der Tat. Eine Klage beinhaltete das Risiko, von dem Angeklagten oder dem Gericht einer Mitschuld bezichtigt zu werden und damit selbst als sündig gebrandmarkt zu werden.

Wie die Umwelt auf die Verurteilten und die Opfer nach einem gerichtlichen Verfahren reagierte, ist aus Gerichtsakten kaum zu erschließen. Was die Zürcher Quellen – allerdings für die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts und nur schemenhaft – erkennen lassen, ist, dass die Verurteilten moralische Abscheu auslösten. Dies wird in zwei Fällen besonders deutlich: So distanzierte sich der Verteidiger Heinrich Müllers, der angeklagt war, seine Enkelin „genotzüchtig" und „mißbraucht" zu haben, 1847 von seinem Mandaten

74 Zit. nach *Grünenfelder*, Ehegericht, S. 221.

75 Zu den Details der Zürcher Fälle vgl. *Loetz*, Gewalt.

76 Zur Problematik der mehrdeutigen Quellenbegriffe „Inzest" und „Notzucht" in Preußen vgl. *Jarzebowski*, Inzest, S. 192.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

und merkte in seinem Plädoyer an, die Verteidigung fiele ihm besonders schwer, da *auch mein eigenes Gefühl sich empört*.[77] Auch die Forderung eines Vaters von 1845, die Verurteilung eines Täters auf dessen Kosten in der Zeitung bekannt zu geben,[78] setzte voraus, dass die Öffentlichkeit den Verurteilten abermals verurteilen würde.

Die Ausgrenzung traf nicht nur die Täter, sondern konnte die Opfer ebenfalls einschließen, wie ein Beispiel aus dem Zürcher Ehegerichtsprotokollen von 1780 veranschaulicht:[79] Eines Abends drangen der verheiratete Johann Schärer und der ledige Jacob Trinkler über eine Leiter in die Kammer der Elsbeth Schärer ein. Während Schärer sie festhielt und ihr den Mund zuhielt, „notzüchtigte" Trinkler sie. Das Ehegericht verhängte gegen Trinkler eine mäßige Geldstrafe von 40 Pfund für „Hurerei". Trinkler und Schärer hatten jeweils 15 Pfund Entschädigung für Elsbeth *an Prostitution und Kösten* zu zahlen, erhielten zwei Tage Gefängnis und eine Körperstrafe. Außerdem wurden sie für das nächste Weihnachtsfest vom Abendmahl ausgeschlossen und sollten zu Ostern nur unter der Bedingung, dem Pfarrer gegenüber erneut ihre Reue zu bekunden, wieder zum Abendmahl zugelassen werden. Da Elsbeth nicht um Hilfe geschrien, d. h. sich nicht genügend gewehrt hatte, verbannte sie das Gericht aus ihrem Wohnort.[80] Das Gericht verurteilte also beide Männer als Sünder und behandelte Elsbeth wegen des Vollzugs des außerehelichen Geschlechtsverkehrs als eine *prostituierte*, eine sündig gewordene Frau. Ob die Bevölkerung solche moralischen Verurteilungen teilte, lässt sich nicht nachprüfen. Proteste gegen solche Urteile sind zumindest nicht aktenkundig geworden.

Indizien aus dem 19. Jahrhundert lassen jedoch erahnen, dass Opfer durchaus von der Bevölkerung ausgegrenzt werden konnten, wenn sie vielleicht auch nicht unbedingt als religiös deviant erachtet wurden. In Zürich forderte 1844 ein Vater vor Gericht eine hohe Entschädigung für seine Tochter und begründete dies damit, sie werde seit dem sexuellen Übergriff verspottet.[81] Welche Rolle spielten hier religiöse, welche soziale Momente? Dass die Frage unbeantwortet bleiben muss, verdeutlicht, wie schwer es sein kann, den religiösen Charakter der Devianz eindeutig zu bestimmen.

Mit dem Problem der Sünde war für das Zürcher Gericht die Frage der Schuld gestellt. Wie in vielen anderen Orten Europas klärte das Gericht ab, ob das Opfer nicht sexuell provoziert habe, d. h. eine Mitschuld trage. Das Motiv der verführerischen Eva schwang also in den Befragungen des Opfers mit, wenn ich es auch nirgends explizit gefunden habe und keinen Nachweis

77 Staatsarchiv Zürich YY.25.33, S. 691, 25. 9. 1847.
78 Staatsarchiv Zürich YY.25.28, S. 545–549, 10. 6. 1845.
79 Staatsarchiv ZH YY.1.271.
80 *Kupfer*, Ehe- und Sexualverhalten, S. 239.
81 Staatsarchiv Zürich YY.25.25, S. 1198, 30. 5. 1844.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

für die Strafpraxis aus der Literatur kenne.[82] Auffällig ist aber, dass in Zürich die Angeklagten nur sehr selten zu argumentieren versuchten, dass sie von den Frauen bzw. Kindern verführt worden seien. Der christliche Topos von der Frau als „Hure" unterblieb in der Argumentation der Angeklagten nahezu, wen ihn auch das Gericht in seiner Überprüfung der Glaubwürdigkeit der Opfer implizit transportierte. Hier muss offenbar zwischen theologischen Traditionen und gesellschaftlichen Klischeevorstellungen einerseits und realitätsbezogenen Einschätzungen der gerichtlichen Argumentationsmöglichkeiten andererseits differenziert werden, jemanden als religiös deviant etikettieren zu können.

Die Frage, inwiefern „Notzucht" als religiöse Devianz gesellschaftlich sanktioniert wurde, wird sich für die Frühe Neuzeit auf der Grundlage von Gerichtsakten wohl kaum klären lassen. Wir können nur beurteilen, wie „Notzucht" vor Gericht dargestellt und hingestellt wurde. Für Zürich – und soweit ich sehe, auch für andere Untersuchungsgebiete – ist kennzeichnend, dass die Täter zumeist vor die weltlichen Gerichte gerieten, die keine Kirchenstrafen wie die förmliche Ermahnung durch das Sittengericht oder die öffentliche Abkanzelung anordneten. „Notzuchts"-fälle sollten wohl (zum Schutz der Opfer?) nicht öffentlich werden. Dennoch zielten die Urteile eindeutig auf die Ausgrenzung der Täter: Sie hatten harte Freiheitsstrafen zu verbüßen. Außerdem verloren sie für mehrere Jahre oder lebenslänglich das Aktivbürgerrecht und durften für lange Zeit nicht an Festgesellschaften teilnehmen oder in das Wirtshaus gehen. In Hinblick auf die Opfer hatten die Urteile deren Versorgung im Blick. Sie, die durch den Übergriff an Heiratswert verloren hatten oder gar geschwängert worden waren, sollten wie im Italien der Renaissance[83] materiell durch Entschädigungszahlungen möglichst aufgefangen werden. Von Aussöhnung zwischen Tätern und Opfern oder von Sühne wurde hierbei nicht gesprochen. Für das Gericht stand nicht die religiöse Devianz der Täter im Vordergrund, sondern die materielle Entschädigung der Opfer und die soziale Ausgrenzung der Verurteilten.

Charakteristisch für das Zürcher Prozessgeschehen vor dem Ratsgericht ist, dass im Gegensatz zu anderen Delikten bzw. zum Ehegericht die typischen formelhaften Reuebekundungen fehlen, man bedaure das Vergehen aus tiefstem Herzen und bitte die Obrigkeit um ein mildes Urteil aus Gnade.[84] Da in Zürich keine Todesstrafe für „Notzucht" verhängt worden ist, boten sich

---

82 Für Augsburg sieht Lyndal Roper in den Befragungen des Gerichts, die nach der Reformation „eine explizit religiöse Dimension" erhalten hätten, Ähnlichkeiten mit der Beichtpraxis (*Roper*, Haus, S. 107). In den Zürcher Akten des Ratsgerichts kann ich allerdings keine neuartige „religiöse Dimension" erkennen.

83 Vgl. *Cohen*, Virgins.

84 Typisch wären hierfür etwa die *hertzinnigliche Betrubnuß* oder das *herzliche reuwen*, mit denen Jonas Fries bzw. Conradt Reuthlinger gestanden, mit einer Prostituierten *Hurerey* getrieben zu haben. Vgl. *Strika*, Prostitution, S. 32, Anm. 159, S. 32, Anm. 160.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

im Gegensatz zu London auch keine Gelegenheiten zu „last Dying Speeches", in denen sich der Verurteilte als reuiger Sünder zu präsentieren hatte.[85] Um die religiöse Ordnung wiederherzustellen, sah das Zürcher Ehegesetz vielmehr vor, dass eine „Notzucht" mit Eheschließung von Opfer und Täter aufgehoben werden sollte. Im Unterschied zum calvinistischen Schottland[86] wählten das Zürcher Gericht und die Opfer diese Lösung aber nur außerordentlich selten. Religiöse Momente waren vor Gericht also im Spiel. Welche Rolle sie jedoch genau spielten, was sie eventuell mit Vorstellungen von Devianz zu tun hatten, ist ungeklärt. Dies lässt sich verallgemeinern: Gerade bei (Sexual-)Delikten stellt die Frage nach religiösen Argumentationsfiguren ein Forschungsdefizit dar. Hier würde der Vergleich zwischen verschiedenen Delikten vermutlich die Möglichkeit eröffnen, genauer zu bestimmen, welche Verhaltensformen in welcher Weise moralisch bewertet wurden.

Weiterhin stellt sich das Problem der Scham bzw. Beschämung der Opfer. Was es für sie bedeutet haben muss, vor Gericht detaillierte Aussagen zum Geschehen zu machen, können wir aufgrund der Gerichtsakten nicht ermessen. Die Erwachsenen und die Kinder, die den Schritt zum Gericht wagten, verstummten in Zürich jedenfalls nicht und hielten den gerichtlichen Nachfragen stand. Wie ihre Londoner Leidensgenossen[87] gaben die Zürcher Kinder an, lange die Übergriffe verschwiegen zu haben, weil sie Angst gehabt hätten, von ihren Eltern bestraft zu werden, da sie mit der sexuellen Handlung selbst gesündigt hätten. Von Eltern ist bekannt, dass einige trotz eindeutiger Informationen und Klagen ihrer Kinder darauf verzichteten, Amtspersonen wie Lehrer oder Pfarrer anzuzeigen. Vermutlich spielte hierbei das Autoritätsgefälle zwischen Amtsperson und Dorfbewohner eine große Rolle, doch möglicherweise schämten sich die Betroffenen auch für die „Schändung" ihrer Kinder. Die Übergriffe müssen soziale Folgen für die Opfer gehabt haben. Dies könnte erklären, warum in Württemberg das Gericht in einem Fall für die Urteilsverkündung anordnete, dass die Namen des minderjährigen Opfers und seiner Eltern nicht genannt werden sollten.[88] Die Drucklegung der Gerichtsprotokolle des Old Bailey aber erwies sich als Verkaufsschlager: „The Session papers and the Ordinary's Account combined sex and crime in a new way, and under the guise of the moral purpose of reporting legal proceedings provided what seems to have been an inexhaustible demand for their product."[89] Die religiöse Besetzung von Sexualdelikten

85 Für ein typisches Londoner Beispiel vgl. der Fall des Thomas Benson unter URL: http://www.londonlives.org/browse.jsp?div=OA168410178410170002 (zuletzt abgerufen am 23. 01. 2014).

86 *Todd*, Culture, S. 296 f.

87 Vgl. beispielsweise URL: http://www.oldbaileyonline.org/browse.jsp?id=t16780703-3-0ff10&div=t16780703-3#highlight (zuletzt abgerufen am 13. 3. 2012).

88 *Schnabel-Schüle*, Überwachen, S. 292.

89 *Hitchcock*, English Sexualities, S. 15.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

hatte demnach ambivalente Auswirkungen: Zwar galten die Täter als verabscheuungswürdig, doch die Opfer betrachteten sich zum Teil selbst als schuldig oder stellten sich wie im Breisgauischen Freiburg als reuige Sünderinnen dar[90] und mussten vor Verspottung geschützt werden, wenn sie nicht dem voyeuristischen Hunger des lesenden Publikums ausgeliefert wurden. Konzeptionell gesprochen kann man daher fragen, inwiefern die Etikettierung von Verhaltensweisen als religiöse Devianz ein Sprechen über die fraglichen Verhaltensformen verhindert, behindert, fördert, determiniert oder gar erzwingt.

V. „Onanie"

Masturbation, die Sünde Onans (Genesis 38, 8–10), war eine große Sorge des 18. Jahrhunderts. Theologisch war „Onanie" in der Frühen Neuzeit als Inbegriff nicht generativer Sexualität scharf verurteilt worden. Pädagogische und medizinische Schriften des 18. Jahrhunderts sahen in ihr außerdem eine Gefährdung der heranwachsenden, insbesondere männlichen Bevölkerung. Diese Gefährdung wurde als eine gesundheitliche und bürgerliche konzipiert, strafrechtliche Verfolgungen sind mir nicht bekannt. Angesehene Bürger konnten daher mit ihren Ärzten über die Problematik offen korrespondieren und medizinischen Rat erbitten.[91]

Tagebuchautoren, die notierten, dass und zu welchen Gegebenheiten sie masturbiert hatten, lassen sich schon vor dem 18. Jahrhundert nachweisen. Der schottische Lebemann William Drummond benutzte in seinem Tagebuch von 1657 bis 1659 um die 35 Mal das Codewort „fatal", um den Akt zu bezeichnen. Mit Gewissensbissen scheinen diese Eintragungen für Drummond jedoch nicht verbunden gewesen zu sein.[92] Wie wir aufgrund sehr disparater Hinweise wissen, konnten sexuelle Verfehlungen das Gewissen gläubiger Christen viel mehr belasten. Von Schuldgefühlen getrieben, entschieden sich einige unter ihnen, sich selbst wegen verschiedener sexueller Vergehen anzuzeigen.[93] Im Fall der „Onanie" sprechen einige Indizien dafür, dass manche sie als schwere Verfehlung erlebten. Das Tagebuch des siebzehnjährigen Baslers Johann Rudolf Huber von 1783/84 ist immer wieder

90 *Zürn*, Wollust, S. 115.

91 Vgl. *Stolberg*, Vice. Für eine Diskussion des hinter der medizinischen Terminologie verborgenen, unterschiedlichen religiösen Charakters der zwei zentralen Kampfschriften gegen die „Onanie" (*Onania of the Heinous Sin of Self-Pollution* anonym 1719 und Auguste Tissots *Onanisme* 1760 erschienen) vgl. *Singy*, Friction.

92 Vgl. hierzu *Stevenson*, Recording.

93 So zeigte sich in Zürich 1541 zwei Jahre nach dem Vorfall Hans Grafenegger wegen des Vollzugs einer „Notzucht" an (Staatsarchiv Zürich A.27.14, Kundschaft Grafenegger, X.X.1541). Zu Selbstanzeigen wegen sexueller Delikte vor dem schottischen Sittengericht *Todd*, Culture, S. 171.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

mit Kreuzen oder anderen graphischen Zeichen und mit Ausdrücken der Abscheu vor sich selbst durchsetzt, um den Akt zu markieren, ohne ihn auszusprechen.[94] Doch sorgte sich Huber um seinen Seelenfrieden oder um seine Gesundheit?

Im 18. Jahrhundert scheint „Onanie" die religiösen Gemüter der meisten Laien nicht weiter zum Handeln bewegt zu haben. Hierfür spricht, dass – soweit ich sehe – kein Fall belegt ist, in dem „Onanie" einem weltlichen oder kirchlichen Gericht angezeigt worden wäre. Auch als Beleidigung eignete sich der Vorwurf der „Onanie" offenbar nicht, wohingegen andere sexuell konnotierte Beschimpfungen durchaus gebräuchlich waren. Das ‚Laster' scheint nicht so sehr als religiöse Devianz denn als gesundheitliche Gefährdung Besorgnis erregt zu haben.

Der skizzenhafte empirische Ausblick auf „Onanie" verdeutlicht ergänzend zentrale Aspekte der Moralisierung von Sexualdelikten: Bestimmte Verhaltensweisen können als deviant gelten, deswegen werden sie noch lange nicht sanktioniert. Es gilt also nicht nur der Spruch, dass dort kein Richter ist, wo sich kein Kläger befindet. Es gilt auch der Grundsatz, dass Devianz nicht immer ein ‚öffentliches Ärgernis' sein muss. Weiterhin illustriert das Beispiel der „Onanie", wie religiös begründete Einschätzungen von Verhaltensformen ihren Charakter völlig ändern können. Im Falle der „Onanie" etwa kann man davon sprechen, dass „Onanie" gegen Ende der Frühen Neuzeit moralisch an Verwerflichkeit verlor und dafür als medizinisches Problem an Bedeutung gewann. Auch hier stellt sich die Frage der „Entmoralisierung" von Sexualdelikten.

VI. Sexualdelikte und religiöse Devianz: konzeptionelle Überlegungen

In einer Zeit, in der ausschließlich eheliche „Liebe" gottgefällig war, fielen alle übrigen sexuellen Handlungen in die Kategorie der „Unzucht". Dieses Pauschalurteil wird den vielen Differenzen in der Moralisierung von Sexualdelikten nicht gerecht. Deswegen gilt es abschließend, meine empirischen Beispiele zu konzeptionalisieren und Vorschläge für die systematische Erforschung der Moralisierung von Sexualdelikten zu machen.

In der Frühen Neuzeit waren religiöse und profane Momente dermaßen ineinander verschränkt, dass das Verhältnis religiöser und anderer Faktoren in der moralischen Verurteilung von Sexualdelikten derzeit kaum zu beurteilen ist. Um eine Einschätzung vornehmen zu können, müsste die Verbreitung religiöser Argumentationsfiguren in den potentiellen Quellen systema-

94 *Piller*, Männerkörper, S. 224–230.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

tisch erforscht werden. Man könnte z. B. untersuchen, ob bzw. mit welchen religiösen Argumenten die Parteien vor Gericht streiten, Gerichte ihre Urteile begründen, Bittstellerinnen und Bittsteller auf religiöse Motive zurückgreifen, die Autorinnen und Autoren von Egodokumenten sich selbst religiös kommentieren.

Wie am Beispiel der Prostitution und „Leichtfertigkeit" gezeigt, wurden beide sexuellen Verhaltensweisen europaweit kriminalisiert. Lagen aus Sicht der Obrigkeit Delikte vor, empfand die Bevölkerung unter bestimmten Bedingungen „Leichtfertigkeit" und Prostitution als informelle Brautwerbung bzw. Ausleben der Libido lediger Männer als legitim. Diese Diskrepanz zwischen moralischen Ordnungsdiskursen und praktizierten moralischen Wertvorstellungen ist nicht überraschend, stellt aber die Frage, welche Faktoren und Ambivalenzen darüber bestimmten, dass eine Person als deviant angesehen wurde. Diese Frage mit komparativem Blick auf andere Delikte zu beantworten, hieße die schlichte Gegenüberstellung von „Zucht" und „Unzucht" zu überwinden.

Im Zusammenhang mit Fragen der gerichtlichen oder sozialen Ausgrenzung von sexuell Delinquenten bzw. Devianten wurde deutlich, dass genau zu untersuchen ist, wer wen oder was aus welchen Gründen und mit welchem Ziel mit welchen moralischen Urteilen versehen konnte. Manche Päpste etwa störten sich nicht so sehr an der Sünde der Prostitution als an der Minderung des symbolischen Stellenwerts von Vierteln in der Nähe des Vatikans oder wichtiger kirchlicher Einrichtungen. Wenn Ehefrauen vor Gericht für ihre Ehemänner, die eine Prostituierte aufgesucht hatten, eintraten, hatten sie wohl nicht die Bestrafung der käuflichen Frauen, sondern die moralische Wertung der Institution Ehe vor Augen. Wenn „Notzuchts-"opfer grundsätzlich auf eine Mitschuld überprüft wurden, die Angeklagten sich aber nur selten des Klischees der Verführerin zur Selbstlegitimierung bedienten, wird man gesellschaftliche Vorurteile von konkreten Beurteilungen trennen müssen. Es ist daher wichtig, zwischen primärer und sekundärer Moralisierung von Sexualdelikten zu unterscheiden. Unter diesem Aspekt dürfte auch die Frage weiterführen, inwiefern Moralisierungen von Sexualdelikten instrumentalisiert werden konnten. Ehemänner, die mit ihren Bordellbesuchen und Kurtisanen prahlten, spielten mit der kirchlichen Verurteilung außerehelicher Beziehungen, um sich selbst in Szene zu setzen. Prostituierte, die ihren „gerechten" Lohn erpressten, machten sich die Tatsache zunutze, dass die Freier sich ihnen moralisch ausgeliefert fühlten.

Gerichtsakten zeigen an, wenn es zu Konflikten zwischen mindestens zwei Parteien kam. Insofern sind sie besonders geeignete Quellen, die darüber Auskunft geben, was der Stein des Anstoßes war. Im Fall der Prostitution z. B. war zu sehen, dass nicht das Gewerbe an sich die Bevölkerung grundsätzlich störte, sondern laut ausgetragene Streitigkeiten, Prahlereien und andere auffällige Verhaltensweisen. Solche Beobachtungen werfen die Frage

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

auf, worin das Ärgernis liegt, das die Abweichung von der gesellschaftlich anerkannten moralischen Norm bedingt. Hier bliebe eine Geschichte des ‚öffentlichen Ärgernisses' und seiner ‚Säkularisierung' zu erschließen.

Am Beispiel der Prostitution war außerdem zu sehen, dass Moralisierung nicht teleologisch zu konzipieren ist. Wie lange werden Sexualdelikte, wenn überhaupt, als religiöse Devianz erachtet? Der gelegentliche Seitenblick auf das 19. Jahrhundert lässt erahnen, dass viele Kontinuitäten ‚Vormoderne' und ‚Moderne' verbinden, sich aber auch im 18. Jahrhundert einiges zu wandeln scheint. Wie genau sehen die Phasen der Moralisierung von Sexualdelikten aus, wann und wie lösen sich die (geschlechtsspezifischen) Verurteilungen von ihrem religiösen Kontext?

In der bisherigen Anwendung des Konzepts religiöser Devianz auf Sexualdelikte habe ich den Eindruck, dass die Vorstellung vorherrscht, die moralische Verurteilung der Täter habe eindeutige Konsequenzen, ihre soziale Ausgrenzung, zur Folge gehabt. Dass etwa Mitglieder der „Societies for the Reformation of Manners" es ablehnten, sexuell schuldig Gewordene zu melden, spricht dagegen. Moralisierung ist nicht automatisch mit Verurteilung gleichzusetzen.

Genauso muss abgeklärt werden, auf welche Moral sich die Akteurinnen und Akteure berufen. Die Prostituierten, die einen gerechten Lohn von ihren Freiern einforderten, nutzen die offizielle moralische Verurteilung der Prostitution und orientierten sich aber dabei an der Moral der Subsistenzökonomie. Die Wohlbetuchten, die sich Kurtisanen hielten, demonstrierten, was sie für angemessen und notwendig hielten: die ostentative Selbstdarstellung. Angesichts der Unterschiedlichkeit der Vorstellungen von Moral, bleibt der Moralbegriff weiter zu reflektieren.

Welche kurz- oder auch langfristigen sozialen Folgen ein Sexualdelikt für die Betroffenen (Täter und Täterinnen sowie Opfer) hatte, wenn sie aufgrund ihres Sexualverhaltens als religiös deviant eingestuft wurden, ist mit Gerichtsquellen, die mit dem Urteil enden, wohl nicht zu verfolgen. Um diese bislang kaum gestellte Frage beantworten zu können, wird man daher auf andere Quellenbestände zugreifen müssen, die dokumentieren, was nach dem fraglichen Vorfall passierte.

Ein weiterer wichtiger Aspekt, der im Zusammenhang mit der moralischen Verurteilung von Formen der Sexualität bislang nicht systematisch untersucht worden ist, ist die Frage nach der Schuld der Betroffenen. Lassen sich bei ihnen Gewissensbisse nachweisen, bereuten sie ihre Taten? Welche Rolle spielte Scham? Wie beeinflusste die Selbst- und Fremdetikettierung bestimmter Sexualitätsformen als religiöse Devianz das Sprechen über sie?

Bislang können wir solche Fragen nicht oder nur sehr bedingt beantworten. Wenn auch obrigkeitliche Diskurse uns Historikerinnen und Historikern

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

das Leben zur ‚Qual' machen, weil sie nur immer von Moral sprechen, so können wir dennoch auf das Eingangszitat erwidern: „Liebe" kann historisch als religiöse Devianz sehr viel mehr sein als Sünde allein.

Unedierte Quellen

Bullinger, Heinrich: Der christlich Eestand. Von der heiligen Ee Harkummen, wenn, wo, wie unnd von wäm sy ufgesetzt unnd was sy sye …, Zürich 1579 (1. Aufl. 1540).

O. A., [Art.] Prostituirung, Prostitution, Prostitutio, in: Grosses vollständiges Universal=Lexicon aller Wissenschaften und Künste […], Bd. 29, hrsg. v. Johann Heinrich Zedler, Halle/Leipzig 1741, Sp. 947–948.

Staatsarchiv Zürich

Signaturen: ZH YY.1.271; A.27.14, Kundschaft Grafenegger; B.VI.243.; YY.10.2.; YY.25.25.; YY.25.28.; YY.25.33.

Literatur

Becker, Peter: Leben und Lieben in einem kalten Land. Sexualität im Spannungsfeld von Ökonomie und Demographie. Das Beispiel St. Lambrecht 1600–1850, Frankfurt a. M./New York 1990.

Benabou, Erica Marie: La prostitution et la police des mœurs au XVIIIe siècle, Paris 1987.

Bergkvist, Johanne: Making a Living by „Indecency". Life Stories of Prostitutes in Christiana Norway, in: Ellis/Lewis (Hrsg.): Prostitution and Eighteenth-Century Culture, S. 171–184.

Breit, Stefan: „Leichtfertigkeit" und ländliche Gesellschaft. Voreheliche Sexualität in der Frühen Neuzeit, Oldenburg 1991.

Burghartz, Susanna: Zeiten der Reinheit, Orte der Unzucht. Ehe und Sexualität in Basel während der Frühen Neuzeit, Paderborn 1999.

Capp, Bernard: When Gossips Meet. Women, Family, Neighbourhood in Early Modern England, Oxford 2003.

Cohen, Elizabeth S.: No Longer Virgins. Self-Presentation by Young Women in Late Renaissance Rome, in: Refiguring Woman. Perspectives on Gender and the Italian Renaissance, hrsg. v. Marilyn Migiel/Juliana Schiesari, Ithaca/London 1991, S. 169–191.

Crawford, Katherine: European Sexualities 1400–1800, Cambridge 2007.

Cruickshank, Dan: The Secret History of Georgian London. How the Wages of Sin Shaped the Capital, London 2009.

Dabhoiwala, Faramerz: The Pattern of Sexual Immorality in Seventeenth and Eighteenth-Century London, in: Londinopolis. Essays in the Cultural and Social History of Early Modern London, hrsg. v. Paul Griffiths/Mark S. R. Jenner, Manchester/New York 2000, S. 86–106.

Eder, Franz X.: Kultur der Begierde. Eine Geschichte der Sexualität, München 2002.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Ellis, Markman/*Lewis*, Ann (Hrsg.): Prostitution and Eighteenth-Century Culture. Sex, Commerce and Morality, London 2012.

– Introduction. Venal Bodies – Prostitutes and Eighteenth-Century Culture, in: ebenda, S. 1–16.

Farr, James A.: Hands of Honor. Artisans and Their World in Dijon, 1550–1650, Ithaca/London 1988.

Flandrin, Jean-Louis: Les amours paysannes. Amour et sexualité dans les campagnes de l'ancienne France (XVIe–XIXe siècle), Paris 1975.

Graham, Michael F.: Equality before the Kirk? Church Discipline and the Elite in Reformation-Era Scotland, in: ARG 84 (1993), S. 289–309.

Grote, Martin: Recht und Moral am Beispiel der Sittlichkeitsdelikte seit dem Mittelalter, in: „Aus liebe der gerechtigkeit und umb gemeines nutz willen". Historische Beiträge zur Strafverfolgung, hrsg. v. Günter Jerouschek/Hinrich Rüping, Tübingen 2000, S. 113–134.

Grünenfelder, Lukas: Das Zürcher Ehegericht. Eheschliessung, Ehescheidung und Ehetrennung nach der erneuerten Satzung von 1698, Zürich u. a. 2007.

Hacke, Daniela: Women, Sex and Marriage in Early Modern Venice, Aldershot/Burlington 2004.

Härter, Karl: Policey und Strafjustiz in Kurmainz. Gesetzgebung, Normdurchsetzung und Sozialkontrolle im frühneuzeitlichen Territorialstaat, 2. Teilbd., Frankfurt a. M. 2005.

Hébert, Geneviève: Les „femmes de mauvaise vie" dans la communauté (Montpellier, 1713–1742), in: Histoire Sociale 36 (2003), S. 497–517.

Hemmie, Dagmar M.H.: Ungeordnete Unzucht. Prostitution im Hanseraum (12.–16. Jahrhundert). Lübeck – Bergen – Helsingør, Köln u. a. 2007.

Henderson, Tony: Disorderly Women in Eighteenth-Century London. Prostitution and Control in the Metropolis 1730–1830, London/New York 1999.

Hitchcock, Tim: English Sexualities 1700–1800, Basingstoke 1997.

Jarzebowski, Claudia: Inzest. Verwandtschaft und Sexualität im 18. Jahrhundert, Köln 2006.

Kienitz, Sabine: Sexualität, Macht und Moral. Prostitution und Geschlechterbeziehungen Anfang des 19. Jahrhunderts in Württemberg, ein Beitrag zur Mentalitätsgeschichte, Berlin 1995.

Kluge: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, bearb. v. Elmar Seebold, 25. Aufl., Berlin 2011.

Köhler, Walther: Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium. Das Zürcher Ehegericht und seine Auswirkung in der deutschen Schweiz zur Zeit Zwinglis, Leipzig 1932.

Kupfer, Claude: Abweichendes Ehe- und Sexualverhalten der Zürcher Bevölkerung gegen Ende des 18. Jahrhunderts. Eine Untersuchung der Zürcher Ehegerichtsprotokolle der Jahre 1780/81, unveröffentlichte Lizenziatsarbeit, Zürich 1980.

Lewis, Ann: Classifying the Prostitute in Eighteenth-Century France, in: Ellis/dies. (Hrsg.): Prostitution and Eighteenth-Century Culture, S. 17–32.

Lischka, Marion: Liebe als Ritual. Eheanbahnung und Brautwerbung in der frühneuzeitlichen Grafschaft Lippe, Paderborn u. a. 2006.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Loetz, Francisca: Sexualisierte Gewalt 1500–1850. Plädoyer für eine historische Gewaltforschung, Frankfurt a. M. 2012.

Lutz, Alexandra: Ehepaare vor Gericht. Konflikte und Lebenswelten in der Frühen Neuzeit, Frankfurt a. M./New York 2006.

Mitchinson, Rosalind/*Leneman*, Lea: Girls in Trouble. Sexuality and Social Control in Rural Scotland 1660–1780, Edinburgh 1998.

Nassiet, Michel: Vengeance in Sixteenth and Seventeenth-Century France, in: Cultures of Violence. Interpersonal Violence in Historical Perspective, hrsg. v. Stuart Carroll, Houndsmill/New York 2007, S. 117–128.

Norberg, Kathryn: In Her Own Words. An Eighteenth-Century Madam Tells Her Story, in: Ellis/Lewis (Hrsg): Prostitution and Eighteenth-Century Culture, S. 33–43.

O. A., [Art.] ‚Huer', in: Schweizerisches Idiotikon. Wörterbuch der schweizerdeutschen Sprache, Bd. 2, Frauenfeld 1885, Sp. 1589–1590.

O. A., [Art.] ‚Dirn', in: Schweizerisches Idiotikon. Wörterbuch der schweizerdeutschen Sprache, Bd. 13, 1973, Sp. 1618–1622.

O. A., [Art] ‚whore', in: The Oxford English Dictionary, URL: http://www.oed.com/view/Entry/228780?isAdvanced=false&result=1&rskey=3jj4LE&, Zugriff am: 17. 01. 2014.

Piller, Gudrun: Der jugendliche Männerkörper. Das Jugendtagebuch Johann Rudolf Hubers 1783/84 als Medium der Selbstkontrolle, in: Von der dargestellten Person zum erinnerten Ich. Europäische Selbstzeugnisse als historische Quellen (1500–1850), hrsg. v. Kaspar Greyerz/Hans Medick/Veit Patrice, Köln u. a. 2001, S. 213–230.

Pol, Lotte van de: Der Bürger und die Hure. Das sündige Gewerbe im Amsterdam der Frühen Neuzeit, Frankfurt 2006.

Quaife, Geoffrey R.: Wanton Wenches and Wayward Wives. Peasants and Illicit Sex in Early-Seventeenth Century England, London 1979.

Rath, Brigitte: Von Huren, die keine sind…, in: Privatisierung der Triebe? Sexualität in der frühen Neuzeit, hrsg. v. Daniela Erlach/Markus Reisenleitner, Frankfurt a. M. 1994, S. 349–366.

Roche, Daniel (Hrsg.): Journal de ma vie. Jacques-Louis Ménétra, compagnon vitrier au XVIIIe siècle, Paris 1998.

Roper, Lyndal: Das fromme Haus. Frauen und Moral in der Reformation, Frankfurt/New York 1995.

– Discipline and Respectability. Prostitution and the Reformation in Augsburg, in: History Workshop 19 (1985), S. 3–28.

Rossiaud, Jacques: Amours vénales. La prostitution en Occident XIIe–XVIe siècle, Paris 2010.

Rublack, Ulinka: Magd, Metz' oder Mörderin. Frauen vor frühneuzeitlichen Gerichten, Frankfurt a. M. 1998.

Schmidt, Heinrich Richard: Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit, Stuttgart/Jena 1995.

Schnabel-Schüle, Helga: Überwachen und Strafen im Territorialstaat. Bedingungen und Auswirkungen des Systems strafrechtlicher Sanktionen im frühneuzeitlichen Württemberg, Köln u. a. 1997.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Schuster, Beate: Die unendlichen Frauen. Prostitution und städtische Ordnung in Konstanz 15./16. Jahrhundert, Konstanz 1996.

Schuster, Peter: Das Frauenhaus. Städtische Bordelle in Deutschland (1350–1600), Paderborn u. a. 1992.

Schütz, Silvia: „… sund sy die schmaach an iro selbst haben". Änderungsdynamik und Konstanz in der Beurteilung von Frauen durch die Zürcher Eherichter von 1525 bis 1750, unveröffentlichte Lizenziatsarbeit, Zürich 1997.

Singy, Patrick: Friction of the Genitals and Secularization of Morality, in: Journal of the History of Sexuality 12 (2003), S. 345–365.

Spillmann-Weber, Inge: Die Zürcher Sittenmandate 1301–1797. Gelegenheitsschriften im Wandel der Zeit, Zürich 1997.

Stevenson, David: Recording the Unspeakable. Masturbation in the Diary of William Drummond, 1657–1659, in: Journal of the History of Sexuality 9 (2000), S. 223–239.

Stolberg, Michael: An Unmanly Vice. Self-Pollution, Anxiety, and the Body in the Eighteenth Century, in: Social history of medicine 13 (2000), S. 1–21.

Storey, Tessa: Carnal Commerce in Counter-Reformation Rome, Cambridge 2008.

Strika, Daniela: Zwischen Verführung, Gewalt und Erpressung. Prostitution im frühneuzeitlichen Zürich (1695–1723), unveröffentlichte Lizenziatsarbeit, Zürich 2012.

Sutter, Eva: „Ein Act des Leichtsinns und der Sünde". Illegitimität im Kanton Zürich. Recht, Moral und Lebensrealität (1800–1860), Zürich 1995.

Todd, Margo: The Culture of Protestantism in Early Modern Scotland, Yale u. a. 2002.

Zürn, Martin: Wollust, Macht und Angst. Städtische Diskurse über Sexualität und Körperempfinden in der Frühen Neuzeit, in: Von Lust und Schmerz. Eine Historische Anthropologie der Sexualität, hrsg. v. Claudia Bruns/Tilmann Walter, Köln u. a. 2004, S. 87–128.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Attentate und Aufstände. Zur religiösen Bedeutung politischer Kriminalität in der Frühen Neuzeit

Von *Johannes Dillinger*

Thema dieses Aufsatzes sind religiöse Bedingungen und Aspekte politischer Kriminalität sowie ihre theologische Deutung in der Frühen Neuzeit.[1] Unter politischer Kriminalität wird jeder strafrechtlich relevante Verstoß gegen die Gesetze eines Staates verstanden, der auf eine Veränderung herrschaftlicher Strukturen abzielt oder einen Herrschaftsträger als solchen schädigen will. Wertungsfrei können auch Personen als politische Kriminelle angesehen werden, die politischen Widerstand gegen eine Regierung üben, insofern als sie gegen die geltenden Gesetze verstoßen. Dass damit jede Widerstandshandlung in diesem Text pragmatisch unter Kriminalität subsumiert wird, mag Widerspruch erregen. Darauf kann entgegnet werden, dass es Kriminalität ‚an sich' nicht gibt: Sie definiert sich immer nur in Relation zu den in den jeweiligen Staaten geltenden Strafgesetzen. Das Thema wäre kaum praktisch zu handhaben, wollte man jede aufgrund einer höheren Rechtsnorm legitim erscheinende Widerstandshandlung aus der Diskussion um politische Kriminalität ausblenden. Damit soll freilich nicht geleugnet werden, dass es sowohl unter den Zeitgenossen als auch in der Historiografie Auseinandersetzungen um die Legitimierbarkeit von politischen Handlungen, die das geltende Recht kriminalisiert, gab und geben muss.[2] In diesem Text wird zunächst allgemein skizziert, inwieweit der Umgang der weltlichen Obrigkeiten mit Religion bei der Strafrechtspflege diese Obrigkeiten selbst legitimierte oder delegitimierte. Danach werden zwei Erscheinungsformen religiös konnotierter politischer Kriminalität dargestellt, der Mordanschlag und der Aufstand. Abschließend werden diese beiden zueinander in Beziehung gesetzt und daraufhin befragt, welche religiös begründeten Kernpositionen sie widerspiegelten. Dieser Text versteht sich explizit als ein

[1] Ich danke Frau Cathleen Sarti (Mainz), Herrn Anselm Doering-Manteuffel (Tübingen), Herrn Kaspar von Greyerz (Basel), Herrn Matthias Schnettger (Mainz) und Herrn Gerd Schwerhoff (Dresden) für wichtige Anregungen.

[2] Wenig hilfreich der Beitrag von Eisner, der jedwede Tötung eines Königs, einschließlich der Tötung im Krieg, zwischen 600 und 1800 einer statistischen Auswertung unterwirft und mit großformatigen Theorien wie dem Eliasschen Zivilisationsprozess deuten will, *Eisner*, Killing Kings.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

pointiert zuspitzender Essay, der innerhalb des zeitlichen Rahmens zwischen Reformation und Revolutionen sehr unterschiedliche Erscheinungsformen aus den verschiedenen Kulturen des Politischen in den west- und mitteleuropäischen Staaten und ihren Kolonien einander gegenüberstellt und miteinander vergleicht. Angestrebt wird ein skizzenhafter Überblick, der Extreme und Gegensätze einbindet. Statt Details sollen große Linien thesenhaft dargestellt werden, die versuchen eine Schneise in die Vielfalt der Thematik zu schlagen.

I. Religion, Staat und Kriminalität: Ansprüche und Maßstäbe

Entscheidende Elemente der als Staatsformation oder Staatsbildung bezeichneten Prozesse verdichteten sich im 16. und 17. Jahrhundert. Zur selben Zeit erlebten die europäischen Gesellschaften Reformation und tridentinische Reform. Man könnte hier, wenn man vom eingeführten Label ‚Konfessionalisierung' absehen wollte, von Kirchenbildung als Parallele zur Staatsbildung sprechen. Beide können nur zusammen verstanden werden. Interaktionen ergaben sich zwangsläufig. Der parallele Aufbau bzw. grundlegende Umbau von kirchlichen und staatlichen Strukturen sollte also als ein integraler Prozess gesehen werden, der das 16. und 17. Jahrhundert prägte. Da sich die Staaten in einer religiös geprägten Kultur formierten, lag es für den Herrschaftsanspruch ebenso wie für die Herrschaftskritik nahe, theologisch zu argumentieren.

Immer wieder mobilisierte die weltliche Herrschaft die Kraft des Sakralen aktiv und auf allen Ebenen für sich, auch im Kampf gegen politische Kriminelle. Einige Beispiele genügen: Die Konstruktion des Landesfürsten als Landesvater, die Ungehorsam der Untertanen zum Verstoß gegen das Vierte Gebot machte, zielte darauf ab, jeden Widerstand, ja jede Kritik am Herrscher zu delegitimieren.[3] Das Gottesgnadentum, etwa in der Fassung von Jean Bodin, heiligte mit der Vorstellung einer besonderen Nähe des Königs zu Gott quasi den Staat selbst. Bodin wollte eine Parallele zwischen Gott und seinen Engeln auf der einen Seite, dem König und seinen Richtern auf der anderen Seite sehen.[4] Aber auch weit jenseits des so genannten Absolutismus in der Theorie Bodins beanspruchten staatliche Einrichtungen und ihre Amtsträger eine besondere Beziehung zu Gott. Die Wahlbevölkerung des kolonialen Massachusetts bestimmte die Mitglieder des Oberhauses. Die so Gewählten verstanden sich aber als von Gott auserwählt: Kritik an ihnen wurde daher ausdrücklich mit Blasphemie gleichgesetzt. Die Predigten an

[3] *Münch*, ‚Obrigkeit im Vaterstand', vgl. auch *Rustemeyer*, Dissens und Ehre.
[4] *Bodin*, Démonomanie, fol. 7r–20v.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Wahltagen schärften ihren Hörern ein, dass derjenige, der nicht die Kandidaten wählte, die Gott offenkundig bereits erwählt hatte, gegen das Verbot des falschen Zeugnisses im Dekalog verstieß. Die Kritik an gewählten weltlichen Amtsträgern wurde so als Sünde verurteilt und mit Gotteslästerung identifiziert.[5] Obrigkeiten bekämpften Unruhen immer wieder erfolgreich, indem sie religiöse Symbole und Symbolhandlungen in politischen Konflikten benutzten. Im 17. Jahrhundert schickten italienische städtische Obrigkeiten potentiell gewalttätigen Protestzügen Priester mit Kruzifixen, Reliquien oder sogar geweihten Hostien entgegen. Um die Verfügung über Reliquien als Talismane und Feldzeichen entstanden direkte Auseinandersetzungen zwischen Aufständischen und Herrschaftsträgern.[6]

Es darf nun aber durch das oben Angeführte nicht der Eindruck entstehen, dass die religiöse Konnotation weltlicher Herrschaftsausübung schlicht einen Zuwachs an Macht für die jeweiligen Regierenden bedeutet hätte. Z. B. konnte der Kampf gegen Ketzerei als wichtiges Element der religiösen Facette von Herrschaft die Verdichtung von Staatlichkeit auch behindern und die Autorität der Regierungen in Frage stellen. Ein einziges drastisches Beispiel soll genügen: Der Versuch, die nonkonforme protestantische Kirche der Religious Society of Friends (Quäker) strafrechtlich zu belangen, führte die puritanische dominierte Kolonie Massachusetts in eine Krise. Die Quäker deuteten die ihnen rasch angedrohte Todesstrafe als Martyrium, das sie aktiv suchten. Der General Court sah sich nicht nur solcherart administrativ und ethisch unter Druck gesetzt. Die offenkundige konfessionelle Unduldsamkeit der Kolonie setzte sie scharfer Kritik aus dem Mutterland aus. Massachusetts wurde nach Jahrzehnten faktischer Autonomie nicht nur daran erinnert, dass es im Strafrecht an die Gesetze des Mutterlandes gebunden blieb; es drohte ein maßregelnder Eingriff der englischen Regierung. Um ihre Herrschaftsbefugnisse und ihre Legitimation nicht zu gefährden, stellten die Behörden von Massachusetts die Quäkerverfolgung ein. Der Zeitraum der Kriminalisierung des Quäkertums, der Etikettierung als todeswürdiges Delikt und der faktischen Dekriminalisierung umfasste bloß sieben Jahre.[7]

Theologische Herrschaftskonzepte dürfen nicht einmal per se als Sicherung vor politischer Kriminalität gesehen werden. Grundsätzlich ließ sich einerseits mit Spr 8, 15–16 und vor allem mit Röm 13 jeder Widerstand theologisch delegitimieren. Unrechte Herrschaft prüfte den Glauben und

---

5 *Dillinger*, Politische Repräsentation der Landbevölkerung, S. 421–434. Zu Blasphemie als Verbrechen vgl. *Schwerhoff*, Zungen wie Schwerter.

6 *Burke*, Virgin. Dieser Einsatz von religiöser Symbolik in politischen Konflikten ist als Teil der Kultur des Politischen zu sehen, quasi als Gegenstück zur Symbolhaftigkeit von Gewalt, die Natalie Zemon Davis der instrumentellen Bedeutung von Gewalt entgegengestellt hat, vgl. *Stollberg-Rilinger*, Einleitung; *Davis*, Rites of Violence.

7 *Dillinger*, Grundlagen, S. 80–81, vgl. auch allgemein *Erikson*, Wayward Puritans, S. 137–153.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

war Buße für Unrecht, das sich die Untertanen zu Schulden hatten kommen lassen. Mit diesem Argument verneinte selbst Thomas Müntzer lange ein Recht auf Widerstand.[8] Für Widerstand konnten andererseits aber Dan 7, 27 und Apg 5,29 mobilisiert werden. Unfromme Herrscher, die Feinde der Religion und damit Gottes geworden waren, wurden von Gott mit ungehorsamen Untertanen bestraft. Mit diesem Argument rechtfertigte sogar Bodin Rebellionen.[9] Für den weltlichen Herrscher erwies sich das geistliche Schwert, wenn er nach ihm die Hand ausstreckte, also als zweischneidig. Die religiösen Aspekte von weltlicher Herrschaft eröffneten Chancen zu radikaler und publikumswirksamer Kritik, ja schienen diese zwingend zu verlangen.[10] 1633 z. B. erließ Karl I. von England seine *Declaration of Sports*, die eine Reihe von Sonntagsvergnügungen erlaubte. Damit provozierte der König heftige Kritik seitens radikaler Protestanten. Diese Kritik markierte einen weiteren von vielen Schritten auf dem langen Weg der Auseinandersetzung der Monarchie mit den Puritanern. Dieser Weg endete für Karl bekanntlich auf dem Schafott bzw. führte später zu seiner Verehrung als Märtyrer und Heiliger durch einen Teil der Anglikaner.[11] Auf einer anderen Ebene, aber noch deutlicher, wird die Gefahr theologischer Debatten bei der konfessionell argumentierenden Opposition gegen die französischen Könige im 16. Jahrhundert. Karl IX. erließ eine lange und fruchtlose Reihe von Pazifikationen, die es untersagten, aktiv an die Konflikte der Religionsparteien in der jüngsten Vergangenheit zu erinnern. Geistige Aufrüstung in Gestalt der Debatte über altes, konfessionell akzentuiertes Unrecht wurde als Verrat an der Monarchie gewertet.[12] Was auf den ersten Blick wie Toleranz aussieht, war der verzweifelte Versuch eines Herrschers, eine religiöse Diskussion abzuwürgen, die seine Rechte erodierte.

Die parallelen Prozesse von Staats- und Kirchenbildung verliehen der Kultur des Politischen also einen spezifischen religiösen Aspekt. Dieser betraf auch kriminalisierte politische Handlungen. Sowohl die Handlungen der Herrschaftsträger wie auch ihrer Gegner hatten eine religiöse Dimension, die konkret Handlungsmotiv, Chance und Bedrohung sein konnte. Zugespitzt formuliert: Die religiösen Ansprüche und die religiösen Inanspruchnahmen des frühneuzeitlichen Staates hatten das Potential sowohl diesen Staat als auch die Staatsfeinde, oder richtiger: die Feinde der Herrschaftsträger, zu sakralisieren. Aber wie wurde konkret mit den Chancen von Heili-

---

8 *von Friedeburg*, Widerstandsrecht, S. 52; *Wolgast*, Die Obrigkeits- und Widerstandslehre; vgl. allgemein *Pečar / Trampedach* (Hrsg.), Die Bibel als politisches Argument.

9 *Bodin*, Démonomanie, fol. 166r–167r.

10 *Schnabel-Schüle*, Majestätsverbrechen, S. 37 – 42.

11 *Parker*, English Sabbath; vgl. die Society of King Charles the Martyr, URL: http://skcm.org/ (zuletzt abgerufen am: 20. 11. 2013).

12 *Neron / Girard* (Hrsg.), Les edicts et ordonnances, S. 788 – 827. Vgl. auch *Roberts*, Huguenot Conspiracies; *Carroll*, Vengeance and Conspiracy.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

gung und Dämonisierung politischer Verbrechen umgegangen? Nach dieser Klärung des Umfelds sollen nun Mordanschlag und Aufstand näher betrachtet werden.

II. Mordanschläge auf Herrschaftsträger

Der Mordanschlag auf den Potentaten stand selbstverständlich immer in Wechselwirkung zur juristischen und theologischen Debatte um den Tyrannenmord und das Widerstandsrecht. Eine neutrale Diskussion über Tyrannizid war nicht möglich. Schon der Stichwortgeber der frühmodernen Debatte um Tyrannenmord, Jean Petit, trat 1408 mit seiner berühmten gewordenen Rechtfertigung der Tötung Ludwigs, des Bruders Königs Karl VI., durch Johann Ohnefurcht von Burgund, direkt in einen politischen Konflikt zwischen König, Adel und avignonesischem Papst ein. Entsprechend dem konkreten politischen Kontext ging es Petit weniger um ein allgemeines Recht, Tyrannen zu bekämpfen bzw. zu töten, sondern vielmehr darum, dass dies das Vorrecht bzw. die Pflicht von Herrschaftsträgern sei. Das war freilich kein neuer Gedanke: Petit trat hier das Erbe von Plato und Aristoteles an, die deutlicher als Cicero die politische Führungsschicht als ‚natürliche' Feinde des Tyrannen gesehen und von diesen erwartet hatten, gegen unrechte Herrscher vorzugehen.[13] Ganz ähnlich sollten bis zum Ende des 18. Jahrhunderts auch die meisten Verfechter des Widerstandsrechts argumentieren. Sie reflektierten die antike Tradition ebenso wie die Regeln der vormodernen Ständegesellschaft.[14] Dennoch beeilten sich Gerson und die Konziliaristen 1415 beim Konzil von Konstanz, die Grenzen der Diskussion zum Tyrannenmord festzulegen. Als häretisch verwarf das Konzil folgende Auffassung: *Jeder Tyrann kann und muss rechtmäßig und ehrenhaft getötet werden von einem jeden seiner Vasallen oder Untertanen, auch durch geheime Intrigen und raffinierte Heucheleien oder Schmeicheleien. Dem steht weder ein bereits bestehender Eid noch ein Bündnis, das mit ihm geschlossen wurde, entgegen. Auf ein Urteil oder eine Bevollmächtigung durch irgendeinen Richter braucht man nicht zu warten.*[15] Das Konzil wandte sich gegen Petit und gegen Falkenbergs Aufruf zum Angriff auf den polnischen König, vielleicht auch schon gegen die zu erwartenden Reaktionen auf die Verurteilung von Hus, der wenige Tage zuvor hingerichtet worden war. Mit der Konstanzer

---

13 *Turchetti*, Tyrannie, S. 74–96, 140–160; *Condren*, Office of Rule; *Guenée*, Une meurte; *Chevallier*, Régicides, S. 109–112; *Braun*, Juan de Mariana, S. 81–82.

14 *von Friedeburg*, Widerstandsrecht, S. 26–34; *Chevallier*, Régicides, S. 114–119.

15 *Quilibet Tyrannus, potest et debet licite, et meritorie occidi per quemcumque Vassallum suum, et subditum etiam per clancularias insidias et subtiles blanditias vel adulationes non obstante quocumque praestito iuramento seu confederatione factis cum eo non expectata sententia vel mandato iudicis cuiuscumque*, zitiert nach *Höpfl*, Jesuit Political Thought, S. 317, Anm. 14.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Entscheidung war freilich nicht viel mehr erreicht, als eine Diskussionsgrundlage zu schaffen. Zum einen war die Autorität des Konzils fragwürdig. Zum anderen ließ die Klausel über den Auftrag eines Richters erheblichen Deutungsspielraum.[16]

Gewaltsamen Widerstand oder die Tötung eines Herrschers lehnte der Reformator Martin Luther zunächst ab. Erst unter dem Druck der politischen und militärischen Entwicklung hieß er den bewaffneten Kampf gegen Fürsten im Dienst des Papstes als Verteidigung des protestantischen Glaubens gut. Entsprechend schrieb die Confessio Augustana ein Recht auf Widerstand gegen Herrscher fest, die den Protestantismus bekämpften. Im Kontext einer erweiterten Ständelehre erklärte Luther, im Ausnahmefall des unrechten Herrschers, der „Kirche und Policey" nur noch schädigte, könne jeder Haushaltsvorstand diesen töten. Zu verstehen war das offenbar als polemische Anspielung auf den Papst. Luther beschimpfte den unrechten Herrscher als „Beerwolf" also Werwolf. Damit griff er einen juristischen Topos auf, der den Geächteten mit einem Wolf verglichen hatte. Die Aussageabsicht war also wohl, dass der Papst als notorischer Verbrecher anzusehen sei, ähnlich einem Geächteten, der alle Rechte verloren hatte und daher von jedem getötet werden durfte.[17] Spätere protestantische Autoren wie Calvin oder Buchanan sahen volksnahe Amtsträger als berechtigt zum Vorgehen gegen Tyrannen an. Ganz konkret war Calvins (spätes) Bekenntnis zum Widerstand und zur Tyrannentötung den praktischen Notlagen der so genannten Hugenottenkriege geschuldet.[18]

Auf katholischer Seite deutete der Jesuit Luis de Molina die Klausel vom Richterspruch im Konstanzer Urteil aus. Das Richteramt über Monarchen wollte er vage in der Hand hoher Würdenträger sehen. Francisco de Toledo stellte das Problem ähnlich dar: Die Tötung eines Herrschers mit legitimem Herrschaftstitel durch Privatpersonen ohne besondere Autorität war unbedingt untersagt. Dies galt auch, wenn der Herrscher seine Untertanen wie ein Tyrann behandelte und damit selbst seinen Herrschaftstitel in Frage stellte.[19]

Der spanische Jesuit und Geschichtsschreiber Juan de Mariana deutete 1599 bis zu einem gewissen Grad eine neue Lösung des Problems des Tyrannenmordes an. Ein Tyrann durfte laut de Mariana von jedermann getötet werden. Als Rechtfertigung genügte dessen Verurteilung durch *publica vox*

---

16 *Turchetti*, Tyrannie, S. 319–332; *Chevallier*, Régicides, S. 106–112; *Braun*, Juan de Mariana, S. 81–82; *Boockmann*, Johannes Falkenberg; *Miethke*, Heiliger Heidenkrieg.

17 *Luther*, Werke, WA, Bd. 39, 2, S. 41–42. Vgl. *Shoenberger*, Luther, S. 18–19; *Cameron*, European Reformation, S. 363; *Schild*, Missetäter und Wolf.

18 *Engammare*, Calvin monarchomaque; *Höpfl*, Christian Polity, S. 170–171, 210–216; *Bruns*, True Law, S. 217–221; *Mason*, People Power.

19 *Molina*, De iustitia, Bd. 3, S. 8–9; *de Toledo*, Summa casuum, S. 541; *Chevallier*, Régicides, S. 114–119; *Braun*, Juan de Mariana, S. 82–86; *Höpfl*, Jesuit, S. 317–319.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

populi. Diese liege bereits dann vor, wenn der Gewaltherrscher ordentliche Versammlungen von Würdenträgern, die ihn verurteilen könnten, dauerhaft verhinderte. D. h., der Tyrann begab sich quasi selbst seines Herrschaftstitels, wenn er sich dem Urteil von Würdenträgern entzog. Man hat hier eine Übernahme der *excommunicatio latae sententiae* aus dem Kirchenrecht sehen wollen, mit der ein Papst, der offenkundig vom Glauben abgefallen ist, ipso facto sein Amt verliert. Wichtiger erscheint der direkte politische Bezug von de Marianas Schrift: Sein Tyrann war konkret Heinrich III. von Frankreich. Dessen Tötung durch den Dominikaner Jacques Clément rechtfertigte de Mariana. Heinrichs Vergehen bestand nicht einfach darin, dass er den Protestanten Heinrich von Navarra unterstützt hatte, sondern darin, dass er die Würdenträger in Gestalt von Herzog und Kardinal Guise töten ließ. Dadurch wurde Heinrich zum Tyrannen: Er entzog sich dem Urteil der Großen gewaltsam, verriet so die ständische Ordnung und trat damit aus ihr heraus. Jedem stand die Strafgewalt gegenüber dem Tyrannen zu und jedem musste sie zustehen, da der Gewaltherrscher sich ja bereits der Autorität der Magnaten entzogen hatte. De Mariana besprach den Tyrannenmord in einem Fürstenspiegel, verfasst für den jungen Philipp III. von Spanien. De Marianas Werk war nicht gedacht als theologisch-philosophische Diskussion ethischer Grundsätze, sondern als für die Herrschaftspraxis relevanter Leitfaden guter Politik: Der Jesuit zeigte Grenzen der Herrschaft auf und – wozu sich Mariana ausdrücklich bekannte – machte Angst vor legitimem Widerstand. Die Warnung war offensichtlich: Wenn ein Monarch die Macht derjenigen, die in Staat und Gesellschaft Einfluss genossen, unter denen de Mariana prominent die Bischöfe sah, aushebelte, dann sollte er quasi vogelfrei werden.[20]

Als entschiedener Kritiker von de Marianas Tyrannenmordlehre innerhalb des Jesuitenordens trat der bedeutende Philosoph Suárez auf. Seine Darstellung zum Tyrannizid ist von besonderem Interesse, da er sie im Kontext einer umfangreichen Polemik gegen den Anglikanismus äußerte: Als Tyrannen sah Suárez konkret die englischen Könige. Zunächst bot er durchaus konventionell einen schlüssigen Überblick über gängige Argumente. Grundsätzlich differenzierte Suárez zwischen dem Gewaltherrscher, der über keinen legitimen Rechtstitel verfügte und dem legitimen Herrscher, der sich wie ein Tyrann verhielt, d. h. das Recht missachtete und seine Untertanen schädigte. Ein Beispiel für letztere Art Tyrann war Nero, aber *unter Christen ist in diese Kategorie am ehesten ein Fürst zu zählen, der seine Untertanen in die Ketzerei oder in ein offenes Schisma führt*. Tyrannen ohne rechtmäßigen Herrschaftstitel durften bekämpft und notfalls getötet werden. Da sie keine wirkliche Herrschaftsautorität besaßen – *ein Tyrann verfügt über keine wahre Souveränität* – konnten die Bestimmungen zum Majestätsver-

20 *De Mariana*, De rege; *Braun*, Juan de Mariana; *Reinhardt*, Juan de Mariana.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

brechen bei ihnen ebenso wenig wie biblische Mahnungen zum Gehorsam dem Herrscher gegenüber Geltung haben. Allerdings durften Privatpersonen für sich nicht das Recht beanspruchen, den Tyrannen ohne Rechtstitel strafen und u. U. töten zu dürfen, ebenso wie es ihnen nicht zustand, einen verurteilten Mörder zu strafen. Die Auseinandersetzung mit dem Tyrannen war Vorrecht eines "übergeordneten Herren". Dies galt natürlich umso mehr, wenn der Tyrann über legitime Herrschaftsrechte verfügte. Grundsätzlich verlor jeder Herrscher, der sich vom Katholizismus abwendete, diese Herrschaftsbefugnisse. Konkret beanspruchte Suárez für den Papst das Recht, häretische Herrscher absetzen zu können. Dieses Recht lag darin begründet, dass die Bewahrung des „Gemeinwohls der Kirche" die zentrale Aufgabe des Papstes war. Der Widerstand gegen einen Monarchen ohne vorherige Konsultation des Papstes war fragwürdig. Neu war diese Argumentation natürlich nicht, auch Bellarmin hatte sie stark gemacht. Suárez insistierte aber auf der Autorität des Papstes, um katholischen Attentätern, die Angriffe auf protestantische Herrscher planten, keine Möglichkeit zu bieten, sich auf die Autorität Roms berufen zu können. Konkreter Widerstand und die tatsächliche Absetzung des häretischen Tyrannen blieben jedoch Aufgaben der Magnaten. Suárez' Text betonte überdeutlich, dass die Tötung eines Gewaltherrschers durch Privatpersonen unbedingt verboten sei. Schließlich gelangte er sogar zu dem Schluss, die fundamentale Differenzierung gemäß der Herrschaftsrechte des Tyrannen spiele in dieser speziellen Frage überhaupt keine Rolle: Die Tötung des Tyrannen durch einen Privatmann war nie rechtens. Eine Ausnahme stellte nur das im Naturrecht und Gottes Verfügung begründete Recht auf Notwehr dar, wenn konkret das eigene Leben durch die Aggression des Tyrannen in Gefahr war. Aber selbst dann, so Suárez, sollte unter dem Gesichtspunkt der „Nächstenliebe" erwogen werden, ob die Nachteile, welche die Tötung des Tyrannen für das Gemeinwesen bringen mochte, nicht den eigenen Tod aufwogen.[21] Sicherlich versuchte Suárez auf Distanz zu seinem Ordensbruder de Mariana zu gehen, weil dessen kontroverse Lehre dazu missbraucht werden konnte, die Jesuiten insgesamt als Monarchomachen zu denunzieren.[22] Suárez' Ausführungen zum Tyrannenmord, die ja im Kontext seiner Auseinandersetzung mit dem Anglikanismus, konkret mit Jakob I., standen, müssen jedoch auch im Kontext politischer Kriminalität in England gesehen werden. Wenige Jahre zuvor war der *Gunpowder Plot*, ein Mordanschlag einer Gruppe radikaler Katholiken auf den König, gescheitert. Offenbar versuchte Suárez sich im Interesse der katholi-

[21] Das Folgende nach *Suárez*, Defensio fidei, Bd. 24, S. 675–683, wörtliche Zitate „*inter Christianos maxime est in hoc ordine numerandus princeps qui subditos suos in haeresim … vel publicum schisma inducit*", „*tyranno nulla est vera maiestas*", „*superior*", „*communis boni Ecclesiae*", „*charitas*", S. 675, 677–678, 680. Verkürzend und irreführend *Braun*, Juan de Mariana, S. 83, 87. Zu Bellarmin, der den Tyrannenmord nicht billigte, vgl. *Turchetti*, Tyrannie, S. 541–543.

[22] *Braun*, Juan de Mariana, S. 6–9.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

schen Minderheit in England von dem Attentatsversuch zu distanzieren. Obwohl die anglikanischen Könige als Schismatiker verurteilt und die Autorität des Papstes behauptet werden mussten, sollte in England kein Generalverdacht auf jeden einzelnen Katholiken als potentiellen Königsmörder fallen. Ferner schrieb Suárez vor dem Hintergrund der Tötung von Heinrich IV. von Frankreich, hinter der ebenfalls eine jesuitische Verschwörung vermutet wurde. Es mochte ihm als Gebot politischer Klugheit erscheinen, zu betonen, dass nach katholischer Auffassung hohe Hürden vor dem Tyrannenmord stünden.[23] Tatsächliche Anschläge auf Herrscher müssen also als Hintergrund der Äußerungen von de Mariana und Suárez gesehen werden.

Aber wie stand es bei diesen tatsächlichen Anschlägen auf Herrscher um die religiöse Motivation der Täter? Lässt sich das religiöse Moment auch ganz konkret in den Biografien der Attentäter finden? Selbst bei vergleichsweise gut überlieferten und erforschten Angriffen auf die Person eines Herrschers ist es schwierig, den Angreifer selbst und seine Beweggründe historisch zu erfassen. Spekulationen über weitverzweigte Verschwörungen, deren ausführender Arm etwa die französischen Königsmörder Clément und Ravaillac, die 1589 Heinrich III. bzw. 1610 Heinrich IV. umbrachten, oder der Attentäter Damiens, der 1757 Ludwig XV. angriff, gewesen sein sollten, können nicht überzeugen. Angesichts der dürftigen Quellenlage noch problematischer sind Spekulationen über die geistige Gesundheit der Gewalttäter.[24]

1584 erschoss der radikale Katholik Balthasar Gérard Wilhelm von Oranien. Wilhelm, einer der Anführer der aufständischen Niederlande, war demonstrativ zum Calvinismus übergetreten, obwohl er in Konfessionsangelegenheiten eine gemäßigte Linie vertrat. Um Wilhelm als Rebellen, also als politischen Kriminellen zu brandmarken, hatte Philipp II. ein Kopfgeld auf ihn ausgesetzt. Neben Gérards konfessioneller Einstellung stand also auch eine Aussicht auf Belohnung als Motiv. Gérard schien sich aber keine Illusionen über seine Chancen, diese Belohnung selbst zu erhalten, gemacht zu haben. Er wurde unmittelbar nach der Tötung Wilhelms festgenommen und rühmte sich anscheinend seines Verbrechens. Philipp belohnte Gérards Hinterbliebene mit Ländereien in der Franche Comté, nach spanischer Lesart einem Teil der Niederlande, mit dem Philipp demonstrativ nach Gutdünken umging. Zu dieser symbolgeladenen politischen Kommunikation kam die religiöse Feier des Attentats, als der Papst ein Te Deum zum Dank für den Tod Wilhelms zelebrieren ließ.[25]

---

23 *Mousnier*, L'assassinat, S. 197–216, 237–239.

24 Sogar seriöse Darstellungen sind nicht ganz frei von diesen Konstruktionen, vgl. *Chevallier*, Régicides, zu Recht kritisch *Greengrass*, Regicide, hier S. 177. Gleichwohl suggeriert Greengrass selbst, dass Clément ein debiler Außenseiter war, der bereit war, quasi als Vollstrecker der dem König gegenüber feindlichen öffentlichen Meinung zu handeln, ebd., S. 177–188.

25 *Jardine*, William the Silent.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Noch klarer waren die konfessionellen Motive der Anschläge auf Heinrich III. und Heinrich IV. von Frankreich. Clément, der Ersteren erdolchte, war ein dominikanischer Laienbruder, der den König als Verräter der katholischen Sache sah. Ravaillac, der schließlich Heinrich IV. umbrachte, hatte offenbar erwartet, der König würde nach seiner eigenen Konversion auch die anderen Hugenotten zur katholischen Kirche führen. Der König gefährdete nach Auffassung Ravaillacs zudem das Papsttum.[26]

Ab 1604 formierte sich in England der bereits kurz erwähnte *Gunpowder Plot*. Eine Gruppe katholischer Königsgegner plante König Jakob I. bei der Parlamentseröffnung gemeinsam mit dem *House of Lords* in die Luft zu sprengen. Ihr Motiv war offenbar die enttäuschte Hoffnung auf eine rechtliche Besserstellung der katholischen Minderheit, zu der Jakob zunächst bereit erschienen war. Hinzu kam die Ablehnung des Schotten auf dem englischen Thron. Die Verschwörung flog auf. Wenige Stunden vor der Parlamentseröffnung am 5. November 1605 wurde Guy Fawkes, einer der Verschwörer, festgenommen. Sofern die übrigen Verschwörer nicht bei der Festnahme getötet wurden, machten sie lediglich Aussagen unter der Folter. Ein klares und konsistentes Bild ihrer Pläne, wenn sie überhaupt feste Pläne für die Zeit nach dem Anschlag hatten, ist daher schwer zu rekonstruieren. Die Entführung von Jakobs Tochter sollte in irgendeiner Weise einen Weg zu einer Gleichstellung der Katholiken oder sogar zu einer Rekatholisierung Englands öffnen. Die Gruppe der Attentäter baute auf einem Geflecht von Verwandtschaftsbeziehungen auf, das sich langsam anhand von älteren Freundschaften und Bekanntschaften erweiterte. Entgegen der späteren politischen Mythisierung der Verschwörung lässt sich in ihr fast kein Einfluss des Klerus nachweisen.[27]

Es lässt sich festhalten, dass die Motive frühneuzeitlicher Attentäter sich schwer erschließen und mit einer Gemengelage von Interessen zu rechnen ist. Gleichwohl lassen sich in dieser durchaus immer wieder religiöse Motive ausmachen.

Die Erinnerung an die Attentate und die Attentäter lud sich schnell religiös auf. Clément wurde als Märtyrer gefeiert und mit David und Samson bzw. mit Judith verglichen, die Holofernes getötet hatte, um Israel zu retten (Jdt 13). Es wurde behauptet, der Anschlag auf Heinrich III. sei ein Wunder und eine Erlösung, vergleichbar mit der Auferstehung, gewesen. Anhänger der Liga planten offenbar einen Heiligenkult um Clément.[28] Die neue politische Situation unter Heinrich IV. und der Herrscherkult, der bereits zu sei-

---

[26] *Chevallier*, Régicides, S. 46–55, 204–222; *Mousnier*, Königsmord; *Walker/Dickerman*, Ravaillac.

[27] *Fraser*, Gunpowder Plot; *Nicholls*, Gunpowder Plot; *Dillinger*, Digitale Visualisierung.

[28] *Chevallier*, Régicides, S. 85–88.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

nen Lebzeiten eingesetzt hatte, ließen Ähnliches nach dessen Tötung nicht mehr zu. Der Tod Heinrichs IV. wurde vielmehr von den Advokaten der monarchischen Macht sofort propagandistisch als Martyrium gedeutet, mit dem sich der König als göttlich begnadeter Herrscher für die gerechte Sache Frankreichs geopfert hatte. Damit wurden der Gallikanismus und die kirchliche Macht des französischen Königs gegenüber dem Papsttum gestärkt, dessen Einfluss man hinter Ravaillacs Verbrechen vermutete. Die Generalstände von 1614/15 schrieben die souveräne Macht des Königs als Herrscher von Gottes Gnaden in weltlichen und geistlichen Angelegenheiten ausdrücklich mit dem Hinweis auf die aktuelle Bedrohung durch Königsmörder fest.[29]

Unmittelbar nach der Hinrichtung des einzigen Geistlichen im *Gunpowder Plot* wurde eine Kornähre, auf die sein Blut getropft sein sollte, als Reliquie verehrt. In der Ähre wollte man das Bild des ‚Märtyrers' sehen. Jakob I. befahl seinen Untertanen, den 5. November als den Jahrestag seiner Rettung vor den Attentätern zu feiern. Der Gedenktag, lange bekannt als *Pope Day*, heute *Guy Fawkes Day* genannt, dürfte damit einer der ältesten politischen Feiertage sein. Freilich entwickelte diese Erinnerungskultur Eigendynamik. Es wurde hier rasch nicht mehr des Stuartkönigs gedacht, dessen Familie sich bald selbst als konfessionell unzuverlässig erwies. Vielmehr wurde Englands Identität als protestantische Nation in Szene gesetzt. Inzwischen ist Fawkes zum positiv besetzten Symbol des Widerstands geworden, freilich ohne religiöse Konnotation.[30]

Zwei allgemeine Beobachtungen können zusammenfassend festgehalten werden. Erstens fällt auf, dass keiner der Attentäter oder ihrer Unterstützer eine Rhetorik des Neuen entwickelte. Sie entwarfen keine neuen Systeme, brachen nicht mit dem Hergebrachten oder entwickelten keine neue religiöse oder politische Ordnung. Die Attentate dienten wesentlich zwei Zielen: Das erste Ziel der Gewalttäter war offenbar schlicht, Rachebedürfnisse zu befriedigen. Zweitens sollten die Anschläge die politische und konfessionelle Entwicklung korrigieren. Der Tod des Herrschers sollte es ermöglich, als Fehlentwicklungen verstandene Prozesse zurückzunehmen. Man könnte von einer rückwärtsgewandten Orientierung der Attentäter sprechen. Die religiös motivierten Mordanschläge waren wesentlich vergangenheitsorientiert und legitimistisch in dem Sinn, dass sie auf vermeintlich unveränderlichen Rechten und Privilegien (einer Konfession) beharrten und diesen Geltung zu verschaffen gedachten.

Auf einer allgemeinen Ebene lässt sich zudem festhalten, dass sich die politischen Attentate anscheinend weitestgehend einer Konfession zuordnen

---

[29] *Mousnier*, L'assassinat, S. 226–236, 348–349. Ob man Ravaillac, wie Mousnier fordert, als unfreiwilligen Wegbereiter des so genannten Absolutismus und des modernen Frankreichs sehen sollte, sei dahingestellt, *Mousnier*, L'assassinat, S. 267–271.

[30] *Sharpe*, Remember.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

lassen: Konfessionell motivierte Mordanschläge auf Herrscherpersönlichkeiten waren eine katholische Domäne. Stark (wenn auch wohl nicht ausschließlich) von religiösen Überlegungen und Überzeugungen geleitete Attentäter waren in der Frühen Neuzeit mehrheitlich katholisch.

Eine prominente Ausnahme scheinen die versuchten Anschläge auf Oliver Cromwell zu sein. Hier begegnen uns als Attentäter jedoch die so genannten Levellers. Diese traten für religiöse Toleranz ein. Sie verfolgten den Lord Protector nicht im Interesse eines Hyperprotestantismus, der sogar Cromwells Puritanismus hinter sich gelassen hätte. Tatsächlich handelten sie überhaupt nicht im Interesse irgendeiner bestimmten Konfession. Im Pamphlet des Levellers Edward Sexby „Killing no Murder", das zur Tötung Cromwells aufrief, fehlen dezidiert konfessionelle Argumente. Die Stoßrichtung des Textes macht Cromwell vielmehr zum archetypischen Tyrannen, der wie der alttestamentliche Pharao, mit dem er wiederholt verglichen wurde, so fundamental und grundsätzlich im Unrecht war, dass eine spezifisch konfessionelle Kritik sich erübrigte. Cromwell war hier nicht derjenige, der eine Konfession verraten hatte, sondern der Feind jeder Ordnung.[31] Auch der so genannten *Rye House Plot* war keine prominente Ausnahme von der Regel. Hier flossen eine ganze Reihe unterschiedlicher Motive und mehr oder minder konkreter Pläne zusammen. Selbstredend äußerten sich im Plan, Karl II. und seinen Bruder zu töten, anti-katholische Ressentiments, die der *Popish Plot* gestärkt haben mochte. Sicherlich bedeutsamer waren aber das Interesse an einer dauerhaften Stärkung des Parlaments und republikanischer Überzeugungen. Das Acht-Punkte-Programm, das unmittelbar vor dem Anschlag vom Kern der Verschwörergruppe aufgesetzt wurde, enthielt als einzigen Punkt zur Konfessionspolitik die Tolerierung protestantischer *Nonconformists*. Der *Whig martyr* Algernon Sidney lässt sich schwerlich als radikaler Protestant beschreiben. Es ist bezeichnend, dass eine der Schwächen der *Rye House* Verschwörung in ihrer Uneinigkeit bestand: Das Attentat wurde offenbar auch innerhalb der Gruppe abgelehnt. Die Alternative einer Rebellion wurde offengehalten; die Möglichkeiten der Verbindung beider Formen des Angriffes wurden nicht ausreichend geklärt.[32]

Dass Morde an Herrschern mit überwiegend religiösen Motiven vornehmlich von Katholiken verübt wurden, erstaunt insofern, als dass – wie oben gezeigt wurde – die katholische Haltung zum Tyrannenmord nicht signifikant aggressiver waren als parallele protestantische Lehren. Auf dieses

31 *Sexby*, Killing. Vgl. *Diethe*, Levellers; *Mendle* (Hrsg.), The Putney Debates; *Kennedy*, Diggers; unverzichtbar noch immer *Brailsford*, The Levellers. Eine religiöse Motivation in den halbherzigen Plänen von Royalisten, Cromwell zu töten, ist nicht ersichtlich, *Smith*, Royalist Agents, S. 201–204.

32 *Greaves*, Secrets, S. 133–160; *Steffen*, Defining a British State, S. 44–46, wörtliches Zitat S. 45.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Problem soll an dieser Stelle nur hingewiesen werden, weiter unten wird in einem größeren Kontext eine Lösung vorgeschlagen.

III. Aufstände

Neben dem Mordanschlag auf Herrscher stand die Rebellion als offensichtlichste Form politischer Kriminalität. Ein religiöser Aspekt zeigte sich hier schon in der Terminierung: Religiöse Feste konnten Anlass von Aufständen werden. In Mainz und in Eltville z. B. begannen die Erhebungen 1525 am Markustag bzw. am Georgstag. Traditionell kamen die Bürger an diesem Tag bewaffnet zum Gottesdienst.[33] Obrigkeiten fürchteten Festtage als Beginn von Aufständen. Religiöse Feste erleichterten den Zusammenschluss von Personen im Aufstand, die wegen ihrer unterschiedlichen sozialen oder topografischen Herkunft einander zunächst fremd erscheinen mochten. Es ging nicht um die Inszenierung einer bereits existierenden Gemeindekohäsion, sondern um die aktive Schaffung dieser Kohäsion. Daraus ließen sich für den Aufstand Legitimität und Ordnung gewinnen. Beim Masaniello Aufstand 1647 in Neapel etwa verwendeten die Rebellen das Bild einer besonders verehrten Marienstatue nach Art eines Wappens. Sie ließen neue Münzen mit dem Bild eines Lokalheiligen prägen. In grotesker Weise inszenierten die Aufständischen ihre Frömmigkeit, indem sie bei Plünderungen in den Häusern von Wohlhabenden religiöse Gegenstände demonstrativ unangetastet ließen. Nach seiner Ermordung erlebte Masaniello kurz heiligenähnliche Verehrung. Der Aufruhr begann als Steuerprotest. Er drohte aber sich über eine karnevaleske Anfangsphase hinaus zu verstetigen, auch wegen der intensiven Nutzung religiöser Bilder. Diese trugen dazu bei, dass die Protestbewegung nur langsam zerfiel und die politische und ökonomische Lage sich erst nach Monaten normalisierte.[34] Dennoch weisen der Masaniello Aufruhr und viele ähnliche Aufstände ihrer Zielsetzung nach Parallelen zu den Mordanschlägen auf. Sie zielten legitimistisch auf Korrekturen der Entwicklung und auf Vergeltung gegenüber den Verantwortlichen ab.

Jedoch konnten aus Protestbewegungen gegen Missachtung der *Moral Economy* (E. P. Thompson) freilich auch Forderungen nach radikal neuen Ordnungen erwachsen. Die Argumentation innerhalb solcher Aufstände wurde durch theologische Gedanken aus dem Umfeld der Reformation inspiriert. Hier begegnet uns die Vorstellung eines Göttlichen Rechts, das fundamentale Umstrukturierungen des Hergebrachten nicht nur rechtfertigten konnte, sondern forderte. Hinzu kam die Konstruktion einer Geistkirche, die sich grundsätzlich als Bewegung besonders Begnadeter von der durch Tradition und Recht definierten, größeren kirchlichen Institution abheben woll-

33 *Struck*, Mittelrhein, S. 181 – 182.

34 *Villari*, Rivolta antispagnola; *Burke*, Virgin; *d'Alessio*, Masaniello.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

te.[35] Diese Vorstellungen und Glaubenselemente legten zum einen Handlungen nahe, die von Vertretern der hergebrachten Ordnung als kriminell verstanden wurden. Zum anderen ermöglichten sie neue Rechtssetzungen, und zwar sowohl was die Beziehungen der entstehenden Staaten und Kirchen anging als auch was das Strafrecht anbelangte.[36]

Ein extremes Beispiel hierfür wäre die Etablierung eines neuen Strafrechts im puritanischen Massachusetts. Schon allein dadurch, dass sie ihren eigenen Kriminalcodex erstellte, überschritt die Kolonie ganz klar die ihr vom Mutterland eingeräumten Befugnisse. Der konfessionelle Impetus der Gründungszeit der Puritanerkolonie verlangte aber eine Neuordnung gerade auch der Definition von Verbrechen und des Umgangs mit Kriminalität. Inhaltlich wandte man sich sehr deutlich von den Rechtstraditionen des Mutterlandes ab. Im Puritanerstaat war z. B. der Ehebruch ein todeswürdiges Verbrechen, Eigentumsdelikte einschließlich Raub jedoch nicht. Die Todesstrafe war nur mehr für Verbrechen vorgesehen, die auch in der Bibel mit dem Tod bestraft worden waren. Die Strafwürdigkeit des jeweiligen Delikts wurde im Gesetz mit einer Bibelstelle belegt. Das war eine deutliche Abkehr von der einfachen Anlehnung der Strafrechtssystematik an die Zehn Gebote. Auch auf das politische Verbrechen des Verrats an der Kolonie stand die Todesstrafe. Bezeichnend ist, welche Episode als Beleg der Todeswürdigkeit des Verrats angeführt wurde: Num 16. Dort ging es nicht um den Gehorsam gegenüber dem Monarchen, sondern gegenüber den Sprechern des Gottesvolks. Mit diesen identifizierten sich die gewählten puritanischen Magistrate der Kolonie. Die weltliche Strafe wurde dabei einem Strafwunder Gottes gleich gesetzt.[37]

Für den Versuch einer grundlegenden religiös motivierten Umgestaltung der sozialen und politischen Ordnung können der Bundschuh von 1502 und der Bauernkrieg als Beispiele gelten. Die Rebellen wollten eine neue, auf dem Göttlichen Recht gegründete Ordnung. Dieses Göttliche Recht fanden sie in der Bibel, wobei sie ihre Argumentation mit dem Verweis auf die Reformationstheologen absicherten. Dass die revolutionären Forderungen der Bauern theokratische Züge hatten, sollte davor warnen, sie als Urväter der deutschen Demokratie zu präsentieren.[38]

---

35 Vgl. grundlegend *Becker*, Politisierung; *Tracy*, Europe's Reformations, S. 73–119; *Locher*, Grundzüge; *Foster*, Long Argument, S. 138–285; *Cameron*, European Reformation, S. 172–183, 188–194.

36 *Schnabel-Schüle*, Überwachen und Strafen, S. 198–215; *Dillinger*, Gemeinde, S. 69–74; *Cameron*, European Reformation, S. 236–265, 346–369; *von Friedeburg*, Widerstandsrecht, S. 52–53.

37 *Dillinger*, Gemeinde, S. 70.

38 Inhaltlich umfassend, jedoch problematisch in der Bewertung *Blickle/Adam* (Hrsg.), Bundschuh; *Blickle*, Revolution. Es ist bezeichnend, dass die Versuche, die Bauernrebellen demokratisch im Sinn der Bundesrepublik Deutschland zu vereinnahmen, den theokratischen Zug ihrer Erhebung ebenso herunterspielten wie ‚völkisch' orientierte Deutungen, vgl. *Franz*, Führer.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Müntzer hat hier letztlich einen anderen theologischen Ansatz und daher auch einen anderen Aufstand verfolgt. Müntzers Biblizismus erreichte insofern eine neue Ebene, als dass er die biblischen Aussagen millenaristisch deutete und sich selbst in der Rolle des Propheten inszenierte. Die Konsequenzen, die er zog, dachten den Biblizismus radikal zu Ende. Zentral für Müntzers Theologie waren die Endzeit und der Bund Gottes. Ab Sommer 1524 gelangte er unter dem Eindruck einer Endzeitgewissheit zur dezidierten Ablehnung der lutherischen Zweiregimentelehre. Daraus ergab sich die Akzeptanz aktiven Widerstandes gemäß Dan. 7, 27 gegenüber Fürsten, die den Kampf gegen die Gottlosen verweigerten. Es ist bezeichnend, dass Müntzer die Bauern unter einer Fahne mit einem Regenbogen ziehen ließ: Offensichtlich bezog sich die Anspielung auf Genesis 9,12–17, wo der Regenbogen das Symbol für den neuen, postkataklysmischen Bund Gottes mit den Menschen war. Erst im Glauben einem endzeitlichen neuen Bund vorzustehen konnte Müntzer unterscheiden zwischen christlichen Herren, die sich seinem Bund anschlossen, und Tyrannen. Entsprechend fertigte er Graf Mansfeld mit dem Verweis auf Daniel 7 und mit der Feststellung ab, dass Gott *mehr an seynem volk denn an euch tyrannen gelegen* sei. Gerade Müntzers Ablehnung des geltenden Rechts, der hergebrachten fürstlichen Amtspflichten einschließlich der Friedenswahrung, die er als *alte kramanzen* verunglimpfte, zeigt, dass der reformatorische Umbruch als Aufbruch in eine völlig neue Ordnung verstanden werden konnte.[39]

Die Orientierung an neuen Normen legte einen möglichst klaren Bruch mit dem Hergebrachten, ja sogar dessen Denunziation als sündhaft und verbrecherisch nahe. Am deutlichsten wird dies beim Bildersturm. Der katholische Bilderkult wurde als Verstoß gegen das Erste Gebot und damit als Idolatrie verurteilt. Entsprechend war Ikonoklasmus gerechtfertigt, nach Karlstadt sogar Pflicht. Er bot die Chance, die eigene Nähe zu Gott offen und im Raum der Öffentlichkeit unter Beweis zu stellen. Entgegen den alten Legenden um die Wunder von Kultbildern strafte Gott die Bilderstürmer nicht. Dass der Bilderstreit zu den Ausgangskonflikten des Achtzigjährigen Krieges zählte, zeigt seine politische Relevanz.[40] Neuerdings hat Greengrass auf die planmäßige Zerstörung von Grabmälern und Standbildern französischer Könige durch die Hugenotten als elementaren Bestandteil der Konflikte des späten 16. Jahrhunderts hingewiesen. Man wird Greengrass' Deutung der Vorgänge als „desacralising" der französischen Monarchie einen weiteren Aspekt zufügen dürfen: Die Zerstörung der Bilder der Könige in Kirchen war die Inszenierung des bewussten und gezielten Bruchs mit der Vergan-

39 *Wolgast*, Die Obrigkeits- und Widerstandslehre, S. 197–213; *Wohlfeil*, Regenbogenfahne; *Vogler*, Thomas Müntzer; wörtliche Zitate nach *ebd.*, S. 236; *Wolgast*, Die Obrigkeits- und Widerstandslehre, S. 204.

40 *Dupeux* u. a. (Hrsg.), Bildersturm; *Arnade*, Beggars; *Schwerhoff*, Bildersturm.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

genheit und insofern auf eine neue politische Ordnung unter eschatologischem Horizont hin orientiert.[41]

Alle diese Konflikte können nur im Gesamtrahmen des epochalen Umbruchs des 16. Jahrhunderts, dessen integrale Bestandteile sie waren, verstanden werden. Der Zusammenbruch der Rechte der Papstkirche auf allen Ebenen in weiten Teilen Europas und die Formierung von bewaffneter Opposition mit religiösem Anliegen gegen die monarchischen Spitzen des Reichs, Frankreichs und Englands zeigen, dass sehr radikale Neuerungen als denkbar, machbar, ja unvermeidbar gesehen wurden. Der reformatorische Umbruch konnte nicht legalistisch und legitimistisch sein, hergebrachte Grenzen von Kriminalität musste er wenigstens partiell neu ziehen. Der Versuch von Troeltsch und anderen Luthertum und Calvinismus auch in diesem Kontext säuberlich voneinander zu scheiden, ist zu Recht zurückgewiesen worden.[42]

IV. Kriminalität und Transzendenz

Ein wesentlicher Aspekt dieses Umbruchs der Reformationszeit muss näher betrachtet werden. Er könnte zu einem besseren Verständnis der religiös begründeten Kernpositionen hinter konfessionell motivierter politischer Kriminalität bzw. Kriminalisierung beitragen. Zugleich ergibt sich hier die Möglichkeit, eine Lösung für das Problem der überwiegend katholischen Attentäter, das oben noch offen gelassen wurde, vorzuschlagen. Ein Blick in eine aktuelle Diskussion der Neuesten Geschichte kann Erklärungsmöglichkeit aufzeigen. Anselm Doering-Manteuffel hat gezeigt, dass zum geistigen Rüstzeug großer gewaltbereiter Umbruchsbewegungen im 20. Jahrhundert ein scharfer Antihistorismus gehörte.[43] Der Historismus, der den Charakter des Gewordenen aller sozialen und politischen Einrichtungen betonte und insofern Geschichte als kontinuierliche Entwicklung und als Fortschritt präsentierte, wurde als unbefriedigend empfunden. Stattdessen setzte man auf neue Ordnungen. Diese sollten gerade nicht auf Altem organisch aufbauen, sondern das Hergebrachte, das als korrupt, zumindest als ungeordnet empfunden wurde, radikal ersetzten. Diese souveräne neue Setzung berief sich auf Prinzipien, die überzeitlich, überhistorisch gelten sollten. Doering-Manteuffel bezeichnet diese Orientierung als „transzendental". (Mit Blick auf Kant wäre vielleicht besser: transzendent.) Die sich auf Transzendentes berufende neue Ordnung kann mit Gewalt und muss jenseits der hergebrachten rechtlichen Systeme durchgesetzt werden. Ein Umbau des Strafrechts, ja der gesellschaftlichen Ethik geht damit einher. Im 16. Jahrhundert gab es keinen

41 *Greengrass*, Regicide, S. 188–189.

42 Zur Diskussion vgl. *von Friedeburg*, Widerstandsrecht, S. 35–42.

43 *Baberowski/Doering-Manteuffel*, Ordnung durch Terror; *Doering-Manteuffel*, Mensch, Maschine, Zeit; *ders.*, Suchbewegungen.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

vorgängigen Historismus, wohl aber legitimistisches Denken und Traditionsargumente. Der neue Bezug auf biblische Grundlagen durch die Reformation kann als transzendente Orientierung gesehen werden. Die hergebrachte kirchliche Struktur, in Teilen auch die damit verbundenen politischen und rechtlichen Systeme mussten grundsätzlich hinterfragt werden. Der Biblizismus erlaubte bis zu einem gewissen Grad eine Ablehnung oder zumindest ein Absehen von Geschichte und damit radikal Neues. Für eine millenaristisch-prophetische Variante, für die Müntzer stehen kann, galt dies in besonderem Maße. Der unmittelbare transzendente Bezug auf die Bibel, Gnade und Glauben brach mit den stark auf Kontinuitäten abzielenden katholischen Argumenten – apostolische Sukzession, Tradition von Lehramt, Dogma, Kirchenrecht. Die biblische Orientierung wurde ihrerseits nicht als revolutionärer Bruch, sondern als Rückkehr zum wiedergefundenen Ursprünglichen und Eigentlichen präsentiert. Sie verdankte ihre Geltung nicht einer Überlieferungskontinuität, sondern ihrem unmittelbaren Gottesbezug, der von Traditionen, geschichtlichen Entwicklungen und zeitlichen Distanzen gerade absehen konnte. Dieser Abkehr von Geschichte und Tradition entspricht die Ablehnung weiter Teile der alten kirchlichen Erinnerungskultur z. B. von Reliquienkulten und Heiligenlegenden durch den Protestantismus, die erst langsam durch Feiern der eigenen Geschichtlichkeit (z. B. Reformationsjubiläen) relativiert wurde.

Die transzendente, d. h. ahistorische Grundorientierung der reformatorischen Bewegungen hilft zu verstehen, wieso religiös motivierte Attentate eine katholische Domäne waren. Das Attentat blieb legitimistisch und stellte eine Rache oder eine Korrektur des kontinuierlichen Verlaufs dar. Dafür war in der transzendenten Auffassung von Staat und Kirche kein Platz mehr. Diese fand ihren genuinen Ausdruck im Aufstand. Sie richtete sich nicht mehr gegen Einzelpersonen, sondern gegen ganze kirchliche und staatliche Strukturen. Hier ging es nicht mehr quasi um ‚Nachsorge', wie bei den Attentätern, sondern um radikal Neues. Am Ende mochte, wie im englischen Fall, ein Verratsprozess gegen den Monarchen stehen. Dieser widersprach klar der hergebrachten Rechtsnorm und konnte daher nach der Restauration der Stuarts, die wenigstens partiell die Tradition der Königsherrschaft wieder in ihr Recht setzen wollte, seinerseits als politisches Verbrechen, als Königsmord denunziert werden.

Das religiös begründete Erstreben einer radikal neuen Ordnung durch Gewalt und Aufstand entwickelte erst nach der Französischen Revolution eine dezidiert katholische Variante. Der von Kardinal Fabrizio Ruffo geführte Sanfedismo war eine von öffentlicher Zustimmung getragene Rebellion gegen das napoleonische Besatzungsregime im italienischen Süden. Klerikal beeinflusst und von marianischer Frömmigkeit (‚Viva Maria' Bewegung) durchsetzt beanspruchte der Sanfedismo den Charakter einer katholischen Volksbewegung. Im Sanfedismo lassen sich bereits Konzepte finden, die ein-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

fachen Legitimismus weit hinter sich ließen. Hier ging es nicht mehr bloß um die Korrektur einzelner ‚Fehlentwicklungen', sondern um ganz neue Konstruktionen eines Zukunftsentwurfs basierend auf einer Idealisierung und Mythisierung der vorrevolutionären Ordnung.[44]

Trotz des Erfolgs des Sanfedismo boten Aufstände angesichts der politischen und militärischen Gesamtsituation keinen Ausweg aus der Krise der katholischen Kirche im Revolutionszeitalter mehr. Nicht mehr in der Auseinandersetzung mit einem einzelnen aggressiven Potentaten oder mit dem Protestantismus, sondern mit einem zunehmend deistischen oder säkularen Staat war stärkere Selbstversicherung nötig. Die Verdichtung von Heiligenerscheinungen vornehmlich um die Mitte des 19. Jahrhunderts bot diese Selbstversicherung.[45]

Religiös akzentuierte politische Kriminalität entwickelte das Potential zum Umbruch, wenn sie den transzendenten Bezug der Religion zur Vision einer neuen, gottgefälligen Gesellschaft konkretisierte. Wurde das nicht angestrebt, blieb allenfalls für den religiös motivierten Täter selbst eine kleine Chance auf marginale Verehrung nach Art eines Heiligen.

Unedierte Quellen

Bodin, Jean: De la Démonomanie des Sorciers, Paris 1580 (ND Hildesheim 1988).

De Mariana, Juan: De rege et regis institutione libri tres, Toledo 1599 (ND Aalen 1969).

De Molina, Luis: De iustitia et iure opera omnia, 5 Bde., Genf 1759 (Cuenca 1595–1609).

De Toledo, Francisco: Summa casuum conscientiae sive de instructione sacerdotum, Köln 1603 (Köln 1596).

Edierte Quellen

Les edicts et ordonnances des tres-chretiens roys, François 1, Henry II, François II, Charles IX, Henry III, Henry IV, Louis XIII et Louis XIV. Sur le fait de la justice & abreviation des procez. Avec annotations, apostilles et conferences sous chacun article, hrsg. v. Pierre Neron/Estienne Girard, Paris 1666.

[WA =] *Luther*, Martin: D. Martin Luther Werke, 120 Bde., Weimar 1883–2009.

Sexby, Edward [Pseudonym William Allen]: Killing no Murder (1657), in: Divine Right and Democracy: An Anthology of Political Writing in Stuart England, hrsg. v. David Wootton, Harmondsworth/New York 1986, S. 360–389.

44 *Broers*, Politics and Religion; *Robertson*, Enlightenment and Revolution.

45 *Blackbourn*, Marienerscheinungen; *Freytag/Sawicki* (Hrsg.), Wunderwelten.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Suárez, Francisco: Defensio fidei Catholicae adversus Anglicanae sectae errors (Coimbra 1613), in: Francisci Suárez opera omnia, Bd. 24, hrsg. v. Michel André/Charles Berton, Paris 1859.

Literatur

Arnade, Peter: Beggars and Iconoclasts: The Political Culture of Iconoclasm on the Eve of the Revolt of the Netherlands, in: Power and the City in the Netherlandic World, hrsg. v. Wayne te Brake/Wim Klooster, Leiden u. a. 2006, S. 59–83.

Baberowski, Jörg/*Doering-Manteuffel*, Anselm: Ordnung durch Terror. Gewaltexzesse und Vernichtung im nationalsozialistischen und stalinistischen Imperium, 2. Aufl., Bonn 2007.

Becker, Winfried: ‚Göttliches Wort', ‚göttliches Recht', ‚göttliche Gerechtigkeit': Die Politisierung theologischer Begriffe?, in: Revolte und Revolution in Europa: Referate und Protokolle des Internationalen Symposiums zur Erinnerung an den Bauernkrieg 1525 (Memmingen, 24.–27. März 1975), hrsg. v. Peter Blickle, München 1975, S. 232–263.

Blackbourn, David: Wenn ihr sie wieder seht, fragt wer sie sei. Marienerscheinungen in Marpingen – Aufstieg und Niedergang des deutschen Lourdes, Reinbek 1997.

Blickle, Peter: Die Revolution von 1525, 3. Aufl., München 1993.

Blickle, Peter/*Adam*, Thomas (Hrsg.): Bundschuh: Untergrombach 1502, das unruhige Reich und die Revolutionierbarkeit Europas, Stuttgart 2004.

Boockmann, Hartmut: Johannes Falkenberg, der Deutsche Orden und die polnische Politik. Untersuchungen zur politischen Theorie des späten Mittelalters Göttingen 1975.

Brailsford, Henry Noel: The Levellers and the English Revolution, hrsg. und bearb. v. Christopher Hill, 3. Auflage, Nottingham 1983.

Braun, Harald: Juan de Mariana and Early Modern Spanish Political Thought, Aldershot 2007.

Broers, Michael: The Politics and Religion in Napoleonic Italy. The War Against God 1801–1814, London u.a 2002.

Bruns, James Henderson: The True Law of Kingship. Concepts of Monarchy in Early Modern Scotland, Oxford u. a. 1996.

Burke, Peter: The Virgin of the Carmine and the Revolt of Masaniello, in: P&P 99 (1983), S. 3–21.

Cameron, Euan: The European Reformation, 2. Aufl., Oxford u. a. 2012.

Carroll, Stuart: Vengeance and Conspiracy during the French Wars of Religion, in: Conspiracies and Conspiracy Theory in Early Modern Europe, hrsg. v. Barry Coward/Julian Swann, Aldershot 2004, S. 71–86.

Chevallier, Pierre: Les régicides. Clément, Ravaillac, Damiens, Paris 1989.

Condren, Conal: The Office of Rule and the Rhetorics of Tyrannicide in Medieval and Early Modern Europe: An Overview in: Murder and Monarchy: Regicide in European History, 1300–1800, hrsg. v. Robert von Friedeburg, Basingstoke u. a. 2004, S. 48–72.

D'Alessio, Silvana: Masaniello. La sua vita e il mito in Europa, Rom 2007.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Davis, Natalie Zemon: The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth-Century France, in: P&P 59, 1 (1973), S. 51–91.

Diethe, Jürgen: Wir, das freie Volk von England. Aufstieg und Fall der Levellers in der Englischen Revolution, Berlin/Münster 2009.

Dillinger, Johannes: Die Gemeinde, die Kolonie, der Sünder. Grundlagen des Strafrechts im kolonialen Neuengland, in: Justiz = Justice = Justicia? Rahmenbedingungen von Strafjustiz im frühneuzeitlichen Europa, hrsg. v. Harriet Rudolph/Helga Schnabel-Schüle, Trier 2003, S. 57–88.

– Die politische Repräsentation der Landbevölkerung. Neuengland und Europa in der Frühen Neuzeit, Stuttgart 2008.

– Die digitale Visualisierung von Netzwerken in der Geschichtswissenschaft: Das Projekt Gunpowder Plot, in: Gesellschaftliche Umbrüche und religiöse Netzwerke, hrsg. v. Daniel Bauerfeld/Lukas Clemens, Bielefeld 2014, S. 207–226.

Doering-Manteuffel, Anselm: Mensch, Maschine, Zeit. Fortschrittsbewußtsein und Kulturkritik im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts, in: Jahrbuch des Historischen Kollegs 2003 (2004), S. 91–120.

– Suchbewegungen in der Moderne. Religion im politischen Feld der Weimarer Republik, in: Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert, hrsg. v. Friedrich Wilhelm Graf/Klaus Große Kracht, Köln u. a. 2007, S. 175–202.

Dupeux, Cécile (Hrsg.): Bildersturm. Wahnsinn oder Gottes Wille? Katalog zur Ausstellung. Katalog zur Ausstellung, Bernisches Historisches Museum, Musée de l'Œuvre Notre-Dame, in Zusammenarbeit mit Gabriele Keck, Zürich 2000.

Eisner, Manuel: Killing Kings. Patterns of Regicide in Europe, AD 600–1800, in: British Journal of Criminology 51 (2011), S. 556–577.

Engammare, Max: Calvin monarchomaque? Du soupçon à l'argument, in: ARG 89 (1998), S. 207–225.

Erikson, Kai: Wayward Puritans. A Study in the Sociology of Deviance, New York 1966.

Foster, Stephen: The Long Argument. English Puritanism and the Shaping of New England Culture, 1570–1700, Chapel Hill 1991.

Franz, Günther: Die Führer im Bauernkrieg, in: Bauernschaft und Bauernstand 1500–1970. Büdinger Vorträge 1971–1972, hrsg. v. dems., Limburg (Lahn) 1975, S. 1–15.

Fraser, Antonia: The Gunpowder Plot: Terror and Faith in 1605, 3. Aufl., London 2002.

Freytag, Nils/*Sawicki*, Diethard (Hrsg.): Wunderwelten. Religiöse Ekstase und Magie in der Moderne, München u.a 2006.

Friedeburg, Robert von: Widerstandsrecht im Europa der Neuzeit: Forschungsgegenstand und Forschungsperspektiven in: Widerstandsrecht in der frühen Neuzeit. Erträge und Perspektiven der Forschung im deutsch-britischen Vergleich (ZHF Beihefte, 26), hrsg. v. dems., Berlin 2001, S. 11–60.

Greaves, Richard: Secrets of the Kingdom: British Radicals from the Popish Plot to the Revolution of 1688–89, Stanford 1992.

Greengrass, Mark: Regicide, Martyrs and Monarchical Authority in France, in: Murder and Monarchy. Regicide in European History, 1300–1800, hrsg. v. Robert von Friedeburg, Basingstoke u. a. 2004, S. 176–192.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Guenée, Bernard: Une meurte, une société: l'assassinat du Duc d'Orleans, 23 novembre 1407, Paris 1992.

Höpfl, Harro: The Christian Polity of Jean Calvin, Cambridge u. a. 1982.

– Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540–1630, Cambridge u. a. 2004.

Jardine, Lisa: The Awful End of William the Silent: The First Assassination of a Head of State with a Handgun, London 2005.

Kennedy, Geoff: Diggers, Levellers, and Agrarian Capitalism: Radical Political Thought in 17th Century England, Lanham u. a. 2008.

Locher, Gottfried: Grundzüge der Theologie Huldrych Zwinglis im Vergleich mit derjenigen Martin Luthers und Johannes Calvins, in: Huldrych Zwingli in neuer Sicht. Vorträge und Aufsätze 1949–1968 (bearbeitet), hrsg. v. dems., Zürich 1969, S. 173–274.

Mason, Roger A.: People Power? George Buchanan on Resistance and the Common Man, in: Widerstandsrecht in der frühen Neuzeit (ZHF Beihefte, 26), hrsg. v. Robert von Friedeburg Berlin 2001, S. 163–184.

Mendle, Michael (Hrsg.): The Putney Debates of 1647. The Army, the Levellers and the English State, Cambridge u. a. 2001.

Miethke, Jürgen: Heiliger Heidenkrieg? Theoretische Kontroversen zwischen Deutschem Orden und dem Königreich Polen vor und auf dem Konstanzer Konzil, in: Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich (Schriften des Historischen Kollegs, 78), hrsg. v. Klaus Schreiner, München 2008, S. 109–125.

Mousnier, Roland: Ein Königsmord in Frankreich, Berlin 1970.

– L'assassinat d'Henri IV: 14. mai 1610, Paris 1964 (ND Paris 1992).

Münch, Paul: Die ‚Obrigkeit im Vaterstand'. Zu Definition und Kritik des „Landesvaters" während der Frühen Neuzeit, in: Daphnis 11 (1982), S. 15–40.

Nicholls, Mark: Investigating Gunpowder Plot, Manchester u. a. 1991.

Parker, Kenneth L.: The English Sabbath: A Study of Doctrine and Discipline from the Reformation to the Civil War, Cambridge u. a. 1988.

Pečar, Andreas/*Trampedach*, Kai (Hrsg.): Die Bibel als politisches Argument (HZ Beihefte, 43), München 2007.

Reinhardt, Nicole: Juan de Mariana: Bibelexegese und Tyrannenmord, in Pečar/Trampedach (Hrsg.): Die Bibel als politisches Argument, S. 273–294.

Roberts, Penny: Huguenot Conspiracies, Real and Imagined, in Sixteenth Century France, in: Conspiracies and Conspiracy Theory in Early Modern Europe. From the Waldensians to the French Revolution, hrsg. v. Barry Coward/Julian Swann, Aldershot 2004, S. 55–69.

Robertson, John: Enlightenment and Revolution: Naples 1799, in: Transactions of the Royal Historical Society 10 (2002), S. 17–44.

Rustemeyer, Angela: Dissens und Ehre. Majestätsverbrechen in Russland (1600–1800), Wiesbaden 2006.

Schild, Wolfgang: Missetäter und Wolf, in: Wirkungen europäischer Rechtskultur. Festschrift für Karl Kroeschell zum 70. Geburtstag, hrsg. v. Gerhard Köbler, München 1997, S. 999–1031.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Schnabel-Schüle, Helga: Das Majestätsverbrechen als Herrschaftsschutz und Herrschaftskritik, in: Staatsschutz (Aufklärung, 7/2), hrsg. v. Dietmar Willoweit, Hamburg 1994, S. 29–47.

– Überwachen und Strafen im Territorialstaat: Bedingungen und Auswirkungen des Systems strafrechtlicher Sanktionen im frühneuzeitlichen Württemberg (Forschungen zur deutschen Rechtsgeschichte, 16), Köln u. a. 1997.

Schwerhoff, Gerd: Zungen wie Schwerter: Blasphemie in alteuropäischen Gesellschaften 1200–1650 (Konflikte und Kultur – Historische Perspektiven, 12), Konstanz 2005.

– Bildersturm und Blasphemie: zum Spannungsfeld von Transzendenz und Gemeinsinn in der Reformationszeit, in: Transzendenz und die Konstitution von Ordnungen, hrsg. v. Hans Vorländer, Berlin 2013, S. 186–206.

Sharpe, James: Remember, Remember the Fifth of November: Guy Fawkes and the Gunpowder Plot, 2. Aufl. London 2006.

Shoenberger, Cynthia Grant: Luther and the Justifiability of Resistance to Legitimate Authority, in: Journal of the History of Ideas 40 (1979), S. 3–20.

Smith, Geoffrey: Royalist Agents, Conspirators and Spies: Their Role in the British Civil Wars. 1640–1660, Farnham u. a. 2011.

Steffen, Liza: Defining a British State: Treason and National Identity 1608–1820, Basingstoke u. a. 2001.

Stollberg-Rilinger, Barbara: Einleitung: Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?, in: Was heißt Kulturgeschichte des Politischen? (ZHF Beiheft, 35), hrsg. v. ders., Berlin 2005, S. 9–24.

Struck, Wolf-Heino: Mittelrhein, in: Der deutsche Bauernkrieg, hrsg. v. Horst Buszello u. a., 3. Aufl., Paderborn 1995, S. 177–190.

Tracy, James, Europe's Reformations. 1450–1650, Lanham u. a. 1999.

Turchetti, Mario: Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos Jours, Paris 2001.

Villari, Rosario: La rivolta antispagnola a Napoli: le origini (1585–1647), 4. Aufl., Bari 1994.

Vogler, Günther: Thomas Müntzer und die Aufstandsbewegung in Thüringen, in: Bauernkrieg zwischen Harz und Thüringer Wald, hrsg. v. dems., Stuttgart 2008, S. 225–242.

Walker, Anita/*Dickerman*, Edmund: Mind of an Assassin: Ravaillac and the Murder of Henry IV of France, in: Canadian Journal of History 30, 2 (1995), S. 201–230.

Wohlfeil, Rainer: Regenbogenfahne und Regenbogen, in: Bauernkrieg zwischen Harz und Thüringer Wald, hrsg. v. Günther Vogler, Stuttgart 2008, S. 313–328.

Wolgast, Eike: Die Obrigkeits- und Widerstandslehre Thomas Müntzers, in: Der Theologe Thomas Müntzer, hrsg. v. Siegfried Bräuer/Helmar Junghans, Berlin/Göttingen 1989, S. 195–220.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Armut als religiöse Devianz in der Frühen Neuzeit

Von *Sebastian Schmidt*

I.

Als relationaler Begriff ist Armut den Deutungen und Konzepten innerhalb bestimmter, abgrenzbarer sozialer Gruppen unterworfen. ‚Armut' ergibt sich nicht allein aus dem Mangel oder der Bedürftigkeit an etwas, sondern steht vielmehr mit der Frage im Zusammenhang, ob es normkonform bzw. ‚gerecht' erscheint, dass eine bestimmte Person Anspruch auf die Beseitigung eines Mangels hat. Armut ist damit die Kennzeichnung eines Zustandes, der einen Mangel konstatiert, zugleich aber die soziale Verpflichtung zur Herstellung einer Kompensation impliziert bzw. auf einen gesellschaftlichen Anspruch auf Hilfe verweist.[1]

Dieser Anspruch ist wiederum verknüpft mit der Bewertung und Qualifizierung von Sachverhalten, die einerseits als Wertungen a priori überindividuell gedacht werden, andererseits aber ebenso an das individuelle Verhalten gekoppelt sein können. Im Christentum etwa besteht insofern ein absolutes Hilfsgebot gegenüber Personen, die aufgrund ihrer Bedürftigkeit den Tod zu erwarten haben. Folglich sind Personen, die nach heutigem Sprachgebrauch in ‚absoluter' bzw. ‚primärer' Armut leben, auch in der Frühen Neuzeit als ‚arm' zu bezeichnen und ihnen ist damit Hilfe zu gewähren. Aber solange nicht klar ist, ob jemand tatsächlich an den Folgen seines Mangels stirbt – und dies lässt sich meist erst im Nachhinein sicher feststellen –, bleibt auch diese Grenzziehung dem Diskurs unterworfen. In den zeitgenössischen Armutsdiskursen geht es somit oftmals um die Frage, ob sich jemand nicht vielleicht doch selbst helfen kann und damit gar nicht auf fremde Hilfe angewiesen ist. Darüber hinaus ist bei begrenzten Hilfsressourcen zu fragen, welchen Armen und welchen Hilfsleistungen jeweils der Vorzug zu geben ist. In mittelalterlichen sowie frühneuzeitlichen Theorien über die Armut und die Nächstenliebe werden daher eine Vielzahl von Normen genannt, nach denen eine solche Hierarchisierung von Hilfsleistungen sowie der Empfänger zu erfolgen hat. Normabweichendes, deviantes Verhalten führt entsprechend zur Disqualifizierung für bestimmte Ansprüche oder sogar dazu, dass Personen nun nicht mehr als arm und somit überhaupt unterstützungs-

[1] *Schweidler*, Staat, S. 57 f. Vgl. dazu *Schmidt*, Artikel „Armut", S. 40–41.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

würdig etikettiert werden. Stehen damit die Devianzzuschreibungen sowie die Vorstellungen von gerechtem Fürsorgehandeln ganz allgemein in einem engen Zusammenhang, so trifft dies umso mehr auf den Bereich der religiösen Devianz zu, da in der Vormoderne die Spendenhandlung im Wesentlichen religiös motiviert war. Wer als religiös deviant eingeschätzt wurde, konnte nicht unbedingt damit rechnen, dass er auch als unterstützungswürdig angesehen wurde.

Als Beispiel hierfür kann der Fall einer schwangeren Frau dienen, die im Hungerjahr 1771/72 an der Tür eines vornehmen Mannes in Begleitung ihrer Tochter unter Tränen um ein Almosen bat, damit ihre Familie nicht verhungern müsse – soweit zumindest der Bericht eines anonymen Verfassers, der einen Text über den Wucher in diesen Jahren verfasste.[2] Interessant erscheint an dieser Stelle die Reaktion des vornehmen Mannes, die der Verfasser ebenfalls festhielt. Denn dieser beschwerte sich darüber, dass die Frau es überhaupt wagte, ihm unter die Augen zu kommen, da doch ihr *Kinderzeugen* selbst der augenscheinliche Beweis ihrer *Geilheit* sei. Dieses sündhafte Verhalten war für ihn aber darüber hinaus zugleich auch Ausweis ihrer betrügerischen Bettelabsichten und Falschaussagen, denn, so schlussfolgerte er weiter, wer noch *geil* sei, könne gewiss nicht gleichzeitig hungrig sein.[3]

Die Armut der Hilfesuchenden wird hier unmittelbar mit der als gottlos geltenden Unzucht in Zusammenhang gebracht und damit einer neuen Bewertung aus der Sicht des potentiellen Gebers unterzogen bzw. die Bedürftigkeit umgedeutet. Die Armut der Frau erscheint als selbstverschuldetes Resultat devianter Handlungen und damit als ein Umstand, der die Spendenverweigerung legitimiert.

Dass man bei öffentlicher Bettelei geneigt war, die Bedürftigkeit oft nur als vorgetäuscht anzusehen sowie den Bettlern in diesen Fällen eine besonders sündhafte und gottlose Lebensweise zuzuschreiben, findet sich bereits vielfach in den Druckschriften zu Beginn des 16. Jahrhunderts. Die bekanntesten Beispiele hierfür sind sicherlich einerseits der *Liber vagatorum*,[4] andererseits Sebastian Brants Narrenschiff.[5] Im Liber vagatorum werden die einzelnen Bettler als Betrügertypen geradezu klassifiziert und eine entsprechende Hierarchisierung beim Almosengeben vorgenommen. So heißt es bei einigen, dass man ihnen nur unter bestimmten Umständen etwas als Hilfe beisteuern solle, bei anderen hingegen, dass man sie auf gar keinen Fall unterstützen dürfe. Es fällt dabei auf, dass die Legitimation der Spendenver-

2 *Bräuer*, Capitalisten, S. 72.

3 Ebd. Gegenüber der hier zu findenden Transkription wurden in dem vorliegenden Zitat die Zeichen für die Worttrennung sowie für das Zeilenende weggelassen.

4 Liber Vagatorum. Vgl. *Boehncke/Johannsmeier*, Vaganten; *Jütte*, Abbild.

5 *Brant*, Narrenschiff. Vgl. *Schubert*, Bettler, S. 882. Dazu auch *Sachße/Tennstedt*, Geschichte, S. 49–55.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

weigerung im Liber vagatorum nicht allein durch den Betrug an und für sich legitimiert wird, sondern darüber hinaus zugleich ein besonderes Maß an religiöser Devianz unterstellt wird, die eine solche Exklusion aus dem Kreis der Almosenempfänger zusätzlich legitimiert. So heißt es etwa über den Bettlertyp der sogenannten *Klenckner* nicht allein, dass sie vor der Kirche säßen, um dort mit vorgetäuschten Gebrechen um Unterstützung zu betteln, sondern darüber hinaus werden sie als besonders gottlos beschrieben: *Item es seind die aller grosten gotzlesterer so man sy finden mag die solichs und anders des gelych tund/ sie haben auch die aller schönsten glydenn* [Huren].[6]

Damit wird deutlich, dass bestimmte (unterstellte) deviante Verhaltensweisen Einfluss auf die Wahrnehmung von Armut hatten. Ob und in welcher Weise Armut allerdings ebenso im 16. und 17. Jh. per se – und nicht erst die sie begleitenden oder daraus resultierenden (betrügerischen) Handlungen – als religiöse Devianz gewertet werden konnte, darum soll es im Folgenden gehen. Hierbei lässt sich zunächst konstatieren, dass es in der Frühen Neuzeit sicherlich gerade nicht der tradierten Sichtweise entspricht, Armut als religiöse Devianz zu deuten, da Armut im Christentum vor allem im Zusammenhang mit der Caritas, d. h. der Gottes- und Nächstenliebe, gesehen wurde.[7] Vor Gott, so hieß es, stand demgegenüber doch eher der Reiche aufgrund seines Status in Gefahr, sündhaft zu sein. In Köln, so heißt es noch in einem Bericht aus dem 18. Jahrhundert, soll man in Predigten gehört haben, dass Gott *in der Schrift die Reichen ausdrücklich verflucht* habe; demzufolge seien *ihre Schätze* […] *die Scheiterhaufen, auf denen sie in der andern Welt braten werden.*[8] Während Reichtum als potentielle Gefahr für das Seelenheil gesehen wurde, galt Armut diesbezüglich eher als Chance. So stellte auch die Kurpfälzer Kirchenordnung von 1556 nochmals deutlich heraus, dass Gott die Zuflucht der Elenden sei und er den Betrübten Hilfe verspreche.[9]

Nach christlicher Überzeugung begegnet Christus selbst den Menschen in der Person des Armen. In der christlichen Tradition ist der Bedürftige in der Rolle des Armen somit kein religiös deviantes Subjekt, sondern er wird als Christus zum Ursprung aller religiösen Normen. Die religiösen Anforderungen, den Nächsten zu lieben und besonders den Bedürftigen zu helfen, sind das Gegenteil von Stigmatisierung und Ausschluss.[10] Es stellt sich daher die Frage, wie etwas innerhalb eines Systems als deviant aufgefasst werden

6 Liber Vagatorum, fol. 3r. Vgl. hierzu auch *Sachße/Tennstedt*, Geschichte, S. 53.

7 Vgl. *Rassem*, Wohlfahrt.

8 *Riesbeck*, Briefe, S. 371 f.

9 *Kirchenordnung, wie es mit der christlichen leere, heiligen sacramenten und ceremonie in des durchleuchtigsten, hochgebornen fürsten und herren, herrn Ottheinrichs, pfaltzgraven bey Rhein, des heiligen römischen reichs ertzdruchsessen und churfürsten, hertzogen in Nidern- und Obernbayrn etc. chur- und fürstenthumben gehalten wirdt* [von 1556], in: *Sehling* (Hrsg.): Bd. 14, Kurpfalz, S. 113–220, S. 168.

10 *Schneider*, Armut, S. 92–101.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

kann, das dort zugleich diskursiv idealisiert wird. Inwiefern kann Armut in der Frühen Neuzeit als Gottlosigkeit und Sünde aufgefasst werden?

Nun könnte man versucht sein, dies zunächst allein mit einem Verweis auf den Unterschied zwischen Norm und Praxis abzutun. Die Stigmatisierung von Armen wäre somit schlicht allein der Praxis im Umgang mit Armen zuzuschreiben, nicht aber religiösen Konzepten. Zum anderen könnte man die Devianzzuschreibung als allein dem Rechtssystem zugehörig ansehen wollen, nicht aber dem um Vermittlung von Transzendenz bemühten religiösen System. Dies trifft aber nicht den Kern des Sachverhaltes, da nicht nur dem Recht, sondern ebenso der Religion eine dichotomische, ambivalente Sichtweise auf Armut zu eigen war, und diese Sichtweise in den normativen Diskurs über Armut und Fürsorge in der Frühen Neuzeit einfloss. Um dies deutlich zu machen, soll in einem ersten Schritt der Frage nach dem Zusammenhang von Armut und religiöser Devianz in zeitgenössischen literarischen sowie theologischen Texten nachgegangen werden, um daran anschließend zu zeigen, inwiefern diese Vorstellungen wiederum ebenfalls in juristischen Texten und Schreiben der Territorialverwaltungen ihren Niederschlag gefunden haben.

II.

Besonders deutlich wird die ambivalente Sichtweise auf Armut bei der Behandlung von Bettelei, die als konkrete Ausdrucksform und Umgang mit Armut gesehen wurde. Betteln ist dabei, wie Steve Hindle bereits treffend bemerkt hat, nicht bloß Überlebensstrategie, sondern zugleich eine tief symbolische Handlung, die auf ein ganzes Netz von Reziprozitätsvorstellungen und damit verbunden auch auf die Konstituierung von Gemeinschaft verweist.[11]

Für die Frage nach Armut als religiöser Devianz und Betteln als daraus folgender devianter Handlung ist dabei vor allem die Hierarchisierung von Armut und Armen von Bedeutung, die im Kontext von Überlegungen zur öffentlichen Fürsorge und Caritas im Übergang vom Spätmittelalter zur Frühen Neuzeit vorgenommen wurden. Hier änderte sich zwar nichts an der grundsätzlichen Unterscheidung zwischen arbeitsunfähigen Armen und arbeitsunwilligen Armen, wie sie prinzipiell seit der Antike bestand, aber dieser Differenz wurde mit Beginn der Neuzeit im Hinblick auf das Almosen eine neue Bedeutung zugeschrieben. Die unterschiedlichen Auffassungen von Caritas bei Thomas von Aquin gegenüber denen bei dem Humanisten Juan Luis Vives konnte jüngst Andreas Keck vergleichend herausarbeiten.[12] Dem-

11 *Hindle*, Parish, S. 67.

12 Vgl. hierzu und zum Folgenden *Keck*, Motiv.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

nach kommt der fürsorgenden Caritas bereits bei Thomas von Aquin als theologischer Tugend ein zentraler Stellenwert in der christlichen Ethik und hinsichtlich der Heilsversicherung zu. Nach Thomas ist die Hinwendung zum Nächsten ein Habitus als innere Einstellung des Individuums. Der Erfolg der daraus resultierenden äußeren Handlung ist dabei für Aquin hinsichtlich der Frage eines christlichen Lebens zweitrangig. Die Gesinnung entscheidet demnach darüber, wie der Akt der Nächstenliebe, der aus der Barmherzigkeit entsteht, zu bewerten ist. Eine Hierarchisierung von Armut nimmt er vor allem unter der Perspektive der Notwendigkeit der Hilfsleistung vor. Als göttliches Gebot ist die Hilfe für den Armen dann zu sehen, wenn sich der Empfänger in extremer, lebensbedrohlicher Notdurft befindet. Zur Beurteilung, ob tatsächlich eine solche Notlage vorliegt, reicht für Aquin der äußere, für das Auge sichtbare Anschein einer Notsituation. Eine Pflicht zur weiteren Überprüfung sieht Thomas nicht. Er räumt zwar ein, dass es dabei durchaus zum Betrug kommen kann, dies entwertet aber nicht das Motiv des Spenders. Einen solchen betrügerischen Bettler qualifiziert zwar auch Thomas in seinem Verhalten als Sünder und schreibt ihm damit religiöse Devianz zu, dies hat für ihn aber keine weitere handlungsorientierende Konsequenz für den Almosengeber.

In dem sich durch die Spendenhandlung konstituierenden Dreiecksverhältnis von Almosengeber, Almosenempfänger und Gott kommt nach Thomas den Armen die Aufgabe zu, bei Gott durch Gebete Fürsprache für den Spender zu halten. Die Armen hatten dadurch zwar eine zusätzliche heilssichernde Funktion, aber der Geber konnte sich durch die Spende selbst bereits sicher sein, gottwohlgefällig gehandelt zu haben. Unter der Perspektive einer Heilsökonomie hatten die Armen damit nur eine recht begrenzte Mitwirkungspflicht, bzw. blieben die Auswirkungen bei der Unterlassung ihrer Mitwirkung auf sie selbst und ihr eigenes Seelenheil begrenzt.

Auch in der Frühen Neuzeit wird die Caritas weiterhin als die höchste theologische Tugend gewertet. Aber im Zusammenspiel mit humanistischen Gesellschaftskonzepten, vor allem auch Erziehungsidealen, wird nun nicht mehr allein zentral nach der Motivlage des Gebers von Almosen gefragt, sondern man wendet den Blick nun vermehrt auf das Gelingen von Fürsorge sowie den Empfänger und seiner möglichen Erziehung zu.

Es kam damit zu einer Verschiebung des Fokus weg von der Absicht des Gebers hin zur tatsächlichen Minderung der Bedürftigkeit des Nächsten. Das Konzept entfaltete damit eine gänzlich andere Dynamik, da es zwar noch die gottgegebene Bedürftigkeit des Menschen behauptete, zugleich aber das Ziel, Beseitigung dieses Mangelzustandes, als eigentlichen Auftrag verstand. Nicht mehr die eigene Motivlage und Sittsamkeit standen im Zentrum, sondern die sozialen Folgen der Bedürftigkeit des Empfängers. Das heißt, es wurde erwartet, dass sich der Geber nicht nur als guter Christ er-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

weist, indem er überhaupt zum Almosengeben bereit ist, sondern indem er sich darum bemüht, genauer abzuschätzen, welche Folgen seine Gabe hat.[13] Diese Auffassung zeigt sich z. B. bei Juan Luis Vives, der durch seine theoretische Abhandlung zur Armenfürsorge für den Rat der Stadt Brügge, die im Jahr 1526 unter dem Titel *De subventione pauperum* erschien, größten Einfluss auf die Ausgestaltung der öffentlichen Fürsorge hatte.[14] Vives sah anders als Thomas von Aquin die Vorteile einer zentralisierten Kontrolle und Vergabe von Fürsorgegeldern, da seiner Auffassung nach dies erst eine zweckhafte Vergabe von Almosen ermöglicht. Der Geber kann nach Vives ein nützliches Almosen nur spenden, wenn er genau über die Bedürftigkeit des Empfängers informiert ist. Auf die Aussage des Bittenden ist dabei nach Vives kaum Verlass.[15] Dem Verlangen des Armen sollte dabei nicht in jedem Fall gefolgt werden, sondern die Gabe sollte vielmehr an seiner tatsächlichen Bedürfnislage ausgerichtet sein. Es reichte ihm eben nicht – wie bei Thomas noch gefordert – die einfache in Augenscheinnahme des Bedürftigen, um an dessen Äußerem den Mangel festzustellen. Vives interessiert dabei weniger die Motivlage des Spenders, als die Situation und die Auswirkung des Almosens beim Empfänger. Es geht nicht nur um die Verpflichtung zum Almosen bei dem Vorliegen einer lebensbedrohlichen Notlage, sondern darum einem Mangelzustand möglichst bereits schon in den Anfängen zu begegnen. Es geht um präventive Maßnahmen sowie Hilfe zur Selbsthilfe. Zugleich wird der Anspruch an die Mitwirkungspflicht des Armen enorm gesteigert.[16] Fördern und fordern, jedoch auch Abschreckung, ja sogar Folter sind bei Vives geeignete Verfahren, um die Armen hierzu zu motivieren.

Almosengaben an Müßiggänger oder Trinker sind in dieser Logik keine Hilfe, da sie einer Normalisierung entgegenstehen, ja sogar die Bedürftigkeit eher forcieren als sie aufzuheben. Aber unter den richtigen Rahmenbedingungen – die von der Politik zu gewährleisten sind – ist es nach Vives ein Grundbedürfnis des Menschen, in sozialen Beziehungen die Nächstenliebe walten zu lassen und sich so des eigenen Seelenheils zu versichern.[17]

Diesen Optimismus teilte Luther nicht. Seiner Auffassung nach kann der Mensch infolge des Sündenfalls durch seine Handlungen vor Gott gar nicht gerecht werden. Selbst wer streng nach den göttlichen Geboten lebt, kann sich dadurch nicht sein Seelenheil sichern. Im Gegenteil: Zunächst muss er sich darüber bewusst werden, dass er in seiner Sündhaftigkeit nie in der Lage sein wird, die Gebote vollständig zu erfüllen. Dann erst wird er gläubig

13 Vgl. *Schmidt*, Armut, S. 120–129.
14 *Vives*, Unterstützung.
15 *Keck*, Motiv, S. 151.
16 Ebd., S. 160.
17 *Keck*, Motiv, S. 132.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

die Gnade Gottes als reine Barmherzigkeit erkennen und dadurch gerettet. Äußere Umstände, wie z. B. die Armut, spielen zunächst keine Rolle.

> *Umgekehrt: was schadet das der Seele, daß der Leib gefangen, krank und matt ist, hungert, dürstet und leidet, wie er nicht gern wollte? Dieser Dinge reichet keines bis an die Seele, sie zu befreien oder zu fangen, fromm oder böse zu machen.* […] *Wo sie aber das Wort hat, so bedarf sie auch keines andern Dinges mehr, sondern sie hat in dem Wort Genüge: Speise, Freude, Friede, Licht, Kunst, Gerechtigkeit, Wahrheit, Weisheit, Freiheit und alles Gut überschwenglich.*[18]

In dieser Hinsicht können die Verhältnisse in der Welt gar keinen Einfluss auf den inneren Christen haben und kann Armut für einen gläubigen Christen nicht zugleich religiöse Devianz bedeuten. Hat er den Glauben, so ist der Mensch in der Gemeinschaft mit Gott. Luther erkannte aber ebenfalls an, dass das äußere christliche Leben bestimmten Zwängen unterliegt, denen der Gläubige in Entsprechung seiner Glaubensvorstellungen zu begegnen hat:

> *Obwohl der Mensch inwendig nach der Seele durch den Glauben genügend gerechtfertigt ist und alles hat, was er haben soll* […] *so bleibt er doch noch in diesem leiblichen Leben auf Erden und muß seinen eigenen Leib regieren und mit Menschen umgehen. Da heben sich nun die Werke an. Hier darf er nicht müßig gehen, da muß fürwahr der Leib mit Fasten, Wachen, Arbeiten und mit aller mäßigen Zucht getrieben und geübt sein, daß er dem innerlichen Menschen und dem Glauben gehorsam und gleichförmig werde, ihn nicht hindere noch ihm widerstrebe, wie seine Art ist, wo er nicht gezwungen wird. Denn der innerlichste Mensch ist mit Gott eins, fröhlich und lustig um Christi willen, der ihm so viel getan hat, und alle seine Lust besteht darin, daß er umgekehrt Gott auch umsonst in freier Liebe dienen möchte.*[19]

Die Werke der Barmherzigkeit sind für Luther weder hinreichende, noch notwendige Voraussetzung, um Gottes Gnade zu erhalten, da diese dem Gläubigen voraussetzungslos zuteil wird. Ein tugendhaftes und gottwohlgefälliges Leben erleichtert es nach Luther jedoch, zum Glauben zu finden und kann als Indikator für das Leben im Glauben gewertet werden.

So heißt es etwa entsprechend in der Nürnberger Almosenordnung von 1522:

> *Ja, wo der glaub im menschen ist, da kan er nit verborgen pleiben, sonder pricht offentlich heraus und alles, was er lebt, würkt und tuet, das richtet er in des negsten nutz, demselben rätlich und hilflich zu sein, wie er sieht, das ime Christus getan hat.* […] *Dann die werk der lieb sind gezeugnus des glaubens*.[20]

Insofern ist jeder Mensch verpflichtet, gottwohlgefällig und an den Normen des Evangeliums orientiert zu handeln. Für Arme bedeutet dies nach Luther, dass sie zur Arbeit verpflichtet sind, um sich ihre Nahrung zu verschaffen und ein züchtiges Leben zu führen. Wenn sie dies nicht tun und

---

18 *Luther*, Freiheit, S. 251 f.

19 Ebd. S. 263.

20 „Eins Rats der Stat / Nürmberg ordnung des grossen / allmusens Haußarmer leut, 1522“, in: *Sehling* (Hrsg.): Bd. 11, Bayern, I. Teil, S. 23–32, hier S. 23.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

dennoch Almosen beziehen, ist dies für Luther betrügerisch und lasterhaft. Nur insofern kann ein bestimmtes Verhalten in Armut als religiöse Devianz gewertet werden. Wichtig bei dieser Beurteilung ist zudem Luthers Verständnis von Arbeit: Arbeit, die man im Glauben an Gott verrichtet, ist für Luther ein gottwohlgefälliger, karitativer Dienst. Eine bewusste Verweigerung von Arbeit hingegen in letzter Konsequenz ein sündhaftes Verhalten. Ein solcher Mensch kann in der Vorstellung Luthers nicht im Glauben leben. Armut ist insofern als religiöse Devianz zu verstehen, wenn sie mit Müßiggang einhergeht.

Der Müßiggänger und der Bettler werden somit zu religiös devianten Personen: Ersterer, weil er es willentlich versäumt, gottwohlgefällig zu handeln, indem er im Glauben handelt und arbeitet und damit für den Nächsten Verantwortung zeigt. Letzterer weil ihm vielfach ein Hang zum Müßiggang und betrügerischem Vortäuschen von Bedürftigkeit unterstellt wird, darüber hinaus aber auch, weil er sich nicht demütig und verschämt gegenüber Gottes Willen zeigt, sondern offensiv bzw. aggressiv eine Veränderung seiner Situation einfordert.

Zeichnet sich nach Max Weber der religiöse Virtuose im Protestantismus gerade durch seine besondere innerweltliche Hingabe an den Beruf aus,[21] so ist der Müßiggänger das Gegenbild eines virtuosen Sünders. Im Liber vagatorum sah Luther solches Verhalten beschrieben und verfasste entsprechend ein Vorwort zu diesem Buch, in dem er seine eigene Sichtweise auf diese Bettler darlegte. Hier wird deutlich, dass er in den falschen Bettlern das Wirken des Teufels sah[22] und ebenso darin, diesen *verlauffenen/verzweifelten Buben* ebenso wie früher den Klöstern und Bettelmönchen überhaupt etwas zu spenden und auf diese Weise die wahrhaft Armen vom Almosen auszuschließen:

> *Ich bin selbst diese Jahr her so beschissen und versucht von solchen Landstreichern und Zungendreschern/ mehr denn ich bekennen will. Darum sey gewarnet/ wer gewarnet seyn will/ und thue seinem Nechsten gutes/ nach Christlicher Liebe/ Art und Gebot.*[23]

Nach christlichem Gebot heißt für Luther, dass ebenso wie für Vives die Almosengabe für Personen, die ein lasterhaftes Leben führen, ausgeschlossen ist. Sie in ihrem Leben zu unterstützen heißt für Luther, das sündhafte Leben zu unterstützen und damit letztlich ihr gottgegebenes Potenzial zur Entfaltung eines gottwohlgefälligen Lebens zu verletzen und damit den Weg zum Glauben und zur Erlösung zu erschweren. So schreibt Luther in einem

---

21 *Weber*, Wirtschaft, S. 423.

22 Luther unterstützte die Verbreitung des Liber vagatorum bzw. des Expertus in Truphis, „damit man doch sehe und greiffe/ wie der Teuffel so gewaltig in der Welt regiere“, vgl. hierzu: *Luther*, Die Vorrede, S. 19. Vgl. den sprachlich leicht modernisierten Abdruck in *Sachße/Tennstedt*, Geschichte, S. 52.

23 Ebd. S. 21.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Aufsatz, wie man den Armen zu Hilfe kommen solle, dass es bereits in der Bibel laute:

> *„Gib dem, der dich bittet", d. h. dem, der es bedarf. Er sagt nicht: Gib jedem Müßiggänger und Verschwender, die doch im allgemeinen die größten Bettler sind. Selbst wenn ihm einer gleich viel gäbe, so ist ihm doch damit nichts geholfen.* […] *Die Armut ist in dieser Stadt groß, aber die Faulheit ist noch größer. Man kann doch schier keinen armen Menschen mit Geld zur Arbeit bringen, alle wollen (lieber) betteln. Es ist kein recht Regiment hier. Dem Christian und dem Pacaeus usw. ist nicht zu helfen. Selbst wenn ich es könnte, so wollte ich es nicht tun. Je mehr man ihnen hilft, um so mehr kommen sie (in die Schulden) hinein.*[24]

Ebenso heißt es in der Nürnberger Almosenordnung von 1522, dass die über ihren Lebenswandel befragt werden sollen, damit sie *durch reichung des almusens in irem süntlichen leben nit gesterkt* werden.[25]

Luther betont die Vorstellung individueller Verantwortlichkeit und Selbstverpflichtung zum tugendhaften Handeln. Dies gilt für ihn insbesondere auch für die Frage, sich für die Nachfolge Gottes zu entscheiden. In einer christlichen Gemeinde bleibt die Frage nach dem Umgang mit Armut damit aber zugleich kein privat-individuelles Problem, sondern wird Teil des politischen Diskurses über ein gottwohlgefälliges ‚Regiment' und die öffentliche Ordnung.

Demut ist für ihn eine Grundvoraussetzung, die Liebe Gottes zu erfahren und weiterzugeben. Sie ist für den Reformator damit Bestandteil der Caritas.[26] Zum großen Vorbild wird damit im Protestantismus das Leben des armen Lazarus. Wie Tim Lorentzen in seiner Arbeit über Johannes Bugenhagen und die protestantische Armenfürsorge zeigen konnte, wirkte sich dies bis hinein in die konfessionalisierten Repräsentationen des Almosengebens auf Spendenbehältern aus.[27] So sind auf den Almosenbüchsen von Protestanten im Gegensatz zu denen der Katholiken vermehrt Lazarus-Darstellungen auszumachen. Ein demütiges Verhalten verbietet aber auch ein aggressives anbetteln oder *angeilen*, wie es zeitgenössisch heißt. Solcher Art zu Betteln wird daher auch bereits vor der Reformation als religiös deviantes Verhalten gesehen: *So mich got arm hat an gesehen/ wie mag mir ymmer pas gescheen/ ich drag mein armut willecleich,/ und nem dar umb das himelreich/ dan solt ich ungedultig sein/ und dar umb han die ewig pein.*[28]

---

24 *Luther*, Christ, S. 260–261.

25 „Eins Rats der Stat/ Nürmberg ordnung des grossen/ allmusens Haußarmer leut, 1522", in: *Sehling* (Hrsg.): Bd. 11, Bayern, I. Teil, S. 23–32, hier S. 25.

26 *Luther*, Konzilien, S. 22–23.

27 *Lorentzen*, Johannes Bugenhagen, S. 73 f.

28 *Folz*, Item von einem reichen kargen oder vngenugigen man, pag. 5.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

III.

Noch stärker als Luther sah Calvin Herrscher und Staat in der Pflicht, nicht nur die Rahmenbedingungen für ein christliches Leben zu schaffen, sondern die Prinzipien auch im Lebensalltag durchzusetzen.

Trotz einiger Differenzen trafen sich auf der praktischen Seite insofern die Vorstellungen von Vives, Luther und Calvin, als dass sowohl Vertreter der altgläubigen als auch der protestantischen Konfession somit Befürworter einer strengen Kontrollpraxis bei Armen wurden, um die Almosengabe an Personen zu unterbinden, die ein unzüchtiges, unsittsames, religiös deviantes Leben führten. Personen, die öffentlich bettelten, standen dabei im Generalverdacht, genau dies zu tun. Erfüllten diese Personen zudem nicht ihre eigene Mitwirkungspflicht im Sinne eines gottwohlgefälligen, fleißigen und züchtigen Lebens, so schadeten sie nun nicht mehr nur individuell sich selbst, sondern legten durch ihr Verhalten zugleich den Vorwurf an den Spender nahe, dass er sich offenbar nicht genügend um ein gottwohlgefälliges Almosen bemüht, bzw. sie nicht hatte der karitativen – oder wie Luther es nennt – ‚umschaffenden' Liebe zu Teil werden lassen. Die religiöse Devianz der Empfänger wurde somit zum Spiegel der religiösen Unzulänglichkeit der Spender.

Der protestantische Glaube forcierte somit die Grenzziehung zwischen Armen, die im Einklang mit religiösen Wertvorstellungen lebten, und solchen, die es nicht taten: Almosen durften nun nicht mehr ruhigen Gewissens an jeden vergeben werden, der behauptete, bedürftig zu sein, sondern der Geber sollte nun ebenfalls vor sich selbst Rechenschaft über die Würdigkeit des Empfängers ablegen können. Nur wenn er tatsächlich die Bedürftigkeit des Nächsten milderte, durfte er dies der Frucht seines Glaubens zurechnen. Der Satz aus der Apostellehre *Schwitzen soll das Almosen in deinen Händen, bis du erkannt hast, wem du es geben sollst*[29] gewann damit in der Frühen Neuzeit ebenso an Bedeutung, wie das antike durch Cicero überlieferte Ennius-Zitat: *Wohltaten am falschen Ort sind Übeltaten gleich*.[30]

Auf dem Spender lastete somit der religiöse Druck, nicht nur Formen von Armut als Ausdruck religiöser Devianz identifizieren zu können, sondern zugleich auch ein Hilfs- bzw. Heilmittel gegen diese Form der Devianz parat zu haben. So verdichteten sich im Armutsdiskurs der ‚Müßiggang' und eine ‚ungezügelte, luxuriöse Lebensführung' zu jenen Faktoren, die das Konstrukt der gottlosen Armut kennzeichneten. Zugleich etablierten sich der Arbeitszwang und eine demütig-asketische Lebensweise als Heilskonstrukt,

---

[29] *Zeller* (Bearb.), Die Apostolischen Väter, hier: Lehre der zwölf Apostel, 1. Kap., S. 7.

[30] *Bene facta male locata male facta arbitror*. (Cicero, De officiis 2,18,61 f.). Vgl. *Rassem*, Wohlfahrt, S. 599.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

das den Spender von seinem moralischen Druck entlastete. Arbeit galt in diesem Sinne als heilsame Arznei gegen religiöse Devianz, wie es etwa der mit Luther befreundete Pfarrer von Altenburg Wenzeslaus Linck zum Ausdruck brachte.[31] Den engen Zusammenhang von Bettelei und Sünde sah er darin gegründet, dass die Bettelei im Allgemeinen ein Ausdruck davon sei, dass man den Schmerzen der Arbeit entfliehen wolle, damit aber zugleich den Gehorsam gegenüber den göttlichen Gesetzen verweigern würde. Als Folge davon sei man allen Anfechtungen des Teufels gegenüber empfänglich, während die Arbeit demgegenüber einen gewissen Schutz böte.

Entscheidend bei den arbeitsfähigen Armen war, ob sie zumindest den Willen zur Arbeit erkennen ließen, da man ansonsten die Armut als Ausdruck der inneren Neigung zum sündhaften Müßiggang wertete. Obgleich die ‚Bettler' oder das ‚Lumpengesindel' also durchaus bedürftig waren, vermied man bei den Zuschreibungen peinlichst, sie überhaupt als ‚Arme' zu bezeichnen, da dies bereits eine gewisse Verpflichtung ihnen gegenüber impliziert hätte. So hieß es etwa, dass das *gesindell in seiner liederlichkeit und faullheit* gegen den Geist der Milden Stiftung sei.[32] Außerdem wurde ihnen vorgeworfen, dass sie gerade an solchen Orten, wo dergleichen fromme Stiftungen vorhanden seien, zur Belastung der Einwohner zusammenliefen.

Damit der Arme aber nicht in Verdacht geriet, ein sündhafter Müßiggänger zu sein, musste er – wenn es ihm irgend möglich war – arbeiten, um seine innere Einstellung auch äußerlich zum Ausdruck zu bringen. Damit ein Leben in Armut nicht als religiös deviante Armut wahrgenommen wurde, schlug Vives auch bei weitreichenden körperlichen Einschränkungen daran angepasste Tätigkeiten vor, die diese Armen zum Nutzen der Gemeinschaft verrichten könnten. Demnach sollte etwa auch den Blinden das *muessig sitzen* nicht erlaubt werden. Stattdessen sollten sie sich etwa durch Musizieren, Singen, Wolle spinnen, das Ziehen von Keltern, das Treten von Blasebälgen oder das Flechten von Vogelkäfigen Geld verdienen. Ebenso könne für alte Menschen angemessene Arbeit gefunden werden. Dass es sich hierbei durchaus um ein Sichtweise handelte, die sowohl bei Altgläubigen als auch bei Anhängern der lutherischen Lehre auf Akzeptanz stieß, zeigt sich unter anderem daran, dass der Straßburger Reformator Kaspar Hedio Vives' Schrift ins Deutsche übertrug. So heißt es in der zeitgenössischen Vivesübersetzung: *Faulkeit und liederligkeit ist ursach das sy sagen sy moegen nichts thun/ nit der feel des leibs.* […] *Niemant ist so gar onvermüglich dem gar krefften mangeln ja etwas zuthun.*[33]

In den katholischen Territorien galten auch Bettelmönche in diesem Sinne zunächst als gottwohlgefällig lebende Arme, da ihr Gebet als eine Form von

31 *Linck*, Arbeyt, S. 338 f.
32 Landeshauptarchiv Koblenz, 1C/9659, fol. 112–113.
33 *Vives*, Almusengeben, 2. Buch, Kap. III, 10.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Arbeit für die Gemeinschaft galt. Gerade hieran entspann sich jedoch zwischen den Altgläubigen und den Protestanten eine heftige Debatte, da die Protestanten die Mitglieder der Mendikantenorden als besonders sündhafte Bettler sahen. Geistige Kontemplation und Ehelosigkeit galten den Protestanten nicht mehr als Ausweis religiöser Virtuosität, sondern als Kennzeichen, sich der Einbindung in die innerweltliche Ordnung und der beruflichen Erfordernisse zu entziehen, zumal sie als Heilsvermittler keine Funktion mehr beanspruchen konnten.[34] In der christlichen Tradition bislang als Vorbilder für die Erfüllung religiöser Anforderungen gedeutet, wurden die Bettelmönche in den protestantischen Diskursen bestenfalls zu Personen, die bei dem Versuch, besonders religiös zu leben, das eigentliche christliche Anliegen aus den Augen verloren hatten, schlimmstenfalls zu solchen, die dies nie im Sinn gehabt hatten, sondern ebenfalls nur dem bettlerischen Müßiggang nachhingen. Im 18. Jahrhundert fand dieses Deutungsmuster aber schließlich ebenfalls in der Verwaltung der geistlichen Kurstaaten Beachtung. Nun sah man die Bettelmönche, obwohl sie gemäß der altgläubigen Vorstellungen religiös-sittsam lebten, als schädlich für den Staat an, da sie keinen Beitrag zur Staatsökonomie leisteten, sondern im Gegenteil der Wirtschaft noch Geld abzögen.[35] Jede Form von Bettelei galt entsprechend als Ausdruck der sündhaften inneren Einstellung der Bettler, d. h. als Neigung zum Müßiggang. Der vor allem in literarischen sowie theologischen Schriften konstruierte Zusammenhang von Armut und religiöser Devianz fand allerdings bereits zu Beginn der Frühen Neuzeit Eingang in rechtstheoretische Texte, Gesetze und Verordnungen.

So war der Müßiggang nicht nur wie z. B. im Edikt Karls V. von 1531 für das Herzogtum Luxemburg „der Anfang allen Übels“[36], sondern in der Trarbacher Hospitalsordnung von 1573 hieß es dazu, dass der *mußigang vor gott und der welt, ein schanndt, und ein ursach vieler sünden ist,* […][37]. Gleichermaßen wurde im Statutenbuch der Stadt Trier von 1593/94 der Müßiggang als *ein küssen des teufels* charakterisiert und mit dieser Metapher die Exklusion der ‚starken Bettler‘ auch in religiöser Hinsicht legitimiert.[38] Entsprechend beschrieb man ganz allgemein das ‚Bettel- oder Lumpen-Gesindel‘ häufig mit dem Zusatz ‚gottlos‘.

Die Konstruktion religiöser Devianz funktionierte in den Verordnungen aber auch ohne explizite Benennung derselben. So wurde das Bettel- und Lumpen-Gesindel in den meisten Verordnungen in einer unterschiedslosen

34 Vgl. hierzu etwa Melanchthons Aussagen über den Wert des Unterrichtens gegenüber der Kontemplation in *Melanchthon*, Glaube, S. 209–211.

35 Vgl. hierzu den Artikel „Kloster“, in: *Krünitz*, Oekonomische Encyklopädie.

36 *Schubert*, Erlasse.

37 Zitiert nach *Grimm*, Klause, S. 176.

38 *Rudolph*, Quellen, S. 124.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Aufzählung zusammen mit den ebenfalls als gottlos geltenden Zigeunern und Juden angesprochen.[39] Dass sie gegen christliche Moralvorstellungen verstießen, wurde darüber hinaus aber auch anderweitig insinuiert. So etwa in der Beschreibung der familiären Lebensverhältnisse, bei denen wiederum das Wort Familie meist vermieden wurde. Die Personenverbände wurden vielmehr als ‚Banden', ‚Gruppen' und ‚Rotten' bezeichnet, die das Familienmuster überschreitende und den bürgerlichen Wertmaßstäben entgegenstehende Vergemeinschaftungsformen darstellten.[40] Ebenso wurde in diesem Zusammenhang das ‚Laster der Unzucht' als ein Hauptgrund für ihre Armut und die daraus folgenden Missstände genannt. Die Kinder der Bettler, als Produkte dieses unzüchtigen Treibens, wurden als ‚Bälger', ‚Brut', ‚liederliches Gesindel' und besonderer Typus Mensch beschrieben: *Keine mehr ruchlose Untertanen und Menschen Art gibt es, als jene ist, welche von öffentlichen Müssiggänger und Bettleren gezeuget und von Kindsgebeinen an von Bettelbrot genähret und zur Bettelei erzogen wird.*[41]

Nach Ansicht der Verwaltung war diese staatsschädigende Proliferation von Bettlern wiederum Ergebnis falscher Fürsorgeanreize, da die hohe Kinderzahl die Armen auf mehr Almosen hoffen ließe. So konnte auch in dieser Hinsicht ein Almosen der Förderung religiöser Devianz dienen. Die umherziehenden armen Familien wurden dabei als moralisch besonders verderbt und lasterhaft beschrieben. Durch ihr *sauffen und Tabacktrincken* würden sie in boshafter oder auch nur liederlicher Weise ganze Städte und Dörfer gefährden und in Brand stecken.[42] Vaganten wurden indessen bezichtigt, als Spione die Christen an die Türken zu verraten sowie bevorzugt Kirchengut zu plündern. Die Gefahrenzuschreibung enthielt damit bereits Elemente besonderer Gottlosigkeit. Über vagierende Gartknechte schrieb man etwa 1601 nach Dresden, dass sie sich nicht nur erpresserisch verhielten, sondern auch gotteslästerlich.[43] Würde man diese Personen nicht von der Gemeinschaft ausschließen, so argumentiert man in vielen Erlassen, würden sie zuerst die besonders schützenswürdigen Alten, Witwen, Waisen und Kranken, auf Dauer aber die Gesellschaft insgesamt existenziell gefährden. Die Gefahrenabwehr – d. h. die Vertreibung oder Inhaftierung solchen ‚Lumpen-

39 Dies geschah auch noch im 18. Jahrhundert, wie z. B. Titel von Kreisordnungen deutlich machen, wie etwa die ‚Chur- und Ober-Rheinische Gemeinsame Poenal-Sanction und Verordnung wieder das schädliche Diebs- Raub- und Zigeuner- so dann herrnlose Jauner- Wildschützen- auch müßig- und liederliche Bettel-Gesindel.' Stadtarchiv Mainz Landesverordnungen (LVO); dazu ebenso Haus-, Hof-, und Staatsarchiv Wien: Mainzer Erzkanzlerarchiv, Kurrheinische Kreisakten 40b.

40 Vgl. *Schmidt*, Repräsentation.

41 Landeshauptarchiv Koblenz, 1C/9660. Aktentitel: Entwurf zu einer Industrie und Armen-Versorgungs Anstalt.

42 Bayerisches Hauptstaatsarchiv München, Kurbayern, Mandatensammlung: Bettelmandat im Herzogtum Bayern vom 23. August 1666.

43 *Bräuer*, Mentalität, S. 155.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

gesindels' – erhielt damit den Charakter einer profanen, aber auch sakralen Notwehr.

‚Starke', unsittliche Bettler galten damit auch im religiösen Sinn als eine Belastung. So hieß es in der Trierer Verordnung von 1533, sie *beschweren und verletzen die christliche Liebe*.[44] Eine fehlende Unterscheidung der Würdigkeit der Armen würde zu Sünden und Lastern wie Saufen, Spielen, Gotteslästerung und Hurerei führen. Unwürdige Bettler sollten das heilige Almosen zur Stärkung ihrer Bosheit daher nicht bekommen, hieß es weiter in der Verordnung. Die Betonung, dass das Almosen etwas Heiliges darstellt, führt in diesem Zusammenhang zu der Vorstellung, dass durch die Gabe an unwürdige Arme das Almosen geradezu profaniert bzw. gotteslästerlich gebraucht würde. Dies spiegelt eine deutlich andere Haltung wider, als sie Domingo de Soto noch 1545 geäußert hatte, der zwar die Unterscheidung der Armen nachvollzog, aber letztlich zur Gabe an alle ohne Unterschied aufrief.[45]

Würdige Arme sollten außerdem unverdächtig sein, durch unmoralisches Verhalten die Armut selbst herbeigeführt zu haben. Ihnen sollte zur Abschreckung Gleichgesinnter nicht geholfen werden. In der Verordnung für die habsburgischen Niederlande wurde den empfangsberechtigten Personen und deren Familienmitgliedern ausdrücklich verboten, in Tavernen, Spielvorstellungen oder an ähnliche Orte zu gehen, ferner wurden ihnen alle Arten von Spielen, wie z. B. Brettspiele, Kegel-, Kugel- und Würfelspiele, untersagt. Außerdem war es ihnen nicht gestattet, sich zu betrinken.[46] Dies galt nicht nur bei der Verteilung von Almosen, sondern auch bei der Aufnahme ins Hospital. Hier hieß es beispielsweise in Trarbach, dass diejenigen aber, die *zuvor ein unnützes, leichtfertiges oder zänkliches Leben geführt* hätten *anderen zum exempell außgeschlossen* würden.[47] In Bittgesuchen wurde daher meist extra darauf hingewiesen, dass man die Armut *nicht Mutwillig mitt prassen undt sauffen* herbeigeführt habe.[48]

Wir können damit in gewisser Weise auch eine Topographie für die Frage nach Armut als religiöser Devianz erstellen: Sie ist deviant, wenn sie umherzieht und sich nicht am Heimatort aufhält; sie ist deviant, wenn sie in Wirtshäusern, Tavernen oder Spielstätten anzutreffen ist. Der Diskurs konstituiert damit kommunale Räume als Sozialräume, in diesem Fall als ‚No-go-Areas' für Arme. Tätigkeiten, die wir heute als Formen der ‚Ökonomie des Notbehelfs' verstehen, wurden nicht mehr als Arbeit, sondern Vortäuschung

44 Unter dem Trierer Kurfürsten Johann III. von Metzenhausen am 1. 7. 1533 erlassene Verordnung, abgedruckt in: *Scotti*, Sammlung, S. 298–305.

45 Vgl. *Soto*, Regelung.

46 *Schubert*, Erlasse, S. 154–163.

47 *Grimm*, Klause, S. 176.

48 Zitat in: *Bräuer*, Mentalität, S. 142.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

von Arbeit gewertet und oblagen somit ebenfalls dem Verdacht der Sündhaftigkeit: Das Kesselflicken, Mausefallen Aufstellen, Hausieren wurde daher ebenfalls als verdächtige Tätigkeit verboten. Ganze Nebenerwerbszweige gerieten damit in Misskredit.[49]

In einem ganz anderen Zusammenhang wird die Armut und innere sittliche Standhaftigkeit im 16. Jahrhundert ebenfalls thematisiert: Im Bereich der Hexenverfolgung. So hat etwa Rita Voltmer darauf hingewiesen, dass ein Geständnis der Hexerei an Glaubwürdigkeit gewann, wenn der Verdächtige angab, in Armut dem Teufel begegnet zu sein.[50] Hieran zeigt sich wiederum deutlich die Ambiguität der Wahrnehmung von Armut als Chance zum Heil und zur Verderbnis. So wurde der Arme nicht prinzipiell als moralisch verworfen angesehen, aber als für teuflische Verführungen besonders anfällig. Insofern festigte sich per se ein gewisses Misstrauen gegenüber der religiösen Sittlichkeit von Armen, standen sie doch durch diese Anfechtungen immer bereits schon mit einem Fuß auf dem Pfad ins Verderben. So wurden Bettler auch als sogenannte ‚Kinder des Saturn' gedeutet und bildlich repräsentiert.

Das self-labeling von Armen aufgrund von Bittgesuchen und Gerichtsakten zu rekonstruieren erscheint in vielerlei Hinsicht als problematisch, aber es gibt auch hier wiederkehrende Aussagen, die hinsichtlich des Verhältnisses von Religion und Armut Rückschlüsse erlauben. So sahen viele Arme ihr Schicksal als von Gott gewollt oder fragten sich, warum Gott sie hatte arm oder sogar kriminell werden lassen. Trunkenheit oder eine unzureichende Frequenz bei christlichen Ritualhandlungen wurden von den Betroffenen selbst als wahrscheinliche Auslöser ihrer von Gott gewollten Armut gedeutet.[51] In seiner grundlegenden Studie zum Leben der Vaganten kann Gerhard Ammerer zudem zeigen, dass die Beurteilung dessen, was als sündhaft anzusehen war, nicht immer in Deckung mit dem hegemonialen Diskurs stand, und z. B. die Entwendung von Kleinigkeiten für die eigene Ernährung von den Vagierenden selbst gar nicht als Sünde gewertet wurde.[52] Dennoch versuchten auch umherziehende Personen, die sich – auch in der Selbstwahrnehmung – unzweifelhaft kriminell verhalten hatten, gewisse kirchlich-religiöse Regeln einzuhalten, versuchten also gerade in dieser Hinsicht nicht deviant zu sein. So bekannte etwa ein Vagant, aus einem Getreidekasten Lebensmittel gestohlen zu haben, ergänzte jedoch, dass er den Speck nicht gegessen habe, weil es gerade Fastenzeit war.[53]

---

49 So in einem kurkölnischen Edikt vom 9. Juli 1715. Hauptstaatsarchiv Düsseldorf, Kurköln II, Nr. 3125, Nr. 29.

50 Vgl. *Voltmer*, Saturn.

51 So wird etwa in einem Vaganten-Verhör, das Gerhard Ammerer untersucht hat, das seltene Segnen der eigenen Person als Grund gesehen. Vgl. *Ammerer*, Heimat Straße, S. 370.

52 *Ammerer*, Heimat Straße, S. 372.

53 *Ammerer*, Heimat Straße, S. 374.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

IV.

Zusammenfassend kann man festhalten, dass nicht die Armut an sich als religiöse Devianz gedeutet wurde. Aber immer häufiger wurde hinter Armut eine innere Einstellung vermutet, die nicht im Einklang mit religiösen Wertvorstellungen stand. Im Diskurs ist Armut somit nicht Abbild religiöser Devianz, aber Index bzw. ein deiktischer Marker von Devianz. Erst durch den Verweischarakter auf moralisch-ethische Devianz wird vollends die Scham verständlich, sich in der Öffentlichkeit tatsächlich als jemand zu erkennen zu geben, der in Armut lebt. Den Zeitgenossen selbst entging hierbei allerdings ebenso wenig die Tatsache, dass es erst die Armut war, die vielfach moralische Vergehen offensichtlicher werden ließ, als dies bei Reichen der Fall war. So heißt es in Shakespeares King Lear:

> […] *Durch zerlumpte Kleider sieht man die kleinsten Laster; Magistrats-Mäntel und Pelz-Röcke verbergen alles. Decke die Sünde mit Gold und die starke Lanze der Gerechtigkeit wird brechen, ohne sie verwunden zu können. Kleide sie in Lumpen, so ist eines Pygmäen Strohhalm hinreichend, sie zu durchbohren.* […] *niemand sündigt, wer die Macht hat seines Anklägers Lippen zu versiegeln.*[54]

Armut ist somit nie per se religiöse Devianz, aber sie wird als ein Test für die gesamte Gemeinschaft gesehen, in der sich der Glaube erweisen muss oder die Gottlosigkeit zeigt. In der Folge kam es zur Umetikettierung der Bedürftigen. Die Exklusionen verlangten vielmehr eine moralische Infamisierung der Betroffenen, die die Prozesse der Ausschließung als legitim erscheinen ließen. Dies gilt z. B. auch für Personengruppen wie die Mendikanten, deren Handlungen und Lebensweise zunächst als besonders gottesfürchtig, dann aber als deviant im Sinne einer sinnlosen Übererfüllung religiöser Gebote und damit als Gefährdung des ökonomisch-staatlichen, aber ebenso des christlichen Gemeinwohls gesehen wurden.

Unedierte Quellen

Bayerisches Hauptstaatsarchiv München, Kurbayern, Mandatesammlung: Bettelmandat im Herzogtum Bayern vom 23. August 1666.

Chur- und Ober-Rheinische Gemeinsame Poenal-Sanction und Verordnung wieder das schädliche Diebs- Raub- und Zigeuner- so dann herrnlose Jauner- Wildschützen- auch müßig- und liederliche Bettel-Gesindel, Stadtarchiv Mainz Landesverordnungen (LVO); dazu ebenso Haus-, Hof-, und Staatsarchiv Wien: Mainzer Erzkanzlerarchiv, Kurrheinische Kreisakten 40b.

Folz, Hans: Item von einem reichen kargen oder vngenugigen man, Nürnberg 1480.

Hauptstaatsarchiv Düsseldorf, Kurköln II.

Landeshauptarchiv Koblenz, 1C/9659.

Landeshauptarchiv Koblenz, 1C/9660.

[54] *Shakespeare*, Lear, S. 91.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Luther, Martin: Die Vorrede: D. Martini Lutheri/ Uber das Anno 1528 Wiederaufgelegte Büchlein/ von der falschen Bettler Büberey, abgedruckt in: Expertus in Truphis. Von den falschen Bettlern und ihrer Büberey, 1668, URL: http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10766270-9 (zuletzt abgerufen am 02. 12. 2013).

Vives, Juan Luis: Von Almusengeben, übersetzt von Kaspar Hedio, Straßburg 1533.

Edierte Quellen

Brant, Sebastian: Das Narrenschiff, Wiesbaden 2004 (ND Basel 1494).

„Capitalisten und Wucherer…", 1772. Eine Schrift aus dem 18. Jahrhundert. Edition und Kommentar, hrsg. v. Bräuer, Helmut, Leipzig 2011.

Krünitz, Johann Georg: Oekonomische Encyklopädie, oder allgemeines System der Staats-, Stadt-, Haus, u. Landwirtschaft in alphabetischer Ordnung, Bd. 40, URL: http://www.kruenitz1.uni-trier.de/ (zuletzt abgerufen 2013).

Liber Vagatorum. Der Betler orden, Augsburg 1512, URL: http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/bsb00009349/image_1 (zuletzt abgerufen am 03. 12. 2013).

Linck, Wenzeslaus: Von Arbeyt und Betteln wie man solle der faulheyt vorkommen, und yederman zu Arbeyt ziehen, in: Quellen zur Reformation. 1517–1555, hrsg. v. Ruth Kastner, Darmstadt 1994, S. 338 f.

Luther, Martin: Der Christ in der Welt. Wie man den Armen zu Hilfe kommen solle, in: Luther, Martin: Luther deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart, hrsg. v. Kurt Aland, Bd. 9, Göttingen 1991, S. 260–261.

– Von den Konzilien und der Kirche (1539), in: Luther: Luther deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart, Bd. 6, hrsg. v. Kurt Aland, Göttingen 1991, S. 22–23.

– Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), in: Luther, Martin: Luther deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart, Bd. 2, hrsg. v. Kurt Aland, Göttingen 1991, S. 251–274.

Melanchthon, Philipp: Glaube und Bildung. Texte zum christlichen Humanismus, Stuttgart 1989.

Riesbeck, Johann Kaspar: Briefe eines Reisenden Franzosen über Deutschland an seinen Bruder zu Paris, Bd. 2, 2. verb. Aufl., [Zürich] 1784.

Rudolph, Friedrich (Hrsg.): Quellen zur Rechts- und Wirtschaftsgeschichte der rheinischen Städte. Kurtrierische Städte, Bd. 1: Trier, Bonn 1915 (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde, 29), S. 85–204.

Scotti, Johann Joseph (Hrsg.): Sammlung der Gesetze und Verordnungen, welche in dem vormaligen Churfürstentum Trier über Gegenstände der Landeshoheit, Verfassung, Verwaltung und Rechtspflege ergangen sind, Bd. 1, Düsseldorf 1832, S. 298–305.

Sehling, Emil (Hrsg.): Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, Bd. 11, Bayern, I. Teil: Franken: Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach-Kulmbach, Reichsstädte Nürnberg, Rothenburg, Schweinfurt, Weißenburg, Windsheim, Grafschaften Castell, Rieneck und Wertheim, Herrschaft Thüngen, Tübingen 1961.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

– Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, Bd. 14: Kurpfalz, Tübingen 1969.

Shakespeare, William: Das Leben und der Tod des Königs Lear, übersetzt v. Christoph Martin Wieland, Zürich 1993.

Soto, Domingo de: Über die Regelung der Armenhilfe (1545). Mit einer Einleitung von Larissa C. Seelbach, in: *Strohm/Klein*: Entstehung, Bd. 1, S. 340–399.

Vives, Juan Luis: Über die Unterstützung der Armen – De subventione pauperum (1526) für die Stadt Brügge, in: Die Entstehung einer sozialen Ordnung Europas, Bd. 1, Historische Studien und exemplarische Beiträge zur Sozialreform im 16. Jahrhundert (Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts, 22), hrsg. v. Theodor Strohm/Michael Klein, Heidelberg 2004, S. 277–339.

Zeller, Franz (Bearb.): Die Apostolischen Väter. Aus dem Griechischen übersetzt v. Zeller, Franz (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, 35). Kempten/München 1918.

Literatur

Ammerer, Gerhard: Heimat Straße. Vaganten im Österreich des Ancien Régime (Sozial- und wirtschaftshistorische Studien, 29), Wien-München 2003.

Boehncke, Heiner/*Johannsmeier*, Rolf: Das Buch der Vaganten – Spieler Huren Leutbetrüger, Köln 1987.

Bräuer, Helmut: Zur Mentalität armer Leute in Obersachsen, 1500 bis 1800, Leipzig 2008.

Grimm, H. A.: Die „Klause" von Enkirch, in: Trierische Chronik, hrsg. v. Gottfried Kentenich/Christian Lager, Trier 1916, S. 141–146, 174–180.

Hindle, Steve: On the Parish? The Micro-Politics of Poor Relief in Rural England c. 1550–1750, Oxford 2004.

Jütte, Robert: Abbild und soziale Wirklichkeit des Bettler- und Gaunertums zu Beginn der Neuzeit: sozial-, mentalitäts- u. sprachgeschichtliche Studien zum Liber vagatorum (1510), Köln u. a. 1988.

Keck, Andreas: Das philosophische Motiv der Fürsorge im Wandel. Vom Almosen bei Thomas von Aquin zu Juan Luis Vives' De subventione pauperum (Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral, 25), Würzburg 2010.

Lorentzen, Tim: Johannes Bugenhagen als Reformator der öffentlichen Fürsorge (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, 44), Tübingen 2008.

Rassem, Mohamed: Art. Wohlfahrt, Wohltat, Wohltätigkeit, Caritas, in: Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 7, hrsg. v. Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck, Stuttgart 1992, S. 595–636.

Sachße, Christoph/*Tennstedt*, Florian: Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland. Vom Spätmittelalter bis zum Ersten Weltkrieg, Stuttgart u. a. 1980.

Schmidt, Sebastian: Zur textlichen Repräsentation armer Familien in der Frühen Neuzeit, in: Die andere Familie. Repräsentationskritische Analysen von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart (Inklusion/Exklusion. Studien zur Fremdheit und Armut von der Antike bis zur Gegenwart), hrsg. v. Arbeitskreis Repräsentation des SFB 600 ‚Fremdheit und Armut', im Druck.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

– Armut und Arme in Stadt und Territorium der Frühen Neuzeit, in: Uerlings/Trauth/Clemens (Hrsg.): Armut, S. 120–129.

– Art. Armut, in: Uerlings/Trauth/Clemens (Hrsg.): Armut, S. 40–41.

Schneider, Bernhard: Armut und Armenfürsorge in der Geschichte des Christentums, in: Uerlings/Trauth/Clemens (Hrsg.): Armut, S. 92–101.

Schubert, Britta von: Armenpolitische Erlasse in der Reichspolizeiordnung Karls V. 1530 und in dem Edikt für die Niederlande 1531, in: Die Entstehung einer sozialen Ordnung Europas, Bd. 2: Europäische Ordnungen zur Reform der Armenpflege im 16. Jahrhundert, hrsg. v. Theodor Strohm/Michael Klein, Heidelberg 2004, S. 154–163.

Schubert, Ernst: Der „starke Bettler": das erste Opfer sozialer Typisierung um 1500, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 48 (2000), S. 869–893.

Schweidler, Walter: Der gute Staat. Politische Ethik von Platon bis zur Gegenwart, Stuttgart 2004.

Uerlings, Herbert/*Trauth*, Nina/*Clemens*, Lukas (Hrsg.): Armut – Perspektiven in Kunst und Gesellschaft. Begleitband zur Ausstellung im Stadtmuseum Simeonstift Trier/Rheinisches Landesmuseum Trier, Darmstadt 2011.

Voltmer, Rita: Von den Kindern des Saturn und dem Kampf mit dem Schicksal – Lebenswege und Überlebensstrategien kleiner Leute im Spiegel von Strafgerichtsakten, in: Arme und ihre Lebensperspektive in der Frühen Neuzeit, hrsg. v. Sebastian Schmidt, Frankfurt a. M. u. a., S. 237–293.

Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2005.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Wer ist der Täter – wer ist das Opfer? Zur Konstruktion des Verbrechens ‚Selbstmord' in juristischen und theologischen Texten des 16. und 17. Jahrhunderts

Von *Alexander Kästner*

I. Einleitende Bemerkungen

Hand an sich selbst zu legen (griech. *autochiria*), erschien den meisten frühneuzeitlichen Kommentatoren als ein boshaftes und gräuliches Verbrechen, als eine gott- und ruchlose Freveltat, kurzum als *scelus*[1], ja als *facinus scelestissimum*.[2] Derartige Bezeichnungen markierten eine Selbsttötung demnach nicht nur als ein öffentliches Verbrechen, sondern zugleich auch als einen unerhörten Akt religiöser Abweichung. Sie konnten dies, weil die ablehnende Haltung gegenüber dem Suizid auf einer langen Tradition theologischer und kirchlicher Verdikte gegen überlegte Selbsttötungen aufsattelte.[3] Diese Verdammung des Suizids wurde seit dem Spätmittelalter von Entwicklungen im Strafrecht begleitet, die in der Folge nun auch eine weltliche Bestrafung des ‚Selbstmords'[4] als eines Verbrechens an Krone und Herrschaft rechtfertigten.[5]

---

1 So in diesem Zusammenhang schon *Augustinus*, De civitate Dei, I.25 und so dann auch *Martin Luther* in WATi 5, Nr. 5829, S. 374. Bereits Laktanz hatte den Suizid zur schwersten aller Sünden erklärt; vgl. *Busche*, Darf man sich selbst töten?, S. 65; *Junghanß / Walther*, Du sollst nicht töten, S. 60.

2 *Schimmer*, Mord=Kind, fol. A3^{v}.

3 Das ist jetzt erschöpfend ausgeführt in *Murray*, Suicide in the Middle Ages II, S. 101–121, 189–395. Karsten Pfannkuchen kommt in seiner rechtshistorischen Dissertation zu dem Fazit: Es „… ist festzuhalten, dass die Kriminalisierung des Selbstmords auf dessen Verurteilung durch die christliche Kirche zurückgeführt werden kann."; *Pfannkuchen*, Selbstmord und Sanktionen, S. 46. Knapp hierzu auch *Bosman*, The Judicial Treatment, S. 10 f.; *Lind*, Selbstmord in der Frühen Neuzeit, S. 21–31; *Luef*, Punishment Post Mortem S. 557 f.

4 Aufgrund der stark negativ wertenden Begrifflichkeit im Deutschen wird ‚Selbstmord' in diesem Beitrag hervorgehoben, um einerseits auf die frühneuzeitliche Bedeutung des Wortes als Morddelikt hinzuweisen und um mich andererseits von dieser Wortbedeutung abzugrenzen.

5 Im ersten Band seiner wegweisenden Trilogie über die Geschichte des Suizids im Mittelalter hat Alexander Murray festgestellt, dass eine Selbsttötung sogar das öffentliche Verbrechen par excellence gewesen sei. Prinzipiell war zwar (in England) jeder gewaltsam herbeigeführte Tod bis zum Beleg des Gegenteils ein Vergehen an der Kro-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Eine entscheidende Station der in den einzelnen Ländern und Sprachräumen unterschiedlich verlaufenden strafrechtlichen Verurteilung der Selbsttötung war – blickt man in die Frühe Neuzeit – die Konstruktion neuer Nominalkomposita, die nicht nur ein verändertes Sprechen über Selbsttötungen, sondern auch veränderte Bedeutungszuschreibungen erhellen.[6] Mittelalterliche Texte hatten meist noch zurückhaltend, scheu und häufig auch diskret über Selbsttötungen berichtet. Zwar tauchte, wie Alexander Murray herausgearbeitet hat, um 1178 erstmals auch das Wort *suicida* auf, um den Täter, allerdings nicht die Tat, zu bezeichnen. Dieser Begriff konnte sich aber in der Folge nicht durchsetzen.[7] Im 16. Jahrhundert war dagegen das englische *self-murder* bereits bekannt. Im deutschen Sprachgebrauch etablierte sich die leider bis heute gängige Bezeichnung der Tat als *Selbst-Mord* vermutlich im 17. Jahrhundert, das russische *samoubiistvo* gar erst mit der gesetzlich bestimmten Kriminalisierung des Suizids in Russland im frühen 18. Jahrhundert.[8] Grundsätzlich abstrahierten und reflektierten, so Andreas Bähr, diese Nominalkomposita die zu unterschiedlichen Zeitpunkten abgeschlossene, strafrechtlich fixierte Verurteilung von Selbsttötungshandlungen.[9] Damit erscheint die strikte Kriminalisierung des ‚Selbstmords' als ein Signum der Frühen Neuzeit.[10]

Vor diesem hier lediglich knapp umrissenen Hintergrund wird im Folgenden nachgezeichnet, wie sich die juristischen und theologischen Debatten

---

ne. Im Fall eines Suizids aber habe entweder der König dieses Vergehen mittels eines Richters gesühnt und gerächt oder Niemand, während bei anderen Tötungsdelikten immer auch die Interessen der Blutsverwandten an Sühne und Strafe eine Rolle gespielt hätten; *Murray*, Suicide in the Middle Ages I, S. 130. Zu den Unterschieden in einzelnen europäischen Ländern ebd., S. 120–250. Aus der geplanten Trilogie Murrays sind bisher erschienen: Band 1 „The Violent against Themselves" und Band 2 „The Curse on Self-Murder". Zur gleichwohl differenzierten Rechtspraxis, die systematisch die Belange vor Ort und die Interessen der Angehörigen berücksichtigte sowie stark von der Stellung der Mitglieder in den *coroners' inquest juries* abhängig war, siehe *Butler*, Local Concerns.

6 *Bähr*, Between „Self-Murder" and „Suicide".

7 *Murray*, Suicide in the Middle Ages I, S. 21–40, hier bes. S. 39: „The word *suicida*, then, to denote the killer of himself (not the act), first appears in Latin in a work written around 1178, as an invention apparently of an Augustinian canon in Paris. The word does not appear again until Sir Thomas Browne", also im 17. Jahrhundert.

8 *Bähr*, Between „Self-Murder" and „Suicide", S. 623; *Morissey*, Suicide and the Body Politic, S. 20.

9 Nicht zuzustimmen ist Bähr allerdings in der Behauptung, der Begriff Selbstentleibung hätte sich dann im 18. Jahrhundert etabliert und wäre stets dann verwendet worden, wenn der kriminelle Aspekt der Tat weniger bedeutsam gewesen sei; *Bähr*, Between „Self-Murder" and „Suicide", S. 623. Der Begriff wurde auch nicht erst von Kant geprägt, wie *Günzel*, Das Recht auf Selbsttötung, S. 15 Anm. 30 annimmt. Wie Gerichtsakten belegen, war er längst im allgemeinen Sprachgebrauch verortet und in der Publizistik wurde er bereits 1541 von Egidius Mecheler geprägt; hierzu *Baumann*, Selbstmord und Freitod, S. 4.

10 Bereits Michael MacDonald und Terence R. Murphy hatten festgestellt, dass in England Selbsttötungen zwischen 1500 und 1660 härter bestraft wurden als davor oder danach; *MacDonald / Murphy*, Sleepless Souls, S. 15–76.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

über Selbsttötungen im 16. und frühen 17. Jahrhundert entwickelt haben. Der in gedruckten Schriften nachvollziehbare theologische Diskurs war vor allem im 16. Jahrhundert durch Schriften lutherisch-protestantischer Autoren geprägt. Seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts beobachteten vor allem lutherische (und einige um polemische Abgrenzung bemühte katholische) Theologen eine zunehmende Häufung von Selbsttötungen unter frommen Lutheranern.[11] Ferner hatte der reformatorische Umbruch auch eine Reformulierung der Haltung der neuen Lehren gegenüber dem Suizid erforderlich gemacht, denn auf kanonisches Recht konnte man sich in Fragen des für Begräbnisse zentralen Ritus nicht länger berufen. Mancherorts scheint es daher zu Verunsicherungen über den althergebrachten, regional jedoch schon immer sehr unterschiedlichen Umgang mit ‚Selbstmördern' gekommen zu sein. Aus diesen Gründen und da hier ein Vergleich des Umgangs der verschiedenen christlichen Konfessionen mit Selbsttötungen nicht geleistet werden kann, wird die Analyse der theologischen Debatte weitgehend auf lutherisch-protestantische Autoren beschränkt. Für die juristische Debatte waren die konfessionellen Grenzen weniger entscheidend, was sich nicht zuletzt daran zeigt, dass sich die unterschiedlichen Strafformen nicht entlang konfessioneller Grenzen schieden.

Ausgehend also von der Frage, wie sich die juristischen und theologischen Debatten entwickelt haben, soll gezeigt werden, wie die Versuche, das Delikt und die Sünde des vollzogenen[12] ‚Selbstmords' präzise zu bestimmen, nicht nur Differenzierungen in der Beurteilung von Selbsttötungen eingezogen haben, sondern auch nach einem praktisch handhabbaren Verfahren verlangten, um sich auf eindeutige Urteile festlegen zu können.[13] Da die Täter-Opfer im vorliegenden Fall nicht mehr verhört und befragt werden konnten, entwickelte sich ein retrospektiv-diagnostisches Verfahren, in dessen Zentrum die Idee stand, dass sich ein wahrhaft gläubiger Christ nicht vorsätzlich das Leben nehmen könne. Umgekehrt wurde so aber jede rückblickend erinnerte Abweichung eines ‚Selbstmörders' von den Normen und Werten der christlichen Gemeinschaft zu einem ‚forensisch-psychiatrischen' Kennzeichen religiöser Devianz, die im Akt der Selbsttötung zugleich irreversibel

11 *Midelfort*, Selbstmord im Urteil.

12 Aufgrund des engen Rahmens dieses Beitrags wird es im Folgenden ausschließlich um vollendete Selbsttötungshandlungen gehen. Zur Bestrafung von Suizidversuchen siehe die weiterführenden Hinweise in *Kästner*, Tödliche Geschichte(n), S. 179, 211–219, 525–546.

13 Die vielgestaltige Bestrafung des ‚Selbstmords' in der Rechtspraxis wird dagegen nicht systematisch behandelt. Die Behandlung der Leichen von Suizidenten, deren Beisetzung und/oder postmortale Strafpraktiken sind in neueren Studien bereits hinreichend analysiert worden; zuletzt mit jeweils weiteren Literaturhinweisen *Houston*, Punishing the Dead?; *Kästner*, [Art.] Selbsttötung; *Kästner*, Experten für ein gutes Leben; *Kästner*, Tödliche Geschichte(n); *Kühnel*, Kranke Ehre?; *Luef*, Punishment Post Mortem; *Luef/Miettinnen*, Fear and Loathing?; *Pfannkuchen*, Selbstmord und Sanktionen; *Vandekerckhove*, On Punishment.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

wurde – und dies auch deshalb, weil aus Sicht vieler Kommentatoren ein ‚Selbstmörder' nicht nur seinen Leib, sondern unmittelbar auch seine Seele verwirkt hatte.[14] Dadurch stach das Delikt ‚Selbstmord' nicht nur aus der bunten Palette bedrohlicher Gottlosigkeiten[15] heraus, sondern galt im Vergleich zu einem Mord auch als das schlimmere Kapitalverbrechen, denn ein Mörder konnte die unschuldige Seele seines Opfers nicht vernichten.

II. Auf der Suche nach dem Delikt – Die (moraltheologisch-)strafrechtliche Behandlung des vollendeten ‚Selbstmords'

Augustinus von Hippo (354–430), der sich als erster christlicher Autor systematisch mit der Suizidproblematik auseinandergesetzt hat, qualifizierte in *De civitate Dei* jeden Suizid objektiv als Tötungsdelikt und entwickelte ein nachhaltig wirkendes, geschlossenes Konzept des ‚Selbstmords' als Sünde und Verbrechen. In Analogie zum Tötungsverbot des Dekalogs leitete Augustinus ab, *qui se ipsum occidit homicida est*.[16] Seine Argumentation ist bis in unsere Gegenwart ein zentraler Referenzpunkt theologischer Diskussionsbeiträge zum Suizid und auch die lutherisch-protestantischen Autoren waren von Augustinus stark beeinflusst. Aus Sicht von Thomas von Aquin (um 1225–1274) lud ein ‚Selbstmörder' ein dreifaches Maß an Schuld auf sich, indem er erstens gegen sich selbst fehlte, d. h. gegen die wertschätzende Liebe (*caritas*) zu sich selbst. Damit verstoße er gegen den von Gott eingegebenen, natürlichen Selbsterhaltungstrieb. Zweitens begehe er eine Sünde und ein Unrecht gegenüber der Gemeinschaft (*communitas*) und drittens auch gegenüber dem einen Gott (*Deus*), dem das alleinige Verfügungsrecht über Leben und Tod zustehe.[17]

---

[14] *Carpzov*, Practica nova, P. I. Qu. II. n. 25: (Es gibt Niemanden, der bezweifelt, dass dieses Verbrechen in der Tat entsetzlich und abscheulich ist […] auf frevelhafte Weise verliert unzweifelhaft, wer sich selbst vernichtet, Leib und Seele.) *Hoc sanè crimen horrendum ac detestabile esse, nemo est, qui negat* […] *at qui seipsum interimit, certè & corpus & animam nefandè perdit.* Nahezu wortgleich findet sich das auch schon bei *De Damhouder*, Praxis rerum Criminalium, Caput LXXXX, n. 2: *Qui vero seipsum † interimit, is certe & corpus, & animam propriam nefarie perdit.*

Diese Unmittelbarkeit des Szenarios steht in der Tradition Augustinus' von Hippo und Thomas' von Aquin. Beiden galt der ‚Selbstmord' als *schwere Sünde, weil der Mensch sich selbst schadet, wo er sich doch selbst die größte Liebe schuldet. Zudem ist er die gefährlichste Sünde, weil keine Zeit bleibt, sie durch Buße zu sühnen. Aquin*, Summa Theologica II–II, Qu. 64, 5. Zusammenfassend *Blásquez*, Morallehre, S. 208–210.

[15] Vgl. zum Überblick die Einleitung von *Eric Piltz* und *Gerd Schwerhoff* in diesem Band sowie *Kästner/Schwerhoff*, Religiöse Devianz in alteuropäischen Stadtgesellschaften, S. 17–27.

[16] *Augustinus*, De civitate Dei I.17.

[17] Die klassische Stelle findet sich natürlich bei Thomas von Aquin selbst, der sich in seiner Disputation der Frage *Utrum alicui liceat seipsum occidere* stark von der

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Diese für die gesamte frühneuzeitliche Debatte zentralen Ausgangspunkte finden sich später etwa bei Autoren der thomistisch inspirierten Theologenschule von Salamanca wieder, deren bedeutende Schriften die wechselseitige Beeinflussung von Moraltheologie und Rechtswissenschaft im 16. Jahrhundert bezeugen.[18] In Domingo de Sotos (1494–1560) Beschäftigung mit der Frage, ob der Suizid erlaubt sei, wird exemplarisch nicht nur deutlich, wie stark angelehnt an Thomas von Aquin argumentiert wurde, sondern wie aus dem Verstoß gegen die Gemeinschaft (*communitas*) in der Frühen Neuzeit ein Vergehen an der *res publica* wurde.[19] Der Schritt war nicht allzu groß, denn bereits bei Thomas von Aquin war die *communitas* politisch gedacht und „noch einmal christlich überhöht durch den Gedanken, dass Gott jeden Menschen dafür vorgesehen hat, ein dienendes Organ gleichsam im Leib der politischen Gemeinschaft zu sein".[20]

Gleich anderen qualifizierten Tötungsvergehen ergab sich die Strafwürdigkeit des ‚Selbstmords' stets und in erster Linie aus der Verletzung der göttlichen Ordnung, aus der im Grunde alle anderen Ordnungen abgeleitet wurden. Die Rechtsauffassung, wonach eine Selbsttötung ein Vergehen gegen die *res publica* sei, weist zwar grundsätzlich Parallelen zur allgemeinen Konstruktion strafrechtlich zu ahndender Tötungsdelikte in diesem Zeitraum auf, denn in beiden Fällen wird „der Staat durch diese Tat[en] des wichtigsten Gutes, nämlich eines freien Menschen, beraubt".[21] Gleichwohl blieb die Verletzung der göttlichen Ordnung das stärkste Argument der Befürworter einer Bestrafung des Suizids, denn in diesem Punkt fielen auch die Auffassungen von *peccatum* und *delictum* bzw. *crimen* als jeweiliger *actus inordinatus* in eins. Diese Konvergenz von Sünde und Verbrechen bildete eines der wesentlichen Fundamente einer ausformulierten und kodifizierten strafrechtlichen Verurteilung des ‚Selbstmords' in der Frühen Neuzeit.

Einen weiteren Ausgangspunkt für die strafrechtliche Erörterung des Suizids bildeten in problematischer Weise aus dem römischen Recht abgeleitete Überlegungen zur Güterkonfiskation.[22] Auffällig ist, dass der Suizid im Al-

---

Ethik des Aristoteles beeinflusst zeigt; *Aquin*, Summa Theologica II–II, Qu. LXIV, Art. V. Hierzu in den Ausführungen sehr präzise *Busche*, Darf man sich selbst töten?, der auf S. 68 zudem ausführt, dass Thomas von Aquin die Diskussion auf fünf Motivationshorizonte einschränkte: „Töten darf man sich nicht, um dadurch 1. in ein glücklicheres anderes Leben zu gelangen oder 2. dem irdischen Elend zu entfliehen, aber auch nicht, um 3. eine begangene Sünde auszugleichen, 4. die Sünde eines anderen zu verhindern oder um 5. die Einwilligung in die Sünde abzuwehren." Vgl. ferner *Hartung*, Über den Selbstmord, S. 35; *Murray*, Suicide in the Middle Ages II, S. 229–231.

18 *Schnyder*, Tötung und Diebstahl, S. 18–20.

19 *Soto*, De Iustitia, Qu. I. Art. V (ed. Salamanca 1569, S. 365, ed. Venedig 1608, S. 406).

20 *Busche*, Darf man sich selbst töten?, S. 75; dort auch der Hinweis auf die aristotelischen Wurzeln des Aquinatischen Gemeinschaftsbegriffs.

21 Vgl. *Schnyder*, Tötung und Diebstahl, S. 38–40, Zitat 39 unter Verweis auf Joost de Damhouder und Antonio Gómez.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ten Reich zuerst in weltlichen Rechtstexten thematisiert wurde, die den mutmaßlichen Brauch der Konfiskation des Vermögens von Suizidenten kritisierten und bestritten bzw. auf jene Fälle eingeschränkt wissen wollten, in denen sich verurteilte Häftlinge aus Furcht vor der zu erwartenden Strafe das Leben nahmen. Zu diesen Rechtstexten zählten u. a. der *Sachsenspiegel* in einigen Textfassungen sowie einige Sachsenspiegelglossen, das *Lübecker Rechtsbuch* 1254, das *Meißner Rechtsbuch* 1358–87, die Distinktionen der *IX Bücher des Magdeburger Rechts* 1400–02, die *Constitutio Criminalis Bambergensis* 1507 und ihr folgend die *Constitutio Criminalis Carolina* 1532, wobei vor allem in letzteren die Konfiskation eher als Strafe der Vortat erschien, der sich der Häftling in unrechtmäßiger Weise entzogen hatte.[23] Dagegen sollten bspw. nach der Tiroler Halsgerichtsordnung von 1499 und der Tiroler Landesordnung von 1526 unterschiedslos die Güter von Suizidenten eingezogen werden. Genau gegen solche und ähnliche Weisungen und Bräuche richtete sich die peinliche Halsgerichtsordnung Kaiser Karls V. und kassierte diese ausdrücklich – auch wenn der entsprechende Artikel ebenso wie zuvor schon in der Bambergensis irreführend (jedoch folgenreich) mit Strafe eigener Tötung überschrieben war.[24] Faktisch blieb jedoch in der Rechtspraxis, so resümiert Karsten Pfannkuchen, umstritten, „bei welchen Vortaten und ab welchem Zeitpunkt eine Vermögenseinziehung angeordnet werden durfte."[25]

Verschiedene Kommentatoren übernahmen in der Folge zwar die Systematik der *Carolina*, in der Suizide unter anderen Tötungsdelikten eingereiht waren. Sie bejahten dabei durchaus die einschränkenden Bestimmungen zur Güterkonfiskation. Es fällt jedoch auf, dass sie zugleich auch die sich bietende Gelegenheit nutzten und gewohnheitsrechtliche Vorschläge zur Bestrafung suizidalen Verhaltens ergänzten, wie sie zu dieser Zeit und später auch in der gemeinrechtlichen Literatur diskutiert wurden. So projizierten, um

---

22 Dieser Komplex sowie die Frage der teils unterschiedlichen Kommentierung der Gültigkeit des Testaments eines Suizidenten können hier nicht eingehender vertieft werden. Mit Karsten Pfannkuchen ist davon auszugehen, „dass das römische Recht durch die Rechtsgelehrten der Frühen Neuzeit bewusst ‚fehlgedeutet' wurde, um eine Strafbarkeit des Selbstmords mit den Maximen des römischen Rechts in Einklang zu bringen."; *Pfannkuchen*, Selbstmord und Sanktionen, S. 46; vgl. auch schon ähnlich *Holzhauer*, Der Suizident in der Rechtsgeschichte, S. 63; *Lind*, Selbstmord in der Frühen Neuzeit, S. 32 f.

23 Hierin folgte die *Carolina* eindeutig dem römischen Recht. Siehe schon *Gerhard/Kromayer*, Dissertatio ivridica de crimine et poenis propricidii, S. 32–34. Vgl. auch *Bosman*, Judicial Treatment, S. 10; *Lind*, Selbstmord in der Frühen Neuzeit, S. 31–33; ausführlich und präzise *Pfannkuchen*, Selbstmord und Sanktionen, S. 57–71.

24 *vnnd darwider keyn alter gebrauch/ gewonheyt oder satzung statt haben/ sonder hiemit reuocirt/ cassirt und abgethan sein/ vnd inn disem vnd andern dergleichen fellen/ vnser Keyserlich geschriben recht gehalten werden*; CCC Art. 135 (ed. Mainz 1533, fol. XXIX^{r}).

25 *Pfannkuchen*, Selbstmord und Sanktionen, S. 83. Ferner *Houston*, Punishing the Dead, S. 30–188 zur Konfiskationspraxis in Schottland, England und Wales; *Murray*, Suicide in the Middle Ages I, S. 63–85.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

hier ein zentrales Beispiel zu nennen, auch in der Folgezeit wiederholt einige Autoren die Vorstellung zurück, das sächsische Landrecht (Sachsenspiegel) habe ehrliche Begräbnisse verweigert, weil Selbsttötungen grundsätzlich nicht erlaubt seien. Dabei konnten sie sich der Zustimmung verschiedener Glossen und Kommentare sicher sein.[26] In seinem 1556 in Budissin (Bautzen) erstmals erschienen rechtspraktischen Kompendium *Practica und Process Peinlicher Halßgerichts Ordnung* führte der Oberlausitzer Landsyndikus Heinrich Rauchdorn nach einer nah am Wortlaut der *Carolina* gehaltenen Passage zur Güterkonfiskation weiter aus, dass die Selbstverletzung gleich einer Körperverletzung oder Kastration/Verschneidung mit dem Tod durch das Schwert zu strafen sei.[27] Der eigentlichen Erörterung angehängt ist ferner eine Nota zur schimpflichen Bestrafung des ‚Selbstmords': *Es sollen die so sich selbs fursetzlich ertödten nicht begraben/ sondern vnder schwellen ausgezogen/ oder die bewme mit jhnen vmbgehawen/ an den galgen geschleifft/ vnd daselbst mit einem beine/ andern zu abschewe auffgehangen werden/ an etlichen örten werden sie vnder den galgen begraben/ oder darunter vorbrennet.*[28]

Dieses Beispiel illustriert, darauf hat Vera Lind hingewiesen, dass frühneuzeitliche Strafrechtskommentatoren gewohnheitsmäßige magische Abwehrmaßnahmen (wie das Herausziehen von Suizidentenleichen unter Türschwellen, um deren Rückkehr ins Haus als Wiedergänger zu verhindern) instrumentalisierten, um die Strafwürdigkeit des ‚Selbstmords' zu untermauern. Diese fanden so Eingang in den frühneuzeitlichen Rechtsdiskurs.[29] In dem Moment, als das Verbrechen des ‚Selbstmords' strafrechtlich abgesteckt wurde, vermischten sich so wiederum rechtliche Erwägungen mit sittlichen Ansichten und Bräuchen. Offenkundig erhofften sich die Rechtskommentare von einer besonderen Behandlung der Leiche eine generalpräventive Wirkung, was mit der rechtshistorischen Beobachtung korrespondieren würde, dass das Argument der abschreckenden Wirkung von Strafe in den Strafrechtslehren des 16. Jahrhunderts erkennbar an Bedeutung gewann.[30] Ganz explizit sprach Heinrich Rauchdorn von *abschewe*, die durch die schimpfli-

[26] So dazu auch *Carpzov*, Practica nova, P. I. Qu. II. n. 30. Siehe für spätere Beispiele etwa *Mirus/Ulmann*, De autocheiria dissertatio ethica, fol. B2[r]; *Witzleben/Scherff*, Dissertatio Moralis de AYTOXEIRIA, § XV. Vgl. auch *Geiger*, Der Selbstmord im deutschen Recht, S. 4 f.

[27] Siehe neben Rauchdorn auch *Clarus*, Opera Receptarum Sententiarum, lib. V. § Fin. Pract. Crim. Qu. LXVIII n. 7; *Decianus*, Tractatus Criminalis, T. II. lib. IX. cap. I. n. 33.

[28] *Rauchdorn*, Practica und Process (ed. 1564), fol. Nii[r] (in der dritten Auflage Leipzig 1599 dann unter der Überschrift „Wie es mit denen zu halten/ so sich selbst vmbbringen/ oder am Leibe schaden zufügen" auf S. 372 f.).

[29] *Lind*, Selbstmord in der Frühen Neuzeit, S. 38. Vgl. auch *Pfannkuchen*, Selbstmord und Sanktionen, S. 47–51. Zum Brauchtum im Umgang mit Suizidentenleichen siehe *Geiger*, Die Behandlung der Selbstmörder; *Geiger*, [Art.] Selbstmörder.

[30] *Schnyder*, Tötung und Diebstahl, S. 114–177.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

che Behandlung des Leichnams erzeugt werden sollte, und auch Carpzov begründete das Hindurchziehen von ‚Selbstmördern' unter Türschwellen und Hundsbegräbnisse an infamen Orten, die er anderen Formen der Leichenmalträtierung vorzog und als hinreichende Strafe ansah, ähnlich: *Estque introducta eo fine, quo alii exemplo tram tristi deterreantur, iisque horror injiciatur.*[31]

Mit hoher Wahrscheinlichkeit schöpfte Rauchdorn für seine Ergänzungen zu den Bestimmungen der *Carolina* aus der erst zwei Jahre zuvor erschienen *Praxis Rerum Criminalium* des flandrischen Juristen Joost De Damhouder (1507–1581). Dieser hatte in nahezu wortgleicher Weise Selbstverletzungen und Kastrationen sowie die gewohnheitsmäßige Bestrafung von ‚Selbstmördern' in den 17 Provinzen behandelt. Rauchdorn illustriert somit weniger regional spezifische Bräuche als vielmehr die breite Rezeption juristischer Kommentare. De Damhouder selbst hob, die ältere Argumentation Filips Wielants (ca. 1441–1520) wiederholend, auf die offenkundige Differenz zwischen gewohnheitsmäßiger, meist unterschiedsloser Bestrafung von Suizidenten einerseits und dem rechtlich erforderlichen, differenzierten Umgang mit dem Phänomen andererseits ab (was Rauchdorn geflissentlich unterschlug). Einheitlich, so der diese Praxis kritisierende DeDamhouder, würden bislang alle Suizidenten auf einen Gabelgalgen gehängt und ihr Vermögen konfisziert, es sei denn, es handle sich um freie Bürger einer freien Stadt, die von einer drohenden Konfiskation ihrer Güter grundsätzlich befreit waren.[32] Schon im 14. Jahrhundert hatte Jean Boutillier (ca. 1340–1396) beklagt, dass in der Rechtspraxis der nordfranzösischen Territorien kein Unterschied zwischen dem straflosen Suizid (wegen Krankheit oder aus Raserei) und dem strafbaren ‚Selbstmord' (aus Verzweiflung oder kriminellen Ursachen) gemacht worden sei. Aus Kritik an dieser scheinbar territorial übergreifend verbreiteten Rechtspraxis hatte Maria von Burgund im *Zweiten Großen Privileg* für die Provinzen Holland und Zeeland 1477 darauf bestanden, dass eine Bestrafung des Suizids nur dann erfolgen solle, wenn ein Richter die Schuld des ‚Täters' offiziell festgestellt habe. Hierzu müsse genügsam bewiesen werden, dass der ‚Selbstmord' absichtlich und mit boshaftem Vorsatz begangen worden war.[33]

---

31 *Carpzov*, Practica nova, P. I. Qu. II. n. 31.

32 *De Damhouder*, Praxis Rerum Criminalium, Capvt LXXXX n. 6–7. Diese Einschränkung fehlt neben anderen Passagen im Übrigen in der von Michael Beuther 1565 erstmals besorgten deutschen Übersetzung; *Beuther*, Praxis Rervm Criminalium, Capvt LXXXVIII [sic!], fol. 164^{v}. Während De Damhouder dies für Brügge animmt, weist *Deschrijver*, From Sin to Insanity?, S. 985 darauf hin, dass bspw. auch die Stadt Gent ein solches Exemtionsprivileg besaß. Vgl. ferner *Bosman*, The Judicial Treatment, S. 10–15 sowie *Vandekerckhove*, On Punishment, S. 73–77 zu den Beiträgen niederländischer Rechtsgelehrter.

33 Vgl. hierzu *Vandekerckhove*, On Punishment, S. 73 f., 96, der davon ausgeht, dass hierin eine ‚Reflexion und Distanzierung von (gewohnheitsmäßigen) sozialen Reaktionen' zum Ausdruck komme. Daneben würde ich die These stellen, dass diese

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Die Rechtmäßigkeit der Bestrafung bestimmter Selbsttötungshandlungen wurde also daran gebunden, dass das *malum propositum* bzw. der *dolus malus* des Suizidenten in einem ordnungsgemäßen Verfahren rechtskräftig festgestellt wurde. Lieven Vandekerckhove hat dies für den Bereich des weltlichen Rechts als „evolution from an unconditional to a conditional punishment of suicide" interpretiert.[34] Die mittelalterliche Rezeption und Veränderung des entsprechenden Kanons 16 des Konzils von Braga hatte zuvor schon seit dem 11. Jahrhundert eine durchaus vergleichbare kirchenrechtliche Unterscheidung eingezogen.[35] Der *boshafte Fürsatz*, und das meinte im Kontext einer Selbsttötung eine gesetzeswidrige, böse Absicht und Vorbedacht,[36] geriet so zum entscheidenden juristischen Kriterium einer strafrechtlichen Verurteilung des ‚Selbstmords' als schweres Verbrechen. Nicht ganz eindeutig erscheint indes, ob die Akzentuierung des Vorsatzes wie bei Mord auf dem Vorbedacht lag oder Wissen und Wollen immer schon mit einschloss. Klar erkennbar ist jedoch, dass die Bewertung einzelner Selbsttötungshandlungen nach ‚psychologischen' Kriterien erfolgte, womit die gemeinrechtliche Literatur der italienischen Strafrechtswissenschaft, insbesondere den viel zitierten Julius Clarus (1525–1575)[37] und Tiberius Decianus (1509–1581)[38], folgte.

Diese Differenzierung schlug sich dann auch in den Territorialgesetzen nieder. So griff bspw. das preußische Landrecht von 1620 die Formulierung des *bösen Fürsatzes* bzw. des *boshaften Gemüts* auf, um die Strafbarkeit des vorsätzlichen ‚Selbstmords' zu begründen.[39] Ähnliches zeigt sich auch für

---

sozialen Reaktionen durch die gemeinrechtliche Literatur sogleich wieder in den Rechtsdiskurs integriert wurden und überhaupt den seit *MacDonald*s und *Murphy*s Pionierstudie diskutierten Gegensatz zwischen Popular- und Elitenvorstellungen weniger scharf sehen.

34 *Vandekerckhove*, On Punishment, S. 76.

35 Das kann hier nicht im Detail referiert werden; hierzu ausführlich *Murray*, Suicide in the Middle Ages II, S. 270–276. Und auch für die orthodoxe Ostkirche stand das Problem der Intention einer Selbsttötungshandlung seit dem 7. Jahrhundert im Zentrum der Überlegungen zum Suizid, wenngleich differenziertere Äußerungen (dies erst ab dem 17. Jahrhundert) wiederum durch die Rezeption römisch-katholischer Texte evoziert wurden; hierzu *Morrissey*, Suicide, S. 20–29.

36 Vgl. hierzu *Jerouschek*, [Art.] Absicht, böse; *Kaufmann*, [Art.] Absicht (böse); *Maihold*, [Art.] Mord, insbes. Sp. 785.

37 Hinsichtlich des Suizids *Clarus*, Opera Receptarum Sententiarum, lib. V. § Fin. Pract. Crim. Qu. LXVIII n. 38.

38 *Decianus*, Tractatus Criminalis, T. II. lib. IX, cap. I–IIII.

39 *Pfannkuchen*, Selbstmord und Sanktionen, S. 18. Allerdings scheinen nicht alle territorialen Strafgesetze diese Differenzierung des juristischen (und theologischen) Diskurses nachvollzogen zu haben. Vgl. etwa *Lind*, Selbstmord in der Frühen Neuzeit, S. 340–345 für die Herzogtümer Schleswig und Holstein. Dagegen hat *Lederer*, Madness, Religion and the State, S. 254 betont, dass im Herzogtum/Kurfürstentum Bayern der Geisteszustand und die damit verbundene Vorsatzproblematik für den Münchner Hofrat der ausschlaggebende Faktor für Entscheidungen über die Form der Beisetzung war.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

den in diesem Beitrag nicht systematisch behandelten Bereich des Common Law, in dem sich ebenfalls in der Frühen Neuzeit eine klare Unterscheidung ausprägte zwischen *self-murder* bzw. – semantisch wurde das noch nicht getrennt[40] – *suicide*, als eines an sich selbst begangenen schweren Verbrechens (*felonia de se*) auf der einen Seite und nicht-kriminalisierten bzw. entschuldbaren Selbsttötungshandlungen, die aus verschiedenen Beeinträchtigungen des Geisteszustands (*non compos mentis*) begangen wurden, auf der anderen Seite.

An dieser Stelle ist exemplarisch anhand der verbreiteten und für die Rechtspraxis im Alten Reich bedeutsamen legistischen Strafrechtstraktate Joost De Damhouders und Benedict Carpzovs (1595–1666) aufzuzeigen, ob und wie der *boshafte Fürsatz* zum ‚Selbstmord' konturiert war und welche Selbsttötungshandlungen dagegen entschuldbar und somit keine ‚Selbstmorde' im strafrechtlichen Sinn waren.

Die relevante Frage in Carpzovs *Practica nova* spiegelt deutlich stärker als De Damhouders Reflexionen noch die Kennzeichen mittelalterlicher Texte zum Suizid. Carpzov beschrieb zunächst allein die materielle Wirklichkeit von Selbsttötungshandlungen, wenn er danach fragte, wie diejenigen zu bestrafen seien, die sich selbst durch eigene Hand töten, oder sich selbst töten, indem sie sich herabstürzen oder in einen Fluss oder einen Brunnen stürzen oder sich vergiften oder erhängen.[41] Die Form der Beschreibung durch Carpzov hebt auf eine „eigenhändige aktive Tatbegehung" ab, die in den meisten frühneuzeitlichen Rechtstexten einen ‚Selbstmord' konstituierte.[42] Das aktive Moment ist hierbei, ohne dass dies ausdrücklich erwähnt wird, an einen (mindestens bedingten) Vorsatz und einen Willen zur Tat gebunden, denn an anderer Stelle bezog sich Carpzov auf Augustinus und erklärte, dass es kein unrechtes Vergehen ohne Willen geben könne.[43] Während dieses Argument bei Carpzov unausgesprochen blieb, band De Damhouder gleich am Beginn seiner Ausführungen die Strafwürdigkeit einer Selbsttötungshandlung ausdrücklich an das qualifizierende Merkmal des *bösen Fürsatzes*.[44]

---

40 *Bähr*, Between „Self-Murder" and „Suicide", S. 625. Siehe auch die Hinweise bei *Murray*, Suicide in the Middle Ages I, S. 38–40, der darauf hinweist, dass das englische Wort *suicide* die moderne Semantik des Zusammenhangs von Wille und Tat aufweist und sich entsprechend auch erst im 17. Jahrhundert etablierte, während die lateinische Bezeichnung *suicidium* bzw. *suicida* für die Person bereits im Hochmittelalter aufkam, hier jedoch noch ohne den engen Konnex von Wille und Tat.

41 *Carpzov*, Practica nova, P. I. Qu. II. q. III: „Sed *quomodo puniendi sunt ii, qui sibiipsis*[sic]*, aut manus inferendo, aut se præcipites dando, in flumen vel puteum projicendo, vel venenando, aut se etiam suspendendo mortem consciscunt?*" (kursiv nach Sed im Original).

42 *Pfannkuchen*, Selbstmord und Sanktionen, S. 13.

43 *Carpzov*, Definitiones, lib. II. Tit. XXIV, Def. 377 n. 9. Eine klare Bestimmung des Begriffs der Zurechnungsfähigkeit fehlte der „Practica nova", so *Härter*, Zum Verhältnis von Policey und Strafrecht, S. 204.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Dem Vorgehen Carpzovs korrespondiert, dass er, wie oben bereits angemerkt, rational nachvollziehbare, d. h. der Rechtsliteratur und seinen Zeitgenossen plausibel zu machende Ursachen für Selbsttötungshandlungen nicht als Entschuldigungsgründe akzeptierte. Vielmehr sah er Niemanden als schuldlos an, der aus was für Gründen und Ursachen auch immer sich das Leben nehme, weil diese wie auch immer beschaffenen Gründe letztlich nicht die Schuld von den ‚Tätern' nehmen könnten.[45] Carpzov war in seiner Erörterung der Problematik demnach kaum an differenzierten Antworten auf die Frage nach dem Motiv interessiert, weil diese ohnehin jeweils auf die Schuld des ‚Selbstmörders' hinauslaufen würden. Sein Vorgehen bestätigt sich darin, dass er in auffälliger Weise vehement die Strafwürdigkeit des Suizids im römischen Recht behauptete, das er entgegen dem Wortlaut auslegte, um es mit gewohnheitsrechtlichen Sanktionen in Einklang zu bringen.[46]

Einen Sonderfall bildet die Frage der Bestrafung eines Beklagten, der bereits eines Vergehens überführt bzw. für dieses verurteilt worden war, der jedoch nach seinem Geständnis und vor der ihm auferlegten Strafe von eigener Hand starb.[47] Carpzov erlaubte hier ausdrücklich eine postmortale Bestrafung aus Gründen einer generalpräventiven Abschreckung und sah dies im Gegensatz zu anderen Juristen auch nicht an die Voraussetzung gebunden, dass bereits ein Urteil für die Vortat ergangen war. Ganz im Gegenteil, so Carpzov, wäre es in solchen Fällen geradezu absurd, den Angeklagten von einer Strafe loszusprechen.[48] Insgesamt präsentiert sich die zeitgenössische juristische Debatte zu diesem Spezialfall jedoch vielstimmig; der postmortale Vollzug von Strafen nach Selbsttötungen in der Untersuchungshaft war weder in der Begründung noch in der Ausgestaltung unumstritten. In der Rechtspraxis kam dem Suizid eines Inquisiten jedoch meist Geständniswir-

---

44 *De Damhouder*, Praxis Rerum Criminalium, Capvt LXXXX n. 1: *aut ex alia simili caussa*[sic]*, & malo proposito.* Wie *Deschrijver*, From Sin to Insanity?, S. 990 anmerkt, waren es überhaupt erst Filips Wielant und Joost De Damhouder, die die Frage des Vorsatzes bei Selbsttötungen in die gemeinrechtliche Diskussion der niederländischen Territorien einführten.

45 Bei Carpzov liest sich das wie folgt: *Insontes ideoque non sunt mortem sibi inferentes, sive hoc faciant sonscientâ perpetrari criminis, metuve subituræ pœnæ, sive tædio vitæ, sive doloris impatientiâ, vel ex desperatione, furore, ebrietate, pudore contracti æris alieni, amore, vel etiam ex jactatione, immortalitatisvè consequendæ causâ, vel ne secreta sibi commissa pandant, aut peccato consentiant, variisque aliis de causis* […]; *Carpzov*, Practica nova, P. I. Qu. II. not. 29.

46 *Pfannkuchen*, Selbstmord und Sanktionen, S. 46; *Lind*, Selbstmord in der Frühen Neuzeit, S. 36.

47 *Carpzov*, Practica nova, P. I. Qu. II. n. 36. Vgl. auch die Diskussion bei *Decianus*, Tractatus Criminalis, T. II. lib. IX. cap. II. n. 2–7, der ebenfalls jene deutlich härter bestraft sehen wollte, die sich wirklich *criminis conscientia* das Leben nehmen.

48 *Absurdum namque esset, à poenà eximi Reum*; *Carpzov*, Practica nova, P. III. Qu. CXXXI, Zit. n. 49; vgl. zur zeitgenössischen Diskussion über Strafen am Leichnam *Pfannkuchen*, Selbstmord und Sanktionen, S. 115–125; *Maihold*, „Ein Schauspiel für den Pöbel".

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

kung für die zur Last gelegte Vortat zu. Als Tatmotiv wurde diesen Personen unterstellt, sie hätten sich *ob conscientiam criminis* oder *metu poenae* vorsätzlich das Leben genommen und seien daher auch zu strafen.

Sowohl De Damhouder als auch Carpzov wollten jedoch nicht alle Selbsttötungshandlungen bestraft wissen. De Damhouder selbst hob darauf ab, dass ein frommer Richter (*pius Iudex*) ausschließlich jene ‚Selbstmörder' strafen solle, die sich selbst *ex desperatione, & ex malo proposito* das Leben genommen hätten.[49] Diese Formulierung verrät die moraltheologische Aufladung des Arguments. Geradezu als Prototyp des verzweifelten Frevlers, der sich selbst erhängt, galt frühneuzeitlichen Kommentatoren Judas Ischariot.[50] De Damhouder benutzte zum einen dessen Beispiel, um die Aussage zu unterstreichen, ein ‚Selbstmörder' verderbe seinen Leib und seine Seele.[51] Zum anderen erscheint Judas als der Inbegriff des Verräters an Jesus Christus, der wegen seines Verrates am eigenen Gnadenstand verzweifelte und sich deswegen selbst tötete. Entscheidend ist, dass sich im Begriff der *desperatio*[52] eine unüberbrückbare Kluft zwischen Gott und dem Sünder ausdrückte. Dieses Moment mangelnden Glaubens und fehlender Zuversicht bzw. Furcht vor dem eigenen Schicksal stellt, so das Argument, den ‚Selbstmörder' in einen Gegensatz zu Gott, der im Moment des ‚Selbstmords' unumkehrbar wird. Und genau hieran schließt die strikte Ablehnung möglicher Beweggründe für eine Selbsttötung an (etwa schlechte materielle Verhältnisse oder körperliche Gebrechen), weil letztlich das auslösende Moment für den ‚Selbstmord' als Verzweiflung und Vorsatz aufgrund der zugrunde liegenden Ursachen gedeutet wurde – bei Joost De Damhouder ist dieser Zusammenhang ebenso explizit wie in Andreas Celichius' Wortschöpfung *angst-verzweiffelung*, bei Julius Clarus ist dieser Zusammenhang durch *conscientia sceleris* abgebildet. Wie im nächsten Abschnitt (III.) noch zu sehen sein wird, stellte sich dann aber in der Praxis das Problem, zu belegen, dass ein Suizident sich bereits im Leben durch eine gottlose Lebensführung selbst zu diesem Punkt völliger Verzweiflung gebracht hatte, um einen boshaften Tatvorsatz zweifelsfrei zu belegen.

Ähnliche verfahrenspraktische Probleme resultierten aus den Ausnahmeregelungen, die eine entschuldbare Selbsttötungshandlung von einem ‚Selbstmord' abgrenzten. Weil die Kirche Zuversicht habe, so De Damhouder, dass ihre Seele erhalten und gerettet sei, dürften jene Suizidenten christlich be-

---

49 *De Damhouder*, Praxis Rerum Criminalium, Capvt LXXXX n. 7.

50 Auf die durchaus ambivalentere mittelalterliche Ikonografie und Debatte, an deren Ende die Vereindeutigung von Judas' Schicksal in frühneuzeitlichen Texten steht, kann hier nicht näher eingegangen werden; siehe statt dessen, *Matejovski*, Selbstmord, S. 238 f.; *Murray*, Suicide in the Middle Ages II, S. 323–368; *Schnitzler*, Tod des Judas.

51 *De Damhouder*, Praxis Rerum Criminalium, Capvt LXXXX n. 2–3.

52 *Murray*, Suicide in the Middle Ages II, S. 269–295.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

stattet werden, die sich in einem Zustand geistigen Unvermögens oder mangelnden Gemüts das Leben nehmen. Hierunter zählte De Damhouder u. a. Tobsucht und Unsinnigkeit ebenso wie mangelnde Vernunft, schwere Krankheit und Melancholie.[53] In ähnlicher Weise grenzte wenig später Julius Clarus entschuldbare Selbsttötungen ab, indem er kommentierte: Wer aus Lebensüberdruss, unerträglichem Schmerz, Raserei, Krankheit oder wegen eines beschämtes Gemüts Hand an sich legt, der soll weder am Leib bestraft, noch sollen seine Güter konfisziert, noch solle sein Testament für ungültig erklärt werden.[54] Und in vergleichbarer Weise formulierte Carpzov, es seien jene Suizidenten von einer Bestrafung ausgenommen, die sich ohne betrügerischen Gedanken in einem Zustand von Raserei, Melancholie oder anderen unzurechnungsfähigen Geisteszuständen das Leben nehmen.[55] Carpzovs Auflistung möglicher Entschuldungsgründe ist bemerkenswert, weil er in anderen Zusammenhängen Melancholie, die er klar vom *furor* abgrenzte, keineswegs als Zustand völliger Schuldunfähigkeit ansah und arbiträre Strafen befürwortete.[56] Allerdings darf nicht übersehen werden, dass Carpzov (anders als De Damhouder) an einer anderen Stelle, nämlich in seinen kirchenrechtlichen Lehrsätzen, mögliche begräbnisrechtliche Konsequenzen für Suizidenten erörtert hat. In seiner *Jurisprudentia ecclesiasticae* stellte Carpzov Einschränkungen der Begräbniszeremonien für die genannten Fälle der Einschätzung und Entscheidung kirchlicher Behörden anheim; die Argumentation läuft vergleichbar zu seinen strafrechtlichen Erörterungen da-

---

53 *Verum enimvero si quispiam sibi morté accelerauit captus vlla phrenesi, furore, insania, melancholia, defectu sensuum, aut gravi morbom aliaque animi impotentia & inopia percitus & subito correptus, is nullo modo in furcam erigendus fuerit: sed ob bonam Ecclesiæ spem de seruata anima, licet corpus perierit, traditur corpus sepulturæ Ecclesiæ, & precum Ecclesiasticarum particeps efficitur.*; *De Damhouder*, Praxis Rerum Criminalium, Capvt LXXXX, n. 5.

54 *Clarus*, Opera Receptarum Sententiarum, lib. V. § Fin. Pract. Crim. Qu. LXVIII n. 38: *si qui tædio vitæ, doloris impatentia, furore, morbo, pudore moti, manus in se inferunt, non puniuntur pœna corporali, nec confiscatione bonorum, neque eorum testamenta irritantur*. Allein diese Beispiele genügen, um Ursula Baumanns im Anschluss an Matthias Inhofer formulierte Feststellung zu revidieren, erst seit „dem 17. Jahrhundert setzte sich die Regelung durch, daß die kirchlichen Strafen gegen Suizidenten bei Wahnsinn entfallen sollten."; *Baumann*, Vom Recht auf den eigenen Tod, S. 17. Diese Entwicklung ist vielmehr, wie gezeigt, und wie unten anhand theologischer Kommentare noch besser zu sehen sein wird, wesentlich eher anzusetzen. Siehe zu juristischen Beiträgen des 13. Jahrhunderts auch schon *Matejovski*, Selbstmord, S. 241.

55 *Carpzov*, Practica nova, P. I. Qu. II. n. 30: *qui sine animo fraudulento, ex furore potius, melancholiâ, vel aliâ animi impotentiâ, sibi mortem consciverunt*.
Allerdings ging es Carpzov anders als Clarus ‚lediglich' um die Vermeidung eines schändlichen Begräbnisses. Die Güterkonfiskation thematisierte Carpzov dagegen überhaupt nicht, was u. a. darauf zurückzuführen sein dürfte, dass diese in der sächsischen Rechtspraxis in Bezug auf Selbsttötungen bis auf wenige Ausnahmefälle keine Rolle spielte.

56 Siehe hierzu die klare Analyse bei *Midelfort*, History of Madness, S. 221–223; und ebd. S. 187–227 die Darstellung, wie Melancholie im juristischen Diskurs des 16. und 17. Jahrhunderts nach und nach zu einer Kategorie verminderter Schuldfähigkeit wurde.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

rüber, wie schwere Verbrechen aus Melancholie zu bestrafen seien, faktisch auf die Anwendung arbiträrer Sanktionen hinaus.[57]

Im Grunde antworteten auf diese in der Praxis schon länger bestehende Erfordernis, dass nämlich die Kirchenbehörden in die Urteilsfindung einzubeziehen waren, die im nächsten Abschnitt näher zu betrachtenden pastoraltheologischen Stellungnahmen. Diese diskutierten u. a. die bei Carpzov offen gehaltene und bei De Damhouder nur angedeutete, wenngleich den Kern des Problems berührende Frage, wie ein entsprechender Geisteszustand, der eine Selbsttötungshandlung entschuldigt, überhaupt bestimmt werden könnte. Wollte De Damhouder den Geisteszustand zur Tatzeit von einem Richter bestimmt wissen, sah die Rechtspraxis häufig jedoch so aus, dass sowohl weltliche als auch kirchliche Amtsträger in die Untersuchungsverfahren eingebunden waren, gerade weil nicht jede Selbsttötungshandlung per se als krimineller ‚Selbstmord' galt und mit der Option einer stillen Beisetzung auf dem Kirchhof kirchenrechtliche Kompetenzen berührt waren.[58]

III. Auf der Suche nach dem Menschen – Lutherische pastoraltheologische Deutungen von Selbsttötungshandlungen

Wie bisher gezeigt, hatten also Moraltheologen und Juristen das strafrechtliche Verdikt des überlegten ‚Selbstmords' bereits im 16. Jahrhundert endgültig fixiert; einzelne Landesgesetze vollzogen dies auch nach bzw. kam einzelnen Strafrechtskommentaren wie bspw. der erwähnten *Practica nova* Benedict Carpzovs in einzelnen Territorien faktisch eine gesetzesgleiche Bedeutung zu.[59] Jedoch hatten die Beiträge der Juristen bereits frühzeitig auch eine Differenzierung zwischen Selbsttötungshandlungen im Zustand einer Gemüts- und Geistesschwäche einerseits und vorsätzlichen und damit strafwürdigen ‚Selbstmorden' andererseits eingezogen. Zugleich wurde in den Rechtskommentaren aber nicht die Frage beantwortet, wie man diesen Geisteszustand und damit einen Tatvorsatz eigentlich präzise bestimmen konnte, um auf Basis der gewonnenen Informationen ein rechtskräftiges Urteil zu fällen.

---

57 Vgl. hierzu *Kästner*, Tödliche Geschichte(n), S. 176–178.

58 Das ist für Kursachsen ausführlich dargestellt in *Kästner*, Tödliche Geschichte(n), Kap. 3–10; zum Vergleich mit anderen Territorien siehe für das Untersuchungsverfahren vor weltlichen Strafgerichten bspw. *Vandekerckhove*, On Punishment, S. 77–85. *Pfannkuchen*, Selbstmord und Sanktionen, S. 146–154 geht davon aus, dass in Preußen ein klarer Vorrang der weltlichen Gerichte gegeben war, um Kompetenzstreitigkeiten zwischen kirchlichen und weltlichen Behörden zu vermeiden.

59 Insofern kann ich *Lind*, Selbstmord in der Frühen Neuzeit, S. 33 nicht vorbehaltlos zustimmen, die schreibt: „Die Kriminalisierung der eigenen Tötung fand in den Landesgesetzgebungen statt."

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Allein aufgrund der beschriebenen juristischen Differenzierungen verwundert es wenig, dass bereits für das 16. und 17. Jahrhundert eine komplexe und vielschichtige Debatte über Selbsttötungen zu beobachten ist und Deutungen einzelner Suizide erkennbar variierten.[60] Hinzu kommt, dass das Verhältnis gelehrter Debatten über einzelne Begriffe und Deliktkonstruktionen zur Praxis des Sprechens über Suizid vor Gericht seitens der beteiligten Obrigkeiten, Richter, Ermittlungsbehörden, Pfarrer, befragten Verwandten und Zeugen usw. ein eher unbestimmtes war.[61] Das zeigt sich bereits deutlich bei der zentralen Kategorie der Melancholie. Diese war in ihrer jeweiligen Bedeutung nicht nur abhängig von subjektiven Wahrnehmungen, sondern auch von sozialen Kontexten. Und auch wenn die Übernahme medizinischer Begriffe in den juristischen Diskurs gleichsam die Expertise von Ärzten notwendig machte, waren diese doch gar nicht dafür ausgebildet, mit ihren Diagnosen die juristischen Kategorien abzubilden, wie Erik Midelfort in einem anderen Zusammenhang zutreffend bemerkt hat.[62] Zugleich blieb die Rolle von Ärzten in Untersuchungsverfahren nach vollendeten Selbsttötungen bis ins 19. Jahrhundert hinein auch deswegen eher marginal, weil die mutmaßlichen Täter, die man hätte untersuchen und beurteilen können, bereits tot waren. Überdies belegen vorhandene anatomische bzw. forensische Gutachten auch, wie eng medizinische Diagnosen an soziale Kontexte und moralische Kategorien gebunden waren (und sind).[63]

Daher soll es im folgenden Abschnitt auch weniger um die Frage gehen, wie die semantische Breite einzelner Zuschreibungen wie unsinnig, tobsüchtig, melancholisch usw. im Einzelnen präzise zu bestimmen wäre. Allein das Attribut *unsinnig*, um hier nur dieses Beispiel zu nennen, schloss im zeitgenössischen Verständnis neben dem Verweis auf melancholisches Verhalten auch Raserei, Wahnwitz, Verrücktheit, Vernunftlosigkeit und schließlich Blödsinn ein.[64] Vielmehr ist danach zu fragen, über welches Verfahren die Zeitgenossen zu einem entlastenden Urteil angesichts einer Selbsttötung kommen konnten. Zugleich verweist dies auf das Problem zurück, wie der Tatvorsatz bei Selbsttötungen im Einzelfall bestimmt wurde und welcher Status einem Suizidenten zugeschrieben wurde.

---

60 Das haben unabhängig voneinander zuletzt betont *Deschrijver*, From Sin to Insanity? und *Kästner*, Tödliche Geschichte(n), v. a. Teil B.

61 Vgl. die eingängigen Beispiele in *Deschrijver*, From Sin to Insanity?, S. 911–993.

62 *Midelfort*, History of Madness, S. 221 f. Zur Bedeutungsvielfalt von Melancholie siehe den Überblick in *Gowland*, Problem; *Weber*, Im Kampf mit Saturn.

63 Auch wurden im 18. Jahrhundert die Leichen von Suizidenten deswegen an die Anatomien überführt, um an ihnen praktische Exerzitien durchzuführen, und nicht um medizinische Suizidursachenerklärungen zu erforschen; zu diesem Problem umfassend *Stukenbrock*, „Der zerstückte Cörper"; *Kästner*, Tödliche Geschichte(n), S. 279–371. Zur sozialen Gebundenheit (medizinischer) Urteile siehe auch *Atkinson*, Societal Reactions; *Laragy*, „A Peculiar Species of Felony"; *Timmermans*, Suicide Determination.

64 *O. A.*, [Art.] Unsinnig; *O. A.*, [Art.] Unsinnigkeit.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Zu dieser Diskussion positionierte sich nicht nur die moraltheologische und strafrechtliche Debatte, sondern im 16. und 17. Jahrhundert auch eine Vielzahl lutherischer pastoraltheologischer Beiträge, die auf verschiedene Probleme in der Alltagspraxis abhoben und insbesondere Pfarrern Hilfestellungen an die Hand geben sollten. Die Pastoren wurden vor allem aufgrund ihrer Kenntnis der Betroffenen in die Untersuchungsverfahren eingebunden und häufig auch von weltlichen Gerichten angefragt. Unter den befragten ‚Zeugen' kam ihrem Urteil nicht nur wegen des unterstellten Wahrheitsstatus ihrer Aussagen, sondern auch deswegen eine besondere Bedeutung zu, weil sie ja gegebenenfalls das Urteil über ein Begräbnis auf oder außerhalb am Rande des Friedhofs mittragen mussten.

Wenig verwunderlich ist also, dass sich schon frühzeitig die Wittenberger Reformatoren zu grundsätzlichen Stellungnahmen aufgefordert sahen, die später Eingang in pastoraltheologische Konsiliensammlungen fanden. Diese bildeten wiederum nach und nach so etwas wie einen Kanon des Umgangs der lutherischen Territorialkirchen mit Selbsttötungen heraus. Zweifelsohne vertraten diese Textsammlungen einen normativen Anspruch im Sinne einer Richtschnur für rechtgeleitetes Handeln und galten als „Schatz pastoraltheologischer Erfahrung für die Praxis".[65] In ihnen wurden nicht nur Passagen zentraler Werke wieder abgedruckt, sondern auch Ratschläge und/oder Urteile theologischer Fakultäten oder einzelner Autoritäten, die zum Teil erst auf gezieltes Nachfragen oder Bitten hin für die entsprechenden Sammlungen erstellt worden waren.[66] Sie spiegeln also sowohl einen wichtigen Teil des heterogenen protestantischen Kirchenrechts als auch einen Teil der Rechtspraxis.[67]

Unter führender Autorschaft Philipp Melanchthons verfassten die Wittenberger Theologen 1529 eine in zahlreichen Handschriften und später im Druck weit verbreitete *Meinung (oder auch Urteilsspruch) über diejenigen, die sich selbst den Tod angetan haben oder sonst durch einen plötzlichen Tod dahingeschieden sind.*[68] In diesem Text wurden erstmals systematisch Gedanken zur Bewertung des Suizids im Luthertum vorgelegt, die für die folgenden Jahrhunderte die Grundsätze protestantisch-theologischer Stellungnahmen zum Suizid absteckten. Noch im Kanon der 1664 publizierten Wittenberger Theologen-Ratschläge war dieses Gutachten der einzige syste-

---

65 *Sträter*, Responsen, S. 295. Die folgenden Ausführungen basieren im Wesentlichen auf *Kästner*, Tödliche Geschichte(n), S. 103–144.

66 *Gößner*, Gutachten, S. 190 f.; *Kohnle*, Autorität, S. 194.

67 Vgl. für das frühe evangelische Eherecht *Frassek*, Das ‚Wittenbergische Buch'. Zur Problematik des protestantischen Kirchenrechts *Nörr*, Typen von Rechtsquellen.

68 Zu dieser *Theologorum sententia de iis qui sibi mortem consciverunt vel alias repentina morte obierunt* siehe *Kästner*, Tödliche Geschichte(n), S. 124–129; *Kästner*, „Weder kann noch brauche ich zu urteilen", S. 77–79. Der Text ist ediert und mit Hinweisen zur Überlieferungsgeschichte versehen in *Wetzel* (Bearb.), Melanchthons Briefwechsel T 3, Nr. 853; WATi 5, Nr. 5829.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

matische Beitrag zur Suizidproblematik.[69] Begründet wurde dargelegt, weshalb nicht mit letzter Sicherheit davon ausgegangen werden könne, dass Suizidenten wirklich allesamt verdammt seien. Schließlich wäre das Urteil Gottes im Einzelfall ungewiss, weshalb auch kein endgültiges diesseitiges Urteil möglich sei. Luther selbst hatte auch in anderen Fällen gemutmaßt, dass Suizidenten nicht verdammt seien: *Mir scheint, dass jene*, so Luther, *die auf diese Weise* [scil. als Suizidenten] *umkommen, nicht für verdammt erachtet werden können, denn Gott vermag ihre Seelen zu retten.*[70]

Die Frage der Sanktionierung beantwortete Luther jedoch ambivalent, wenngleich zeitgenössisch vor allem einige seiner Tischreden rezipiert wurden, die eine harte Sanktionierung von Selbsttötungen durch die weltlichen Obrigkeiten propagierten.[71] Um es hier kurz zu machen: Luther folgte in seinen Einlassungen zum Thema durchweg seiner Unterscheidung zweier Herrschaftsbereiche, eines weltlichen und eines geistlichen Regiments, die innerhalb eines einheitlichen Wirklichkeitshorizonts eng aufeinander bezogen waren. Das Handeln der von Gott eingesetzten weltlichen Obrigkeit fand seine Bestimmung und Legitimierung für Luther im Schutz der Guten und Frommen, in der Wahrung äußerlichen Friedens und in der Abwehr des Bösen.[72] Deren Kompetenzen erstreckten sich auf die irdische Rechtsordnung, nicht aber auf geistige und Angelegenheiten des Glaubens, denn Gesetz und Evangelium waren bei Luther (anders als etwa für Zwingli) geschiedene Bereiche. In geistigen und religiösen Dingen war allein die Kirche zuständig und sollte die Menschen zu einem frommen Verhalten erziehen und im Evangelium unterweisen.

Zur generalpräventiven Abschreckung solle daher, so Luther, ein weltlicher Magistrat eine Selbsttötung bestrafen dürfen (*ad terrorem, vt hos quoque seueritate consueta puniat*) und würde hierbei recht handeln (*recte facit*).[73] Die weltliche Obrigkeit sei geradezu verpflichtet, die aus Unglauben resultierenden öffentlichen Verbrechen zu strafen, zu denen, wir erinnern

---

69 *Calov*, Consilia, fol. 121a–b. Siehe zu den Wittenberger Consilien auch *Brecht*, Consilien. Weitere zeitgenössische Editionen des Urteilsspruchs von 1529 in *Dedeken*, Thesauri Consiliorum I/2, S. 805; *Pezel*, Consilia, S. 120 f.; *Pollio*, Consiliorum Theologicorum Centuria prima, S. 125 f.

70 WATi 5, Nr. 6089: *Mihi videntur illi qui sic pereunt, non pro damnatis habendi. Deus enim animas illorum servare potest*.; eigener Übersetzungsvorschlag oben im Text. Vgl. auch *Krause*, Luthers Stellung zum Selbstmord, S. 59.

71 Vgl. *Krause*, Luthers Stellung zum Selbstmord; *Kästner*, „Wenn sich einer das Leben nimmt, Pater, was sagt Gott dazu?“, S. 163–165; *Kästner*, Tödliche Geschichte(n), S. 106–119 mit einer Aufarbeitung der problematischen Rezeptionsgeschichte einiger Luther zugeschriebener Aussagen.

72 Diese sei *dienerynne dyr zu gutt, eyn racherynne uber den, der boeßes thutt*; WA 11 (‚Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei‘; 1523), S. 257; nach Röm. 13.4; vgl. auch ebd., S. 252 f. Vgl. einführend *Lohmann*, Ein Gott – Zwei Regimente.

73 WABr 10, Nr. 4046. Vgl. auch *Midelfort*, Selbstmord im Urteil, S. 301 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

uns, der Suizid als Vergehen an der *res publica* zählte. Ein ‚Selbstmord' war daher zum einen wegen der Tat, zum anderen zur Abschreckung und damit zum Schutz der übrigen Bevölkerung zu strafen. Dagegen dürfte die Geistlichkeit, geleitet vom Grundsatz der (Nächsten-)Liebe, einen Suizidenten nicht einfach verdammen, weil zum einen das göttliche Urteil über ihn ungewiss sei und weil dieser zum anderen ein vom Teufel Ermordeter sei. Peinlich gestraft werden dürfe innerhalb des geistlichen Regiments ohnehin nicht, denn die Scheidung von geistlichem und weltlichem Regiment verneinte, dass „mit den Mitteln des einen das Ziel des anderen verfolgt werde."[74] In der Tat erlaubte Luther einigen Pastoren, die ihn um Rat gefragt hatten, ausdrücklich Suizidenten auf dem Kirchhof zu bestatten[75] – womit er im Übrigen aber nicht wirklich in einen Widerspruch zum kanonischen Recht geriet. Nur kurz erwähnt sei an dieser Stelle, dass verschiedene Konzilien (etwa Orléans 533/Braga 561-3/Auxerre 561–605) seit dem 6. Jahrhundert zwar die Begräbniszeremonien für Suizidenten eingeschränkt bzw. ehrliche Beisetzungen und Leichenfeiern (nicht aber Gebete für Suizidenten) verweigert hatten.[76] Von einem vollen ehrlichen Begräbnis ist aber auch bei Luther nicht die Rede und die ursprünglichen rituellen Sanktionen sollten zunächst ja lediglich Abscheu gegenüber der Tat ausdrücken. Da das frühneuzeitliche, d. h. vor allem das (nach-)reformatische Begräbnisverständnis aber stark auf den Aspekt der Ehrzuweisung für die Verstorbenen und deren soziales Umfeld abhob, wurden derartige Restriktionen mindestens seit dem 16. Jahrhundert aber stärker als zuvor auch als eine schimpfliche Bestrafung des Suizids gesehen und boten deswegen zunehmend Anlass für Konflikte.[77]

Abschreckung und Strafe sowie Nächstenliebe und Barmherzigkeit standen sich in den Auffassungen Luthers ausgehend von der Logik der zwei Regimente in Bezug auf die praktischen Konsequenzen tendenziell unvermittelt gegenüber, da im Falle eines Suizids immer die Kompetenzen beider Herrschaftsbereiche berührt waren. Diese Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Prinzipien vermittelte sich den Zeitgenossen vor allem über die beliebten

---

74 *Dieckhoff*, Lehre, S. 140. Siehe auch den Kommentar Carpzovs zu den jurisdiktionellen Befugnissen kirchlicher Behörden in *Carpzov*, Definitiones, lib. I Tit. I., Def. 6.

75 *Krause*, Luthers Stellung zum Selbstmord, S. 60.

76 Alexander Murray hat darauf hingewiesen, dass das Konzil von Orléans eigentlich nur eine Ausnahme statuierte: Im Fall von zum Tode verurteilten Verbrechern sollten Priester keine Gegengaben für Messe und Gebete empfangen; *Murray*, Suicide in the Middle Ages II, S. 182 f.; vgl. ebd. S. 181–188 für die Bestimmungen der frühmittelalterlichen Konzilien, ebenso *Blásquez*, Morallehre, S. 210 f.; *Geiger*, Selbstmord im Kirchenrecht; *Zeddies*, Verwirrte oder Verbrecher, S. 67–71. Ferner *Richter*, Corpus Juris Canonici, III. Pars, C. XII, Sp. 935 die Bestimmungen des Konzils von Braga (561) aufgreifend, nach denen *nulla pro illis* [scil. Suizidenten] *in oblatione commemoratio fiat, neque cum psalmis ad sepulturam eorum cadauera deducantur*.

77 Vgl. hierzu die Diskussion der Forschung in *Kästner*, Tödliche Geschichte(n), S. 100 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Tischreden Luthers, die in ihrer zugespitzten Art eine nachhaltige, differenzierte Rezeption seiner Positionen zum Suizid erschwerten.[78] Zudem wurde der Wirkungsbereich des geistlichen Regiments einseitig auf dem Feld der Seelsorge an Suizidalen verortet.[79]

Einflussreich auf die Beantwortung der rechtspraktisch relevanten Frage nach Tatvorsatz und Schuldfähigkeit und deshalb auch für die Rezeption der frühen Stellungnahmen Luthers und Melanchthons war daneben deren bereits angedeutete Konstruktion des Suizids als eines durch die Wirkmacht des Teufels fremdverschuldeten Todes. Im erwähnten Gutachten von 1529 heißt es explizit: *Daher können wir nicht anders über jene urteilen, die sich selbst den Tod angetan haben, als dass sie in der Gewalt des Teufels waren, durch die sie zu dieser schrecklichen Freveltat angestoßen wurden.*[80] Hierin deckte sich die Vorstellung Luthers mit der im 16. Jahrhundert ebenfalls verbreiteten Vorstellung, Melancholiker würden von einer diabolischen Macht durch äußeren Antrieb in den Suizid getrieben.[81] Belege für seine Sicht fand Luther in Schilderungen befreundeter Pastoren, die von Suizidenten berichteten, die bspw. knieend erdrosselt gefunden worden waren – insbesondere Luther galten daher Selbsttötungen als Exempel, Gott zu fürchten und die Macht des Teufels nicht hochmütig zu verachten.[82] Selbsttötungen belegten aus dieser Perspektive die Realität des Teufels an der Realität menschlichen Leidens. Vielmehr noch: Die satanologische Deutung des Suizids verneinte aus der Sicht Luthers und Melanchthons Willensfreiheit und damit eigentlich auch Verantwortlichkeit des Suizidenten, denn der Teufel ist es eigentlich, der Suizidenten tötet, wie ein Wanderer im Wald

---

78 Das zeigt sich vor allem in einem Zitat aus der populären Sammlung Johannes Aurifabers (1519–1575): *VJel von den, so sich selbs vmbs Leben bringen, die werden vom Teufel getrieben vnd von jm getödet. Wie die Leute von Strassenreubern, Sind jr selbs nicht mechtig. Wenn solche Exempel nicht bisweilen geschehen, so fürchten wir vnsern Herrn Gott nicht. Drumb mussen wir in furcht stehen vnd Gott bitten, Er wolt vns fur dem Teufel behuten. Auch mus man hart mit solchen Gehenckten vmbgehen nach Ordnung der Rechte, vnd Gewohnheit, auff das sich die rohen vnd sicheren Leute fürchten, Nicht das sie alle drumb verdamet sind*; *Aurifaber*, Tischreden, fol. 497v. Vgl. auch WATi 1, Nr. 222; WATi 2, Nr. 1413; WATi 2, Nr. 2597; Rezeption bspw. in *Feyerabend*, Theatrum Diabolorum, fol. CXLV^{v}.

79 *Kästner*, Tödliche Geschichte(n), S. 117–119; zur lutherischen Seelsorge für Schwermütige und damit für potenziell als suizidal wahrgenommene Menschen siehe auch *Koch*, Die höchste Gabe.

80 WATi 5, Nr. 5829, S. 374: *Ideo non possimus aliter iudicare de eis, qui sibi ipsis mortem consciverunt, quam quod sint in potestate diabolica, a quo sunt impulsi ad tantum scelus*, eigener Übersetzungsvorschlag oben im Text; siehe auch *Dedeken*, Thesauri Consiliorum I/2, S. 805; *Wetzel* (Bearb.), Melanchthons Briefwechsel T 3, Nr. 853.

81 *Bähr*, Between „Self-Murder" and „Suicide", S. 624; ähnlich auch *Lind*, Selbstmord in der Frühen Neuzeit, S. 159, die betont, dass sowohl körperliche als auch seelische Beschwerden als passiv erlittene Eindrücke wahrgenommen wurden.

82 WABr 10, Nr. 3773; WATi 1, Nr. 222. Vgl. auch *Krause*, Luthers Stellung zum Selbstmord, S. 55.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

von einem Räuber ermordet wird.[83] Wenn aber ein Suizident eigentlich ein durch den Teufel Ermordeter ist, dann erscheint eine bloß juristische Bewertung der Tat als ebenso problematisch wie ein Urteil aufgrund sonst üblicher moralischer Beurteilungskriterien für ein Vergehen.

Allerdings war es zeitgenössisch nicht unumstritten, welchen Einfluss teuflische Anfechtungen auf die Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit eines Suizidenten hatten.[84] Die altgläubige Tradition ging noch davon aus, dass der Kirche hinreichende *remedia* und das Mittel der *consolatio* zur Verfügung stünden, um teuflischen Anfechtungen entgegen zu stehen und eine ‚selbstmörderische' Verzweiflung zu verhindern. Wer sich dennoch selbst das Leben nehme, konnte sich aus dieser Sicht also daran schuldig gemacht haben, nicht hinreichend gegen die tödliche Gefahr angekämpft bzw. im schlimmsten Fall die Heilmittel der Kirche vernachlässigt bzw. sich willig dem Bösen ergeben zu haben.[85] Dem Mensch verblieb also eine eigene Verantwortlichkeit im ewigen Kampf zwischen Gut und Böse. Auch deshalb galt bspw. in England die Formulierung *at the instigation of the devil* vor Gericht als Wendung, durch die gerade Schuld und Verantwortlichkeit ausgedrückt werden sollte.[86]

Der *Selbstmord-Teufel* wurde jedoch vielleicht durch die Theologen anders akzentuiert, weil er aus der Sicht Luthers eine physisch-reale Kraft entfalten konnte, die Menschen gegen ihren Willen in den Suizid trieb.[87] Noch im späten 17. Jahrhundert finden sich entsprechende Interpretationen in Untersuchungsberichten.[88] Und wie sich in der Rezeption erweisen sollte, wurden so vor allem Selbsttötungen von Menschen gedeutet, die eigentlich als fromme Christen gegolten hatten und die man vom Typus des dem Teufel erlegenen Verzweifelten abzugrenzen versuchte. Das zeigt sich etwa in Hermann Hamelmanns (1526–1595) Diskussion über die Verführungen des Teu-

83 WATi 2, Nr. 1413. Vgl. auch WATi 1, Nr. 222.

84 *Seabourne / Seabourne*, Law on Suicide, S. 32 f.

85 *Vandekerckhove*, On Punishment, S. 194. So letztlich auch die Position Carpzovs in der Frage der Beurteilung melancholischer Gemütszustände; *Midelfort*, History of Madness, S. 222.

86 *Houston*, Punishing the Dead?, S. 288: „‚At the instigation of the devil' was only one legal term of art to describe felonious self killing. It was a regular legal phrase, but one whose use should not be read as contextual information. It was instead a legally convenient and conventional constitution of charge or judgment, designed to indicate wrongdoing, which is found across the English-speaking and common-law influenced world." Vgl. auch *Deschrijver*, From Sin to Insanity?, S. 995 f. und 1001: „A devil-oriented language was employed, mainly by judicial authorities, to denote culpability." Ferner auch schon *MacDonald / Murphy*, Sleepless Souls, S. 42–60.

87 Hierzu ähnlich bereits *Midelfort*, Selbstmord im Urteil, S. 301; anders akzentuiert jedoch mit Blick auf Forschungen zu England *Bähr*, Between „Self-Murder" and „Suicide", S. 624, der davon ausgeht, dass die Konzeption vielmehr darauf hinaus laufe, dass der Mensch schlussendlich die Sünde aktiv begehe und deswegen auch bestraft werden müsse.

88 Beispiele bei *Lind*, Selbstmord in der Frühen Neuzeit, S. 157–166.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

fels zum ‚Selbstmord' und die Schuld der ‚Selbstmörder'.[89] In diesem Text diskutierte der konvertierte Theologe Hamelmann u. a. den Fall jener Suizidenten, *die leiblich dem Teuffel vbergeben sind am leibe/ vnnd daß die vmbkommen durch seine*[!] *gewalt, wiewohl sie eines guten Christlichen wandels gewesen*, und fragte, *ob die auch sollten verdampt seyn*?[90] Hamelmanns Frage spitzte die schon im Urteil Luthers und Melanchthons explizit formulierte Beobachtung, dass eine äußere teuflische Macht unschuldige Suizidenten töte, dahingehend zu, dass ein Suizid frommer Christen überhaupt nur als körperliche Überwältigung durch den Teufel verstanden werden könne. Diese Verengung der Fallperspektive ist vor dem Hintergrund der eingangs erwähnten zeitgenössischen Wahrnehmung vieler Theologen zu sehen, dass sich Selbsttötungen frommer Lutheraner signifikant häufen würden.

Für die hier interessierende Fragestellung ist gleichwohl entscheidend, dass die von Hamelmann aufgeworfene Frage sowie seine Antwort nahe legen, dass sich fromme und rechtschaffene Christen nicht vorsätzlich das Leben nehmen könnten. Er selbst hätte, schreibt Hamelmann, *von etlichen gewisse kundschafft, das sie gern Gotteswort gehöret vnd sich wol gehalten haben*.[91] Dies offenbare doch, dass man an ihnen *keine sonderliche verzweiffelung gespühret, Sondern viel mehr [würden sie] dem Teuffel oft widerstreben vnnd [seien] doch also von ihm erwürget, bey welchen auch kein mutwille gefunden*.[92] In dieser Aussage verdichtete sich die Abgrenzung vorsätzlicher, weil verzweifelter ‚Selbstmörder' von jenen guten Christen, bei denen der Teufel den Anschein erwecke, sie hätten sich selbst das Leben genommen, während sie aber tatsächlich von ihm überwältigt worden waren.

Hält man an dieser Stelle kurz inne und spiegelt diese Beobachtungen an den vom Stendaler Superintendenten Andreas Celichius (gest. 1599) in einem einflussreichen Traktat im Jahr 1578 aufgeführten Ursachen für Selbsttötungen, ist festzustellen, dass außer dem Wahnsinn ausschließlich gottlose Verhaltensweisen benannt werden, deren Sünde jeweils in der noch größeren Sünde des vorsätzlichen ‚Selbstmords' gipfeln. Es wäre, meinte Celichius, ihr eigenes, selbstverschuldetes gottloses Verhalten, dass jene Menschen in die *angst-verzweiffelung* treibe.[93] Und dagegen helfe, so später ein Urteils-

89 *Feyerabend*, Theatrum Diabolorum, fol. CXLII-CXLVI.

90 *Feyerabend*, Theatrum Diabolorum, fol. CXLII^{r}.

91 *Feyerabend*, Theatrum Diabolorum, fol. CXLIII^{r}

92 *Feyerabend*, Theatrum Diabolorum, fol. CXV^{v}.

93 Celichius nennt: Ehrgeiz, Abgötterei, Unverständnis der Heiligen Schrift, Böses Gewissen, ‚fürwitziges' Grübeln in himmlischen Geheimnissen, Frevelei und Heuchelei, Ungedult, ‚Faulwitz' und ‚Fürwitz', Neid und Hass, übermäßige Liebe, Leid, Furcht vor Pein und Schmach; Suizid, um Anderen zu gefallen; *Celichius*, Nützlicher und nothwendiger bericht, II. Abschnitt. fol. Cvi^{v}-Pvi^{v}.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

spruch der Leipziger Theologischen Fakultät aus dem Jahr 1620, auch kein Gebet mehr, denn ein solches unter währendem Vorsatz, sich selbst das Leben zu nehmen, sei selbst bereits Gnadenschändung.[94] Zum entscheidenden Signum fehlenden Vorsatzes und damit fehlender persönlicher Schuld wurde also – und das zunächst eher indirekt – die christliche Lebensführung. Dies war schon in Luthers Hauspostille in der Frage der Bewertung plötzlich Verstorbener zentral[95] und orientierte sich elementar an dem viel zitierten Augustinuswort: *mala mors putanda non est, quam bona vita praecesserit.*[96]

Eine von Hamelmanns und Celichius' Interpretationen vermutlich unabhängige, jedoch im Kern des Arguments nahezu identische Sichtweise findet sich kurze Zeit später auch in einem viel beachteten Ratschlag Johannes Wigands (1523–1587), der zusammen mit Luthers und Melanchthons Gutachten von 1529 in der 1623 publizierten Ausgabe der Consiliensammlung Georg Dedekens (1564–1628) abgedruckt wurde.[97] Auch Wigand hielt Verzweifelte für verdammt, weil deren ‚Selbstmord' lediglich die Konsequenz eines sündhaften Lebens sei. Und wenngleich Wigand diesen Verzweifelten den Suizid von ‚Wahnsinnigen' gegenüberstellt, hebt er doch ähnlich Hamelmann auf deren vorherige Lebensführung ab, denn dem wahren christlichen Glauben widerspreche der Vorsatz, sich selbst töten zu wollen. Dieser Glaube und damit die mutmaßliche Gottseligkeit der Verstorbenen könne jedoch nur festgestellt werden, indem man *vitam ante actam* […] *examinire.*[98]

Jenseits weltlich-juristischer Prämissen hatte Wigand damit ein Vorgehen beschrieben, dass in der Rechtspraxis der Frühen Neuzeit im Zentrum der summarischen Befragungen von ‚Zeugen' nach Selbsttötungen stand. Er lieferte zugleich eine bleibende Antwort auf das unausgesprochene Problem der Juristen, wie ein *boshafter Fürsatz* zum ‚Selbstmord' eigentlich bestimmt werden könnte. In einem gleichsam retrospektiv-diagnostischen Verfahren schrieben sowohl Gerichte als auch Kirchenbehörden in der Frühen Neuzeit Suizidenten entweder einen Tatvorsatz oder aber einen fehlenden solchen auf Grundlage der Rekonstruktion des Lebenswandels zu. Diese Vorgehensweise ermöglichte es, in Bezug auf die aufgestellten juristischen und moralischen Kategorien zu möglichst eindeutigen Ergebnissen zu kommen bzw. bei Fällen, die aufgrund unklarer Tatumstände zweifelhaft waren, dennoch zu einem eindeutigen Urteil zu gelangen.

Die Einschätzungen der befragten Zeugen wiederum orientierten sich ebenso wie jene der lokalen Gerichte und Pastoren stark an policeylichen,

94 Vgl. zu diesem Gutachten *Kästner*, Tödliche Geschichte(n), S. 129 f.

95 *Luther*, Haußpostil, fol. CXII^{v} seq.

96 *Augustinus*, De civitate Dei I.11.

97 *Dedeken*, Thesauri Consiliorum I/2, S. 802–804. Zur Bedeutung von Dedekens Sammlung siehe *Gößner*, Gutachten.

98 *Dedeken*, Thesauri Consiliorum I/2, S. 802.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

kirchlichen, aber auch alltags- und lebensweltlichen Normen sowie allgemeinen Vorstellungen eines wohlgefälligen Christentums. Sie kulminierten in der Feststellung, dass ein wahrhaft frommer Christ nicht am Verbrechen des ‚Selbstmords' schuldig sein könne, auch wenn er dem äußeren Augenschein nach durch eigene Hand umgekommen war. Umgekehrt lieferte der gottlose Lebenswandel eines im Leben offenkundigen Sünders Argumente dafür, einen *boshaften Fürsatz* zu präsumieren. Ein in den Augen der Gemeinschaft ruchloser Lebenswandel legte den Schluss nahe, der ‚Selbstmörder' habe durch sein Verhalten jenen schlussendlich tödlichen Zustand gottloser Verzweiflung selbstverschuldet herbeigeführt. Damit aber musste er als der Verwerflichste aller Gottlosen dastehen, denn er hatte sich nicht allein im Leben gegen die göttliche Ordnung gestellt, sondern auch im Tod.

Und daher würden ‚Selbstmörder' auch sich selbst ihr Heil und ihre Seligkeit abschneiden, urteilte unmissverständlich der bereits erwähnte Andreas Celichius, einer der ‚Hardliner' innerhalb der theologischen Debatte. Ja schlimmer noch, indem sie sich wie Heiden selbst das Leben nehmen, würde *auch des Sohns Gottes Blut, Todt, Wordt, vnd Amptsehr mercklich vnd grewlich geschendet vnd vorlestert.*[99] Sich selbst zu töten, erscheint in dieser weit verbreiteten und rezipierten Lesart als besonders verwerfliche Form einer tätlichen Gotteslästerung. Und in der Tat lehnte Celichius jegliche Versuche, Selbsttötungen durch Angaben von Motiven oder Hintergründen im Sinne einer Rechtfertigung zu erklären, rigoros ab. Kein Verbrechen und keine Sünde könne durch irgendeinen Beweggrund gerechtfertigt werden, schließlich gebe sich in beiden Fällen der oder die Betreffende mit Bedacht dem Bösen hin. Auch argumentierte Celichius in der Begräbnisfrage unnachgiebig für eine schimpfliche Beisetzung von ‚Selbstmördern'. Lediglich der Wahnsinn einiger Suizidenten galt ihm als ein Anlass zur Entschuldigung, fiel aber unter systematischen Gesichtspunkten eigentlich aus seiner Reihung möglicher Beweggründe heraus und wurde von ihm auch nicht näher ausgeführt.[100]

Nun spielte das Leben Andreas Celichius jedoch einen bösen Streich, dessen Pointe auf die Differenzierung der juristischen wie theologischen Suiziddebatte zurückverweist, hinter die selbst Glaubenseiferer wie Celichius nicht zurücktreten konnten. Im März 1592 starb Johann VII. (1558–1592), Herzog zu Mecklenburg, durch eigene Hand. Nach dessen Suizid oblag es unter anderem Celichius, zu dieser Zeit Superintendent in Güstrow, vor der Beisetzung des Herzogs im Schweriner Dom eine Leichenpredigt auf den mutmaßlich so unchristlich Verstorbenen zu halten. Zum Glück für den Prediger war der Herzog nicht sofort seinen Wunden erlegen gewesen,[101] son-

99 *Celichius*, Nützlicher vnd notwendiger bericht, fol. Aiiii^{r}.

100 *Celichius*, Nützlicher vnd notwendiger bericht, fol. P^{v} und Ziiii.

101 Auch Luther hatte, gebeten um Trost nach Selbsttötungen, dem verzögert eingetretenen Tod die Bedeutung göttlicher Gnade zugeschrieben; Gott selbst habe hierin dem Sünder die Möglichkeit zu Reue und Einkehr gegeben; siehe hierzu ein Bei-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

dern hatte noch Gelegenheit gehabt, seine Sünden zu bekennen und das Abendmahl zu empfangen, bevor er starb. Celichius konnte daher argumentieren, der Landesherr wäre zwar aus *zufelliger Melancholischer Schwermut in grosser leibes Schwachheit gerathen*, hätte jedoch noch zu Christus und zum rechten Glauben zurück gefunden, bevor er selig verstarb.[102]

Zwar ließe sich hinter diesem Argument ein allein durch den sozialen Status des Verstorbenen bedingter Ausnahmefall vermuten, auch war der politische Druck auf die Geistlichkeit wohl enorm. Doch folgte die Leichenpredigt an dieser Stelle der üblichen Rhetorik, unverhoffte Todesfälle positiv zu deuten. Auch sollte aus den obigen Ausführungen deutlich geworden sein, dass die grundsätzliche moraltheologische wie juristische Verdammung des ‚Selbstmords' in der Praxis auf verschiedene, zum Teil dem Tod Herzogs Johann vergleichbare Probleme stieß, welche wiederum auf die mit normativem Anspruch versehene theologische und juristische Diskussion zurückwirkten. Überdies hat dieser Abschnitt gezeigt, dass die gesamte Debatte im Wesentlichen auch darauf hinauslief, den individuellen Umständen eines Suizids gerecht zu werden, dabei jedoch zugleich die Sündhaftigkeit und den Verbrechenscharakter überlegter, vorsätzlicher Selbsttötungen nicht zu verleugnen.

IV. Fazit

Diese Skizze einer insgesamt noch breiter gefächerten frühneuzeitlichen Debatte über Selbsttötungen hat gezeigt, dass sowohl juristische als auch theologische Reflexionen und Kommentare im 16. Jahrhundert zu einer ausdifferenzierten Typologie suizidalen Verhaltens geführt haben. In der juristischen Debatte war die Unterscheidung zwischen einem überlegten ‚Selbstmord' als Verbrechen und schwerer Sünde an sich selbst und einer entschuldbaren, mitunter gar als unfreiwillig bezeichneten Selbsttötung bereits fest verankert. Meist wurden die zu entschuldigenden Fälle aber eher summarisch abgehandelt. Die rechtliche Beurteilung von Selbsttötungshandlungen fokussierte wie bei anderen Tötungsdelikten auf die Frage des Vorsatzes und des Willens zur Tat und orientierte sich damit an ‚psychologischen' Kriterien.

---

spiel aus der Jenaer Ausgabe in einem Trostbrief an eine Witwe in Zwickau 1528; *Luther*, Der Vierde Theil, S. 407. Auf diesen Brief bezogen sich neben Anderen prominent auch *Pollio*, Consiliorum Theologicorum Centuria prima, S. 119 f. und *Suevus*, Warnung, fol. Di^{v}. Der für viele lutherische Autoren relevante Bezugstext findet sich in den Luthers Hauspostille beigegebenen Leichenpredigten; *Luther*, Haußpostil, fol. CXII^{v}–CXIII^{r}. Ein bezeichnendes Bsp. für die Rezeption dieses Zusammenhangs findet sich jetzt in der Edition einer Leichenpredigt auf einen Suizidenten aus dem Jahr 1596; *Pertsch*, Nachrufschrift. Vgl. zur Relevanz und Deutung des verzögert eintretenden Todes in Leichenpredigten die Hinweise in *Kästner*, Unzweifelhaft ein seliger Tod; *Mohr*, Der unverhoffte Tod.

102 Zitiert nach *Hütten*, Johann VII. Herzog zu Mecklenburg (1558–1592).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Dagegen entfaltete sich die theologische Diskussion im Luthertum zunächst vor dem Hintergrund einer Kosmologie, in der Gott den Teufel in der Welt real wirken ließ, welcher Suizidenten ermordete, damit alle Menschen daran erinnert werden, Gott zu fürchten.[103] Die satanologische Deutung des Suizids, nach der Suizidenten gegen ihren eigentlichen Willen durch eine äußere diabolische Macht ermordet werden, ist 1529 in einem Gutachten von Philipp Melanchthon und Martin Luther nachhaltig in den protestantischen Suiziddiskurs eingeschrieben worden. Im Grunde antwortete dieses Gutachten auch auf die juristisch entscheidende Frage nach Vorsatz und Wille, weil diese schließlich auch die Frage nach einer möglichen Willenslosigkeit des Täter-Opfers implizierte. Im Kontext der zeitgenössischen Kosmologie und gängigen Krankheitslehren folgend, konnte eine Selbsttötung plausibel durch das Wirken einer äußerlichen Macht erklärt werden.

Beide Stränge der Debatte gelangten jedoch zu einem zunächst noch blinden Fleck, hinter dem sich das grundsätzliche Problem der Deliktkonstruktion des ‚Selbstmords' verbarg: Wie konnte entweder ein *boshafter Tatfürsatz* oder aber die mörderische Hand des Teufels zweifelsfrei nachgewiesen werden – der mutmaßliche Täter konnte schließlich weder befragt noch in der Regel das Geschehen beobachtet werden.

Sowohl die juristische als auch die theologische Kategorisierung erforderten in der Praxis demnach ein Verfahren, in dem aus der erinnernden Rückschau von ‚Zeugen' auf den Geisteszustand zur Tatzeit geschlossen wurde. Damit war aber schließlich der Anschluss an und die Übersetzung in soziale und moralische Bewertungskategorien des alltäglichen Lebens wieder hergestellt, denen ja auch die gemeinrechtlichen Kommentare zur Bestrafung des Suizids folgten. Und so verwundert es wenig, wenn sich die zeitgenössischen Deutungen von Selbsttötungen nicht selten einer eindeutigen Anordnung und Typisierung entzogen. Die ‚Hybridisierung' der zeitgenössischen Wahrnehmungen und Deutungen des Suizids in den gerichtlichen Untersuchungsverfahren, wie Susan K. Morrissey diesen Umstand benannt hat, war demnach nicht nur Ausgangspunkt für den Versuch, das schwere Verbrechen und die Todsünde des ‚Selbstmords' präziser zu bestimmen, sondern bereits ein Effekt der entsprechenden juristischen und theologischen Konstruktionen. Auch löste sich damit im Alltag jenseits moraltheologischer Vereindeutigungen die Vorstellung auf, dass eine Selbsttötungshandlung immer Frevel und Sünde sein müsse. Gleichzeitig aber wurde der Leitsatz auf Dauer gestellt, ein vorsätzlicher ‚Selbstmord' sei der finale Schlussakt eines sozial wie religiös devianten Lebens.

103 WABr 10, Nr. 3778; WATi 1, Nr. 222.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Nicht edierte Quellen

Aurifaber, Johannes: Tischreden Oder Colloqvia Doct. Mart: Luthers. So er in vielen Jaren gegen gelarten Leuten, auch frembden Gesten vnd seinen Tischgesellen geführet. Nach den Heuptstücken vnserer Christlichen Lere zusammen getragen, Eisleben 1566 [Faksimilé Reprint Leipzig 1967].

Beuther, Michael: Praxis Rervm Criminalium, Gründlicher Bericht vnd Anweisung […], Frankfurt a. M. 1565.

Calov, Abraham u. a.: Consilia Theologica Witebergensia […], Frankfurt a. M. 1664.

Carpzov, Benedict: Practica Nova Imperialis Saxonica Rerum Criminalium In partes III Diuisa, Wittenberg 1635.

– Definitiones ecclesiasticae seu consistoriales, Leipzig 1673.

Celichius, Andreas: Nützlicher vnd notwendiger bericht, von den Leuten, so sich selbst aus angst-verzweiffelung, oder andern vrsachen, entleiben vnd hinrichten […], Magdeburg 1578.

Clarus, Julius: Liber Qvintvs Receptarum Sententiarum integer […], Antwerpen 1616 [zuerst 1568].

Decianus, Tiberius: Tractatvs Criminalis T. II, Turin 1593 [zuerst 1590].

Dedeken, Georg: Thesauri Consiliorum et Decisionum, Vol. I: Ecclesiastica continens, Hamburg 1623.

Feyerabend, Sigmund: Theatrum Diabolorum: Das ist: Ein Sehr Nutzliches verstenndiges Buch, darauß ein jeder Christ, sonderlich vnnd fleissig zu lernen, wie daß wir in dieser Welt, nicht mit Keysern, Königen, Fürsten vnd Herr, oder andern Potentaten, sondern mit dem aller mechtigsten Fürsten dieser Welt, dem Teuffel zukempffen vnd zustreiten, […], Frankfurt a. M. 1569.

Gerhard, Ephraim (Praes.)/*Kromayer*, Heinrich (Resp.): Dissertatio ivridica de crimine et poenis propricidii, vulgo Vom Selbst=Mord […], Jena 1712.

Luther, Martin: Haußpostil D. Martin Luthers/ vber die Sontags vnd der fuernembsten Fest Euangelia durch das gantze Jar […, hrsg. v. Vitus Dietrich], Nürnberg 1545.

– Der Vierde Teil aller Bücher vnd Schrifften des thewren seligen Mans D. M. L. vom XXVIII. jar an, bis auffs XXX. Ausgenommen etlich wenig Stück, so zu ende des dritten Theils gesetzt sind, Jena 1556.

Mirus, Adam Erdmann (Praes.)/*Ulmann*, Valentin Gottfried (Resp.): De autocheiria dissertatio ethica […], Wittenberg 1682.

O. A.: Des allerdurchleuchtigsten großmechtigsten unüberwindlichsten Keyser Karls des fünfften, unnd des heyligen Römischen Reichs peinlich gerichts-ordnung […], Mainz 1533.

O. A.: Art. Unsinnig, in: Grosses vollständiges Universal=Lexicon aller Wissenschafften und Künste […], hrsg. v. Johann Heinrich Zedler, Bd. 49, Leipzig/Halle 1746, Sp. 2017–2043.

O. A.: Art. Unsinnigkeit, in: Grosses vollständiges Universal=Lexicon aller Wissenschafften und Künste […], hrsg. v. Johann Heinrich Zedler, Bd. 49, Leipzig/Halle 1746, Sp. 2046–2066.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Pezel, Christoph/*Melanchton*, Philipp: […] Consilia siue Ivdicia Theologica, Itémque Responsiones ad Quaestiones de rebus variis ac multiplicibus secundùm seriem annorum digestae […], Neustadt 1600.

Pollio, Joachim: Consiliorum Theologicorum Centuria prima, oder Theologisch Fragbuch […], Leipzig 1622.

Rauchdorn, Heinrich: Practica und Process Peinlicher Halsgerichtsordnung […], Leipzig 1599 [zuerst Budissin 1564].

Schimmer, George: Das Von einem Mord=Kind erschreckte Wittenberg […], Wittenberg 1688.

Soto, Dominicus: De Iustitia & Iure Libri decem, Salamanca 1569.

Suevus, Sigismundus: Trewe Warnung, Für der leidigen Verzweiffelung […], Görlitz 1572.

Witzleben, Johann Friedrich (Praes.)/*Scherff*, Christoph Samuel (Resp.): Dissertatio Moralis de AYTOXEIRIA […], Leipzig 1702.

Edierte Quellen

Aquin, Thomas von: Summa Theologica, Bd. 18: Recht und Gerechtigkeit II–II, 57 – 79, Heidelberg u. a. 1953.

Augustinus, Aurelius: Der Gottesstaat. De civitate Dei, Bd. 1, Buch I – XIV, in dt. Sprache von Carl Johann Perl, Paderborn u. a. 1979.

De Damhouder, Joost: Praxis Rerum Criminalium (zuerst 1554, hier nach der Edition Aalen 1978, ND der Ausgabe Antwerpen 1601).

Pertsch, Johann: Nachrufschrift für den Selbstmörder Christoph Rhelin aus dem Jahr 1596, hrsg. v. Klaus Knothe, Passau 2013.

Richter, Aemilius Ludwig: Corpus Juris Canonici, Leipzig 1879.

WA = D. Martin Luthers Werke, 120 Bde., Weimar 1883 – 2005 (darunter: WABr – Briefwechsel, 18 Bde. / WADB – Deutsche Bibel, 15 Bde. / WATi – Tischreden, 6 Bde.).

Wetzel, Richard (Bearb.): Melanchthons Briefwechsel, Band T 3: Texte 521 – 858 (1527 – 1529), Stuttgart/Bad Cannstatt 2000.

Literatur

Atkinson, Maxwell J.: Societal Reactions to Suicide: The Role of Coroners' Definitions, in: Images of Deviance, hrsg. von Stanley Cohen, New York 1971, S. 165 – 191.

Bähr, Andreas: Between „Self-Murder" and „Suicide". The Modern Etymology of Self-Killing, in: Journal of Social History 46, 3 (2013) [Special Issue: The Politics of Suicide. Historical Perspectives of Suicidology before Durkheim, hrsg. v. Maria Teresa Brancaccio/Eric Engstrom/David Lederer], S. 620 – 632.

Baumann, Karl: Selbstmord und Freitod in sprachlicher und geistesgeschichtlicher Beleuchtung, Gießen 1934.

Baumann, Ursula: Vom Recht auf den eigenen Tod, Weimar 2001.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Blásquez, Niceto: Die traditionelle kirchliche Morallehre über den Suizid, in: Concilium 21, 3 (1985), S. 205–212.

Bosman, Machiel: The Judicial Treatment of Suicide in Amsterdam, in: From Sin to Insanity. Suicide in Early Modern Europe, hrsg. v. Jeffrey Watt, Ithaca 2004, S. 9–24.

Brecht, Martin: Die Consilien der Theologischen Fakultät der Universität Wittenberg. Dokument ihrer Eigenart und spezifischen Geschichte, in: Die Theologische Fakultät Wittenberg 1502 bis 1602. Beiträge zur 500. Wiederkehr des Gründungsjahres der Leucorea, hrsg. v. Irene Dingel/Günther Wartenberg, Leipzig 2002, S. 201–221.

Busche, Hubertus: Darf man sich selbst töten? Die klassischen Argumente bei Thomas von Aquin und David Hume, in: Philosophisches Jahrbuch 111, 1 (2004), S. 62–89.

Butler, Sara M.: Local Concerns. Suicide and Jury Behavior in Medieval England, in: History Compass 4, 5 (2006), S. 820–835.

Deschrijver, Sonja: From Sin to Insanity? Suicide Trials in the Spanish Netherlands, Sixteenth and Seventeenth Centuries, in: Sixteenth Century Journal 42, 4 (2011), S. 981–1002.

Dieckhoff, August Wilhelm: Luthers Lehre von der kirchlichen Gewalt. Historisch dargestellt, Berlin 1865.

Frassek, Ralf: Das „Wittenbergische Buch". Ein bedeutender Quellentext für das frühe evangelische Kirchenrecht, in: Neues Archiv für Sächsische Geschichte 74/75 (2003/04), S. 67–97.

Geiger, Karl August: Der Selbstmord im deutschen Recht, in: AfkKR, mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, Oesterreich-Ungarn und die Schweiz 65 (1891) [N.F. 59 (1891)], S. 3–36, 201–212.

– Der Selbstmord im Kirchenrecht, in: AfkKR, mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, Oesterreich-Ungarn und die Schweiz 61 (1889), S. 225–232.

Geiger, Paul: Die Behandlung der Selbstmörder im deutschen Brauch, in: SAVk 26 (1925), S. 145–170.

– Art. Selbstmörder, in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 7, hrsg. v. Hanns Bächtold-Stäubli, Sp. 1627–1633.

Gößner, Andreas: Die Gutachten der Theologischen Fakultät Leipzig von 1540 bis 1670. Erschließung eines frühneuzeitlichen Quellenbestandes, Einführung – Übersicht – Register, in: Kirche und Regionalbewusstsein in Sachsen im 16. Jahrhundert. Regionenbezogene Identifikationsprozesse im konfessionellen Raum, hrsg. v. Michael Beyer u. a., Leipzig 2003, S. 189–261.

Gowland, Angus: The Problem of Early Modern Melancholy, in: P&P 191 (2006), S. 77–120.

Günzel, Florian: Das Recht auf Selbsttötung, seine Schranken und die strafrechtlichen Konsequenzen, Frankfurt a. M. u. a. 2000.

Härter, Karl: Zum Verhältnis von Policey und Strafrecht bei Carpzov, in: Benedict Carpzov. Neue Perspektiven zu einem umstrittenen sächsischen Juristen, hrsg. v. Günter Jerouschek u. a., Tübingen 2000, S. 181–225.

Hartung, Gerald: Über den Selbstmord. Eine Grenzbestimmung des anthropologischen Diskurses im 18. Jahrhundert, in: Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert, hrsg. v. Hans Jürgen Schings, Stuttgart 1994, S. 33–53.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Holzhauer, Heinz: Der Suizident in der Rechtsgeschichte, in: Heinz Holzhauer. Beiträge zur Rechtsgeschichte, hrsg. v. Stefan Christian Saar/Andreas Roth, Berlin 1998, S. 60–73.

Houston, Robert Allen: Punishing the Dead? Suicide, Lordship, and Community in Britain, 1500–1830, Oxford/New York 2010.

Hütten, Jan-Hendrik: Johann VII. Herzog zu Mecklenburg (1558–1592). Ein Schefflein, das verirret war, vnd Gott lob wider funden ist – Selbsttötung und christliches Sterben eines Landesherrn, in: Leben in Leichenpredigten 05/2013, hrsg. v. der Forschungsstelle für Personalschriften, Marburg, URL: <http://www.personalschriften.de/leichenpredigten/artikelserien/artikelansicht/details/herzog-johann-vii-zu-mecklenburg-1558–1592.html> (zuletzt abgerufen am 30. 9. 2013).

Jerouschek, Günter: Art. Absicht, böse, in: HRG I^2, Sp. 28–30.

Junghanß, Antje/*Walther* [jetzt Degen], Katharina: Du sollst nicht töten? Zum Tötungsrecht in der römischen Antike, in: Jenseits der Geltung. Konkurrierende Transzendenzbehauptungen von der Antike bis zur Gegenwart, hrsg. v. Stephan Dreischer u. a., Berlin 2013, S. 47–66.

Kästner, Alexander/*Schwerhoff*, Gerd: Religiöse Devianz in alteuropäischen Stadtgesellschaften. Eine Einführung in systematischer Absicht, in: Göttlicher Zorn und menschliches Maß. Religiöse Abweichung in frühneuzeitlichen Stadtgemeinschaften, hrsg. v. dens., Konstanz 2013, S. 9–43.

– Tödliche Geschichte(n). Selbsttötungen in Kursachsen im Spannungsfeld von Normen und Praktiken (1547–1815), (Konflikte und Kultur – Historische Perspektiven, 24), Konstanz 2012.

– „Wenn sich einer das Leben nimmt, Pater, was sagt Gott dazu?“ Zum Verhältnis von filmischer Kunst und historiographischer Rekonstruktion in Eric Tills Luther (2003), in: Töten. Ein Diskurs, hrsg. v. Agnes Bidmon/Claudia Emmert, Heidelberg/Berlin 2012, S. 160–172.

– Unzweifelhaft ein seliger Tod! Überlegungen zur Darstellung des Sterbens von Duellanten in protestantischen Leichenpredigten, in: Das Duell – Ehrenkämpfe vom Mittelalter bis zur Moderne, hrsg. v. Ulrike Ludwig/Barbara Krug-Richter/Gerd Schwerhoff, Konstanz 2012, S. 141–158.

– Art. Selbsttötung [1. Bewertung und Sanktionierung; 2. Häufigkeit und Motive], in: EdN Bd. 11, Sp. 1072–1075.

– „Weder kann noch brauche ich zu urteilen“. Zur Bewertung von Selbsttötungen in theologischen Gutachten des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Traverse 15, 2 (2008), S. 75–86.

– Experten für ein gutes Leben. Zur Rolle von lutherischen Pfarrern in Untersuchungsverfahren nach Selbsttötungen (Kursachsen 1700–1815), in: Experten und Expertenwissen in der Strafjustiz von der Frühen Neuzeit bis zur Moderne, hrsg. v. ders./Sylvia Kesper-Biermann, Leipzig 2008, S. 85–98.

Kaufmann, Ekkehard: Art. Absicht (böse), in: HRG I^1, Sp. 17 f.

Koch, Ernst: Die höchste Gabe der Christenheit. Der Umgang mit Schwermut in der geistlich-seelsorgerischen Literatur des Luthertums im 16. und 17. Jahrhundert, in: Krisenbewußtsein und Krisenbewältigung in der frühen Neuzeit. Festschrift für Hans-Christoph Rublack, hrsg. v. Monika Hagenmaier/Sabine Holtz: Frankfurt a. M. u. a. 1992, S. 231–243.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Kohnle, Armin: Wittenberger Autorität. Die Gemeinschaftsgutachten der Wittenberger Theologen als Typus, in: Die Theologische Fakultät Wittenberg 1502 bis 1602. Beiträge zur 500. Wiederkehr des Gründungsjahres der Leucorea, hrsg. v. Irene Dingel/Günther Wartenberg, Leipzig 2002, S. 189–200.

Krause, Gerhard: Luthers Stellung zum Selbstmord. Ein Kapitel seiner Lehre und Praxis der Seelsorge, in: Luther 36, 2 (1965), S. 50–71.

Kühnel, Florian: Kranke Ehre? Adlige Selbsttötung im Übergang zur Moderne, München 2013.

Laragy, Georgina: „A peculiar Species of Felony". Suicide, Medicine, and the Law in Victorian Britain and Ireland, in: Journal of Social History 46, 3 (2013) [Special Issue: The Politics of Suicide. Historical Perspectives of Suicidology before Durkheim, hrsg. v. Maria Teresa Brancaccio/Eric Engstrom/David Lederer], S. 732–743.

Lederer, David: Madness, Religion and the State in Early Modern Europe. A Bavarian Beacon, Cambridge 2006.

Lind, Vera: Selbstmord in der Frühen Neuzeit. Diskurs, Lebenswelt und kultureller Wandel am Beispiel der Herzogtümer Schleswig und Holstein, Göttingen 1999.

Lohmann, Friedrich: Ein Gott – Zwei Regimente. Überlegungen zur ‚Zwei-Reiche-Lehre' Martin Luthers im Anschluss an die Debatte zwischen Paul Althaus und Johannes Heckel, in: Luther 73 (2002), S. 112–138.

Luef, Evelyne: Punishment Post Mortem – The Crime of Suicide in Early Modern Austria and Sweden, in: Crime and Punishment in the Middle Ages and Early Modern Age. Mental-Historical Investigations of Basic Human Problems and Social Responses, hrsg. v. Albrecht Classen/Connie Scarborough, Berlin/Boston 2012, S. 555–576.

Luef, Evelyne/*Miettinnen*, Riikka: Fear and Loathing? Suicide and the Treatment of the Corpse in Early Modern Austria and Sweden, in: Frühneuzeit-Info 23 (2012), S. 105–119.

MacDonald, Michael/*Murphy*, Terence R.: Sleepless Souls. Suicide in Early Modern England, New York 2000 [zuerst 1990].

Maihold, Harald: Art. Mord, in: EdN Bd. 8, Sp. 784–788.

– „Ein Schauspiel für den Pöbel". Zur Leichnamsstrafe und ihrer Überwindung in der Aufklärungsphilosophie, Budapest 2005.

Matejovski, Dirk: Selbstmord. Rezeptionstypen eines tabuisierten Motivs, in: An den Grenzen höfischer Kultur. Anfechtungen der Lebensordnung in der deutschen Erzähldichtung des hohen Mittelalters, hrsg. v. Gert Kaiser, München 1991, S. 237–263.

Midelfort, H. C. Erik: A History of Madness in Sixteenth Century Germany, Stanford 1999.

– Selbstmord im Urteil von Reformation und Gegenreformation, in: Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993, hrsg. v. Wolfgang Reinhard, Heinz Schilling, Gütersloh 1995, S. 296–310.

Mohr, Rudolf: Der unverhoffte Tod. Theologie- und kulturgeschichtliche Untersuchungen zu außergewöhnlichen Todesfällen in Leichenpredigten, Marburg 1982.

Morissey, Susan K.: Suicide and the Body Politic in Imperial Russia, Cambridge u. a. 2006.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Murray, Alexander: Suicide in the Middle Ages, Vol. I: The Violent against Themselves, Oxford/New York 1998.

– Suicide in the Middle Ages, Vol. II: The Curse on Self-Murder, New York 2000.

Nörr, Knut Wolfgang: Typen von Rechtsquellen und Rechtsliteratur als Kennzeichen kirchenrechtlicher Epochen. Eine Vortragsskizze, in: ZevKR 13 (1967/68), S. 225–238.

Pfannkuchen, Karsten: Selbstmord und Sanktionen. Eine rechtshistorische Betrachtung unter besonderer Berücksichtigung ostpreußischer Bestimmungen, Berlin 2008.

Schnitzler, Norbert: Der Tod des Judas. Ein Beitrag zur Ikonographie des Selbstmordes im Mittelalter, in: Mundus in imagine. Bildersprache und Lebenswelten im Mittelalter. Festgabe für Klaus Schreiner, hrsg. v. Andrea Löther u. a., Paderborn 1996, S. 219–245.

Schnyder, Sibylle: Tötung und Diebstahl. Delikt und Strafe in der gelehrten Strafrechtsliteratur des 16. Jahrhunderts, Köln u. a. 2010.

Seabourne, Gwen/*Seabourne*, Alice: The Law on Suicide in Medieval England, in: The Journal of Legal History 21, 1 (2000), S. 21–48.

Sträter, Udo: Wittenberger Responsen zur Zeit der Orthodoxie. Eine Quelle zur Fakultätsgeschichte, in: 700 Jahre Wittenberg. Stadt – Universität – Reformation, hrsg. v. Stefan Oehmig, Weimar 1994, S. 289–302.

Stukenbrock, Karin: „Der zerstückte Cörper". Zur Sozialgeschichte der anatomischen Sektionen in der Frühen Neuzeit (1650–1800), Stuttgart 2001.

Timmermans, Stefan: Suicide Determination and the Professional Authority of Medical Examiners, in: American Sociological Review 70, 2 (2005), S. 311–333.

Vandekerckhove, Lieven: On Punishment. The Confrontation of Suicide in Old-Europe, Leuven 2000.

Weber, Wolfgang: Im Kampf mit Saturn. Zur Bedeutung der Melancholie im anthropologischen Modernisierungsprozeß des 16. und 17. Jahrhunderts, in: ZHF 17, 1 (1990), S. 155–192.

Zeddies, Nicole: Verwirrte oder Verbrecher? Die Beurteilung des Selbstmordes von der Spätantike bis zum 9. Jahrhundert, in: Trauer, Verzweiflung und Anfechtung. Selbstmord und Selbstmordversuche in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gesellschaften, hrsg. v. Gabriela Signori, Tübingen 1994, S. 55–90.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Erzählungen von Devianz. Die *wiedertaufer* zwischen interner Absonderung und äußerer Exklusion

Von *Astrid von Schlachta*

1767 starb Peter Maurer in Trippstadt in der Pfalz. Bis kurz vor seinem Tod ein konfessionell wohl eindeutig festgelegter und in den Quellen unsichtbarer Mann, dann jedoch durch eine Konversion gleichsam aus der ‚Dunkelheit' hervortretend. Peter Maurer war bis kurz vor seinem Tod Mennonit.[1] Er war verheiratet und hatte drei Kinder, die jedoch offenbar bei seiner Frau lebten, die sich drei Jahre vor seinem Tod von ihm getrennt hatte. Auf dem Sterbebett konvertierte Peter Maurer zum Katholizismus, empfing die Taufe und bat, seine drei Kinder ebenfalls im katholischen Glauben erziehen zu lassen. Diese befanden sich jedoch bei ihrer Mutter, die alle Anstrengungen unternahm, die Kinder nicht dem Oberamt, das als mittlere Behörde zuständig gewesen wäre, zu übergeben. Letztendlich musste sie sich geschlagen geben, die Kinder kamen in ein Waisenhaus in Mannheim. Ein Kind starb, zwei Mädchen überlebten, die im Alter von acht beziehungsweise elf Jahren nun ebenfalls katholisch wurden und die Sakramente empfingen. Als die Mädchen alt genug waren, verließen sie das Waisenhaus und fingen als Mägde an zu arbeiten. Offenbar nur kurze Zeit, denn schon bald nach ihrer Entlassung aus dem Waisenhaus kehrten die beiden Mädchen zu ihrer Mutter zurück und begannen nun, so ein offizieller Bericht, sich auf „wiedertäuferische Art" zu kleiden. Sie gingen nicht mehr in die Katholische Kirche, sondern besuchten die Versammlungen der Mennonitischen Gemeinde in Ettlingen. Dort wurden sie durch den Ältesten und Prediger, Johann Nafziger, dann auch getauft – *wiedergetaufft*.[2] Die Mädchen empfingen das Abendmahl und legten angeblich ein Gelöbnis ab, Gott und der Gemeinde treu zu sein.

Soweit die Fakten, wie sie der offizielle Bericht, der vom Oberamt oder der Kurpfälzischen Regierung in Heidelberg erstellt worden sein dürfte, überliefert. Der Fall der Töchter von Peter Maurer ist ein sehr spätes Bei-

---

1 Die folgenden Schilderungen basieren auf einem Bericht in: Generallandesarchiv (GLA) Karlsruhe, 77/4236, S. 168–173.

2 GLA Karlsruhe, 77/4236, S. 183.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

spiel für den argumentativ auf Kriminalisierung oder Tolerierung zielenden Umgang mit den Mennoniten. Die Tatsache, dass die Kinder nach dem Tod des Vaters von der Mutter getrennt worden waren, sorgte in den folgenden Jahren für ebenso viele Diskussionen wie die Rückkehr der beiden Mädchen zur Mennonitischen Gemeinde. Es entstand ein langer Rechtsstreit zwischen der Mutter und der Regierung, der einige Gutachten hervorbrachte, anhand derer sich die Argumentationen, die die Täufer zwischen Inklusion und Exklusion zeigen, gut nachzeichnen lassen.

Weshalb wurden die Täufer, im konkreten Fall die Mennoniten, zu ‚Anderen' gemacht? Und wie reagierten die Täufer darauf? Einleitend soll die Feststellung formuliert werden, dass die Devianz der Täufer immer ein Wechselspiel zwischen Innen- und Außenperspektive war. Devianz war ein Konstrukt, von außen auf innen übertragen und von innen nach außen projiziert – einerseits durch die Normen, die die Gesellschaft machte und durch die die täuferische Devianz erst entstand. Auf der anderen Seite war die Devianz ein wichtiges Element der Gemeindeidentität, als Absonderung in theologischen Schriften ausformuliert und als Norm präskriptiv den Gemeindemitgliedern vorgeschrieben. Somit präsentiert sich die Devianz als eine Medaille mit zwei Seiten.

Nicht nur im Zusammenhang mit den Täufern stellt sich die Frage der Begriffe, die jene Gruppen klassifizieren, die im Alten Reich abseits des konfessionellen ‚mainstream' lebten. Seien es Minderheiten, Randgruppen, Deviante, Dissenter oder Außenseiter – immer stellt sich die Frage der Perspektive und der interpretationsgeleiteten Tendenz, die Begriffe aufweisen. Es erweist sich als äußerst schwierig, einen möglichst neutralen Begriff für konfessionelle Minderheiten zu finden, der diese in Relation zu anderen gesellschaftlichen Gruppen und zur rechtlichen Konstellation des Alten Reiches setzt. Mark Häberlein hat auf die Struktur des Alten Reiches als Gebilde von Korporationen hingewiesen, die alle ihre Eigenrechte und ihre Privilegierungen vorweisen konnten.[3] Das so beschriebene Alte Reich lässt die Täufer ein Mosaikstein mit Eigenrechten unter anderen sein, ein Stein unter vielen, ordnet ihnen also keineswegs einen Status zu als Außenseiter, Randgruppe oder Deviante. Dennoch soll es im Folgenden um das Sichtbarmachen der Täufer im Ordnungssystem des Alten Reichs gehen, das sie in den verschiedenen Konflikten zu ‚Anderen', zu ‚Devianten' machte.[4]

Will man die Einordnung der Täufer in die frühneuzeitliche Gesellschaft beschreiben, so eröffnen sich verschiedene Wege. Unter kommunikationshistorischen Aspekten bietet es sich an, die politische Kommunikation, in die die Täufer einbezogen sind, mit Prozessen des „labeling" zu beschrei-

3 *Häberlein/Zürn*, Minderheiten, bes. S. 12 f.

4 Vgl. dazu *Kästner/Schwerhoff*, Religiöse Devianz.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ben.[5] Die Stigmatisierung, die Diffamierung und die Kriminalisierung der Täufer werden so sichtbar und die Zuschreibungen lassen sich ebenso klassifizieren wie die Mechanismen der Inklusion oder Exklusion. Die Täufer werden auf diese Art und Weise eingeordnet in die Normvorstellungen der frühneuzeitlichen Gesellschaft und ihre eigenen Normen werden in Relation gesetzt zu jenen der Gesellschaft. Unter religionsvergleichenden Aspekten können die Täufer in Verbindung gebracht werden mit anderen christlichen und nicht-christlichen devianten Gruppen, etwa den Quäkern, pietistischen Gruppierungen oder den Juden. Phänomene der Devianz beziehungsweise der Inklusion oder Exklusion, die beim Blick auf die Einzelgruppen extraordinär oder spezifisch erscheinen, werden durch den Vergleich relativiert.

I. „nicht von der Welt" – Absonderung als interne Notwendigkeit

Wie bereits erwähnt, ist die Frage der Devianz stets eine Medaille mit zwei Seiten – die innen produzierte Devianz steht der von außen an die täuferischen Gruppen herangetragenen gegenüber. Zunächst soll die durch die täuferischen Gruppen selbst, also von innen, produzierte Devianz näher dargestellt werden. Sie äußert sich in der Absonderung, die ein wesentliches Element der täuferischen Theologie und Glaubenspraxis war. Arnold Snyder hat herausgearbeitet, dass die Absonderung, ebenso wie die Wehrlosigkeit, für die frühen Täufer bis 1527, also vor der Formulierung der *Artikel von Schleitheim*, noch kein so zentrales Thema war wie für die späteren Gemeinden. Die Wende sei erst durch die Niederlage der Bauern vorbereitet worden. Zu diesem Zeitpunkt, so Snyder, hätte sich die „political sphere", in der die Täufer bis dahin noch mitmischten, geschlossen und die Täufer hätten sich als verfolgte, abgesonderte Gemeinschaften zurückgezogen und ihre spezielle Gemeindetheologie entwickelt.[6] Die Niederlage der Bauern hätte also bei den frühen Täufern zur Erkenntnis geführt, dass politisch-gesellschaftliche Veränderungen nach ihren Vorstellungen des evangelisch-neutestamentlichen Lebens nicht durchzusetzen seien.

1527 findet sich in den *Artikeln von Schleitheim* dann eine erste explizite Ausformulierung der Absonderung.[7] Die Artikel, verfasst von Michael Sattler, einem ehemaligen Benediktinermönch, sollten der inhomogenen frühen Bewegung Norm und Richtung vorgeben. So beschäftigte sich Artikel 4 mit der Absonderung *von dem bösen und von dem argen*, das in der Welt sei. Michael Sattler bezieht sich vor allem auf 2. Kor. 6, 17: *Darum ,geht aus von ih-*

5 Hierzu einführend: *Schwerhoff*, Historische Kriminalitätsforschung, S. 35–39.

6 *Snyder*, Swiss Anabaptism, S. 78.

7 Zur Absonderung und den Artikeln von Schleitheim, vgl. auch: *ders.*, Influence; *Biesecker-Mast*, Separation and the Sword, S. 103.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

nen und sondert euch ab', spricht der Herr; ‚und rührt nichts Unreines an.'[8] Das Zitat aus dem Neuen Testament zeigt, dass bei den Täufern ein klares Schwarz-Weiß-Bild vorherrschte. Die Absonderung als Auftrag Gottes ist die Produktion oder Konstruktion von Devianz, die die Täufer von der Außenwelt separiert. Dabei sind den zitierten Worten zufolge zunächst einmal die anderen deviant, denn, so die täuferische Schlussfolgerung, man selbst gehe ja zur Urform der christlichen Gemeinde zurück. Auf der einen Seite stehen jene, die mit Gott und Christus vereinigt sind und im Licht leben, auf der anderen Seite dominiert das Böse – hier versammeln sich die Ungläubigen, in der Finsternis, in der „Welt", die Götzen anbetend. Die *Artikel von Schleitheim* definieren das Böse noch etwas näher: alle *Bäpstliche und widerbäpstliche werck vnnd Gottes dienst/ versamlung/ kirchgang/ weinheuser/ bürgerschafften vnnd verpflichtung des Unglaubens.*[9]

Die Welt zu verlassen, ist den Artikeln zufolge also nötig und der Schritt an sich wird konkret, indem man bestimmte moralisch-normative Vorstellungen akzeptiert und sich in Opposition zur „Welt" positioniert. Allerdings lässt sich aus den Artikeln nicht herauslesen, dass die Absonderung auch räumlich vollzogen werden soll. Vielmehr überliefern sie jene Interpretation, die sich später bei den Mennoniten durchgesetzt hat und in Anlehnung an das Johannes-Evangelium (Joh. 17) mit „in der Welt, aber nicht von der Welt" beschrieben werden kann. Eine wesentlich stärkere Form der Absonderung findet sich bei den Hutterern. Sie lebten seit den 1530er Jahren in Mähren in Gütergemeinschaft, so dass sich das soziale und religiöse Leben auf die *Haushaben* konzentrierte, also auf die hutterischen Höfe, in denen alle gemeinsam lebten und arbeiteten.[10] Im hutterischen Leben konkretisierte sich Devianz in der räumlichen Absonderung, die begleitet war vom fortdauernden Versuch der Ältesten, das Verlassen der Bruderhöfe möglichst umfassend zu kontrollieren. Das Leben sollte sich auf den Höfen abspielen und Besuche von außerhalb beziehungsweise Besuche nach außen sollten sich möglichst nur auf Geschäftszwecke beschränken.[11] Ein zwar normatives, jedoch sehr anschauliches Bild der Absonderung enthält die im *Hutterischen Geschichtbuch* unter dem Jahr 1569 überlieferte *Beschreibung der Gemein*, wo es heißt: *Da hielt man Ausgang und Absünderung von der Welt und ihrem bösen, ungerechten Leben, sonderlich auch Meidung der falschen Propheten und falschen Brüder.*[12] Diese Absonderung war verbunden mit konkreten Normen: kein Fluchen, kein Eidschwören, kein Angeloben, kein Tanz, kein Spielen, kein *Saufen*, kein Zutrinken; man machte keine *zerhauene,*

8 Zit. nach: *Leu / Scheidegger* (Hrsg.), Das Schleitheimer Bekenntnis, S. 38.

9 Zit. nach: ebd., S. 39.

10 Vgl. generell: *von Schlachta*, Hutterische Konfession und Tradition; *Hrubý*, Wiedertäufer in Mähren; *Wolkan*, Hutterer.

11 *von Schlachta*, Hutterische Konfession und Tradition, S. 112–116, 307–314.

12 *Wolkan*, Geschichtbuch, S. 333.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

zerschnittne, stolze oder unmäßige Kleider. Zudem sollten keine *schändlichen Hurenlieder*, sondern *christliche und geistliche, auch biblische Geschichtslieder* gesungen werden und *Wucher* und *Kramer* sollten *redlichem Verdienst* weichen.[13]

Es ist bereits angesprochen worden, dass die Legitimation von Absonderung auch bei den Täufern verbunden war mit einer eindeutigen Dichotomie – mit einer Scheidung von Licht und Dunkel, von Gut und Böse. So führten die Hutterer am Anfang ihres Geschichtsbuches, das aus dem 16. Jahrhundert stammt, schon mit der Schilderung der Schöpfungsgeschichte eine Art überzeitlich gedachte Trennung ein, die sich auf die Gemeinde übertragen lässt. Gott, so heißt es, habe

> *auch sein ewigs Wesen vor allem dem, das Er beschuf, in seiner Fürsehung und seim wohl bedachten Rat schon geordnet, was von Anfang bis auf diese jetzige unsere Zeit, ja gar auf den letzten Tag beschehen solle. Damit aber seine große Kraft würde eröffnet, auch Er seinen herrlichen Gewalt und Macht sehen ließ, auf daß Er von Jederman erkennt möchte werden, fördert Er erstlich mit dem Wort seines Munds das Licht aus der Finsternis und absündert ihm den Tag von der Nacht, ging damit an, ein Unterscheid zwischen dem Wasser droben und unten zu machen.*

Mit all diesem habe Gott sein *Vermögen* gezeigt, dass das, was *sein Mund heißt oder fordert, sein Geist sammeln und vollbringen kann. Dann, sobald sein Wort aus seinem Mund geht, steht ein vollkommenes Werk da.*[14] Die so erzählte Schöpfungsgeschichte liest sich wie ein Präludium zur Scheidung der Kinder Gottes von der Dunkelheit. Wer die Kinder Gottes sind, scheint hier schon vorgeprägt zu sein.

Die hutterische Erzählung von Absonderung und Scheidung in Gut und Böse ist stets eindeutig in der Zuschreibung von Devianz, also der Abweichung vom als richtig gedachten Weg. Es waren nicht die Hutterer, die abgewichen sind. Das *Hutterische Geschichtbuch* liefert dafür noch ein Beispiel. Im Zusammenhang mit der Beschreibung des mittelalterlichen Papsttums heißt es, die Päpste hätten *wider alle helle göttliche Zeugnis* sich *neue Zeremonien erdacht*, etwa die Priesterweihen, den Zölibat, die Kindertaufe oder die Segnung von Glocken und Büchern. Desgleichen hätten sie *viel Rotterei, Sekten und Orden unter ihnen allenthalben gestiftet*. Interessant ist die Verwendung wenigstens zweier Begriffe, die sonst als Zuschreibung auf die Täufer auftauchen, im Zusammenhang mit der katholischen Konfession – die *Rotterei* und die *Sekten*. Zuschreibungen, die den „begrifflichen Spieß" umdrehen.

Ganz ähnliche Argumentationen lesen wir bei Menno Simons. 1540 schreibt er im *Fundamentbuch* in Bezug auf das Buch Daniel: *Die Gottlosen werden gottlos Wesen führen* – alle *Secten*, die *außerhalb Christo und Christi*

13 *Wolkan*, Geschichtbuch, S. 333.
14 *Wolkan*, Geschichtbuch, S. 1.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Wort sind, verteidigen ihren *Grund, Glauben und Handel* mit dem Schwert – die *Römischen, Arianischen, Circumcellioniten, Lutherischen, Zwinglischen und Münsterischen. Sectenstifter* sind seiner Auffassung zufolge jene, die gegen das Kreuz sind.[15] Dagegen dulde und leide das Volk Christi, so Menno Simons. *Ausrotten, Rauben, Fangen, Brennen, Würgen, Morden etc.*, dies würden die *Leute Christi* nicht tun.[16] Stattdessen fordert Menno Simons sie unter Verweis auf 2. Korinther 6,17–18 sowie Offenbarung 18,4 auf, sich von den falschen Bischöfen, Propheten, Hirten und Lehrer fern zu halten, *daß ihr nicht theilhaftig werdet ihrer Sünden.*[17] Auch bei Menno Simons ist klar, dass Reinheit nur innerhalb der Gemeinde herrscht und die Absonderung von außen deshalb notwendig sei.[18] Folgt man den zitierten Passagen sowohl aus den hutterischen Schriften als auch aus den Werken von Menno Simons, so sind jene, die vom Weg der Urgemeinde abgewichen sind, die Devianten, die ‚Sekten'. Dagegen zeichnen sich die Christen dadurch aus, dass sie gewaltlos lebten und bestimmten Normen folgten, die die Täufer als Weg der Urgemeinde interpretierten. Aus der Perspektive der ‚Devianten' sind also die Anderen die ‚Devianten'.[19]

Die geschilderten täuferischen Positionen und Begründungen sind idealtypische Konstrukte, die vor allem die Norm vorgaben und der internen Disziplinierung und der Kriminalisierung der Welt, die außen lag, dienen sollten. Besonders klar wird der idealtypische Charakter im hutterischen Fall, denn die Gemeinde hatte zu der Zeit, als die retrospektiv angelegte *Beschreibung der Gemein* formuliert wurde, große Probleme mit der Gemeindedisziplin und der Absonderung. Die Gemeindemitglieder liefen in nahe gelegene Orte aus und verließen die hutterischen Höfe ohne Erlaubnis der Ältesten – den normativen Vorstellungen von Absonderung zuwiderlaufend. Somit sollte der späteren Generation mit der *Beschreibung der Gemein* in disziplinierender Art und Weise das abgesonderte, angeblich perfekte Gemeindeleben der ersten Generation vor Augen geführt werden. In diesem Zusammenhang ließe sich für die hutterische Gemeinde auch noch viel über die inner-konfessionelle Devianz sagen, über die Kriminalisierung abweichenden Verhaltens innerhalb der eigenen Gemeinde. Sie lässt sich gerade bei

---

15 Zit. nach: Werke Menno Simon's, S. 103.

16 Zit. nach: ebd., S. 94.

17 2. Korinther 6,17–18: *Wer aber dem Herrn anhängt, der ist ein Geist mit ihm. Flieht die Hurerei! Alle Sünden, die der Mensch tut, bleiben außerhalb des Leibes; wer aber Hurerei treibt, der sündigt am eigenen Leibe.* Offenbarung 18,4: *Und ich hörte eine andre Stimme vom Himmel, die sprach: Geht hinaus aus ihr, mein Volk, dass ihr nicht teilhabt an ihren Sünden und nichts empfangt von ihren Plagen!* Das Zitat von Menno Simons nach: Werke Menno Simon's, S. 95; vgl. auch ebd., S. 99–101.

18 Werke Menno Simon's, S. 102. Hans-Jürgen Goertz hat 1988 darauf hingewiesen, dass die Absonderung bei Menno Simons stark antiklerikal gemeint war und keineswegs weltflüchtig und resignativ, sondern kämpferisch und aggressiv. Vgl. *Goertz*, Täufer, S. 107.

19 *Kästner/Schwerhoff*, Religiöse Devianz, S. 27–34.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

den Hutterern über die Gemeindeordnungen besonders gut fassen und beschreiben.[20] Wie stark die Absonderung bei den Täufern den „Glauben" definierte, zeigt sich auch in einer späteren Begründung, die das Züricher Täufermanifest von 1639 überliefert. Angeblich hätten die Täufer ausgesagt, es sei ihnen nicht möglich, den Gottesdienst der Reformierten zu besuchen, denn dies hieße, vom eigenen Glauben abzufallen.[21]

II. Die *widertauffer*, die Namen und die Delikte

Zur Einordnung der Devianz als von der Urgemeinde vorgegebene und damit gottgewollte Norm kommt die Kriminalisierung von außen.[22] Die Konstruktion von Devianz soll im Folgenden für den täuferischen Fall auf zwei Wegen nachgezeichnet werden: über den Namen, der klassifizierte, und über die Benennung der Delikte.

1. Eine Frage des Namens

Während die Täufer sich untereinander mit „Bruder" und „Schwester" anredeten, ist die Definition dessen, was ein Täufer sei, ein Akt obrigkeitlicher Zuschreibung: ‚Wiedertäufer' und ‚Anabaptisten' sind obrigkeitliche Begriffe; sie erst „machten" die Täufer. Über die Begriffe ‚Wiedertäufer' und ‚Anabaptisten' lief die Stigmatisierung, gegen die die Mennoniten, wie wir später noch sehen werden, dann vorgingen. Als Begriff taucht *wiedertäufer* schon sehr früh auf, in der Wortverbindung *wiedergetaufte personen* oder explizit als *widertauffer und die, so sich widertauffen lassen*, wie etwa im Mandat Ferdinands I. von 1528.[23]

Wer sind jedoch jene Täufer? Wer ist eigentlich ein Täufer oder eine Täuferin? Zuletzt hat Päivi Räisänen zu diesen Fragen sehr interessante Forschungen über Württemberg im späten 16. Jahrhundert vorgelegt.[24] Die dortigen Beratungen zu den Täuferordnungen zeigen auf sehr eindrucksvolle Weise, wie Obrigkeiten über Zuschreibungen reflektierten. Und sie zeigen,

---

20 *Harrison*, Andreas Ehrenpreis, S. 37–90; *von Schlachta*, Hutterische Konfession und Tradition, S. 270–278.

21 Vgl. *Wahrhaffter Bericht/ Unserr des Burgermeisters/ des Kleinen und Großen Rahts genannt die zweyhundert der Statt Zürich*, ediert in: *Wälchli/Leu/Scheidegger* (Hrsg.), Täufer und Reformierte, S. 85–128, bes. S. 92–94, 97.

22 In diesem Zusammenhang darf nicht außer Acht gelassen werden, dass auch auf täuferischer Seite aus der nicht erfolgten Einhaltung der intern geforderten Devianz Sanktionen folgen konnten. Prozesse der Kriminalisierung konnten also immer auch innerhalb der täuferischen Gemeinden ablaufen. Die interne Forderung nach Devianz zeigt sich als normative Vorschrift in den zahlreichen Gemeindeordnungen.

23 *Mecenseffy*, Quellen zur Geschichte der Täufer, S. 85.

24 *Räisänen*, Ketzer im Dorf.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

wie die Zuschreibung von außen mit der Kriminalisierung der Täufer einherging. So geschah eine erste und in verschiedenen Situationen in den folgenden Jahrhunderten immer wieder vorgenommene Einordnung der Täufer über ihre Nähe oder Entfernung vom christlichen Glauben. In einem Protokoll, das die Beratungen zur Württembergischen Täuferordnung von 1571 festhält, bezeichnete der Hofprediger Wilhelm Bidembach einen Täufer als einen *hereticus ex Christiano factus, qui est Erger denn ain haid.*[25] Damit war die Abkehr vom Christentum, die bei den Täufern noch schlimmer gewesen sei als bei den Heiden, als Kriterium definiert.

Der Abt von Adelberg, der bei den Beratungen ebenfalls anwesend war, nahm noch eine andere Klassifizierung vor. Die Täufer seien *grewlich*, ihre nächtlichen Versammlungen seien ein *abscheulich ding*. Gleichzeitig stellte er jedoch eine ganz grundsätzliche Frage. Die neue, hier (1570/71) zu beratende Ordnung habe *in Specie von widertheuffern zuhandlen*, doch welche seien *darfür zuhalten*? Er versuchte, gleich selbst zu definieren und setzte hinzu, dass es eine Vielzahl unterschiedlicher Täufergruppen gäbe, doch für alle zentral sei die Ablehnung der Kindertaufe. Somit seien also jene Personen als Täufer anzusehen, die *Ire khinder nitt theuffen lassen vnd also widertheuffen.*[26] Die diesem Satz immanente inhaltlich-praktische Spannung zwischen „Kinder nicht taufen lassen" und folglich „*Wieder*täufer zu sein",[27] ist äußerst interessant, denn ‚Wiedertäufer' im wahrsten Sinne des Wortes konnte man ja eigentlich nur in der ersten Generation sein. Auf jeden Fall legte der Abt von Adelberg als klassifizierendes, alle Täufer verbindendes Merkmal die Taufe fest.

Diese zitierten Definitionen fanden in den Beratungen zur Täuferordnung allgemeine Zustimmung und sie finden sich so dann auch in der Ordnung wieder, die folgende Bestimmung vornimmt. Zwar seien die Täufer *zertheilt* in *vil Secten vnnd Bruderschafften*, doch das gemeinsame Merkmal der Wiedertäufer sei, dass sie *aintweder wider vnnd zum andern mal getaufft, oder wider den Kindertauff seien und daruon nichts halten vnnd Ire kinder nit wöllen tauffen lassen.* Hier kommen fast zwei Bedeutungen zur Kongruenz, die man dem Wort ‚Wiedertäufer' zuschreiben könnte. Einerseits im Sinne von „wider", also gegen die Taufe sein, und andererseits im Sinne von ‚Anabaptisten', also der nochmals Getauften.

Eindeutig über die Taufe lief die Zuordnung zur Devianz in der frühen Zeit der Täufer, in den 1520er und 1530er Jahren, in Augsburg. In den Verhören fragte man die der devianten Glaubenspraxis verdächtigten Personen nicht nach der Religion oder ob sie ‚Wiedertäufer' seien, sondern man fragte die Person, ob sie getauft sei und an welchem Ort sie Gottesdienst gefeiert

25 *Räisänen*, Ketzer im Dorf, S. 113.
26 Ebd.
27 Hervorhebung der Autorin.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

hätte. Eine Veränderung lässt sich dann spätestens für die 1550er Jahre feststellen, als die Täufer als „soziales“ beziehungsweise politisches Problem wahrgenommen wurden. Die Obrigkeiten wurden wegen Eidesverweigerung auf die Täufer aufmerksam, nicht wegen religiöser Akte.[28]

2. Eine Frage der politischen Delikte

Kehren wir wieder zu Württemberg zurück. Über die Klassifizierung der Täufer als jene, die keine Kinder, sondern Erwachsene tauften, erweiterte sich der Kreis in den Verhandlungen schnell und es gerieten die politischen Auffassungen in den Blick. Die Kirchenräte, die an den Beratungen zur Württembergischen Täuferordnung von 1571 ebenfalls teilnahmen, waren nämlich überzeugt: Wer in der Tauffrage abweicht, der *würt gewißlich in anndern mehr Puncten vnnd Articuln auch nit syncerus vnnd richtig sein*.[29] Damit sind jene Zuschreibungen benannt, die in der Frühen Neuzeit meist als „Delikte“ der Täufer angesehen wurden. Täuferisches Predigen, so auch die Meinung in Württemberg, beinhalte die Gefahr von Aufruhr und Aufstand. Täuferische Präsenz, wenn sie so öffentlich wurde, aber auch, wenn sie im Geheimen vielleicht nicht mehr kontrollierbar erschien, stellte ein Unruhepotential dar.[30] 1571 hieß es in den württembergischen Beratungen, die Täuferführer würden *allen dreien statibus* der Gesellschaft schaden, den *Ecclesiae, Politiae vnnd Oeconomiae*.[31]

Die nächste württembergische Täuferordnung aus dem Jahr 1584 bringt die politische Seite der täuferischen Aktionen dann ganz klar zum Ausdruck. Zentraler Anklagepunkt gegen die Täufer war das Abhalten von heimlichen Versammlungen, die gegen die Reichsordnungen und Gesetze waren, und in denen *allerley vnrechts* gepredigt würde, *sonderlich wasdem Amptt der Oberkheitt zuwider* [sei, v.S.] *vnnd zu Zerstörung der Policey vnd gutten Regiments* führe.[32] Diese Begründungen aus Württemberg stehen beispielhaft für Analogieschlüsse, die schon sehr früh im 16. Jahrhundert gezogen wurden. 1527 beispielsweise untermauerte der Landeshauptmann von Oberösterreich, Cyriak von Polheim, seine Forderungen nach einem härteren Vorgehen gegen die Täufer folgendermaßen: Die Täufer würden die *gute policey* stören und ihre Lehren und Versammlungen brächten *ergernus, zwispallung und zerrüttung cristlicher ainighkait und brüederlicher lieb* sowie *auffruer, abfallung der obrigkeit und besunderung des gemainen mans*. Ihre

28 *Zelinsky Hanson*, Religious Identity, S. 200.

29 Zit. nach *Räisänen*, Ketzer im Dorf, S. 114.

30 Zur öffentlichen Glaubenspraxis der Täufer und ihrer Einordnung als Delikt, vgl. *von Schlachta*, „Öffentlich“, sichtbar, gefährlich?

31 Zit. nach: *Räisänen*, Ketzer im Dorf, S. 130.

32 Zit. nach: ebd., S. 130 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Lehren richteten sich nicht nur gegen Gott, sondern auch gegen die *guet sitten, erber policey, gemainen frid und ainigkhait. Rotten* wie die Täufer könne kein *cristlicher* Monarch dulden.[33] Eine ähnliche Argumentation findet sich auch im Mandat, das der Reichstag zu Speyer 1529 verabschiedete und das für die Obrigkeiten bis ins frühe 18. Jahrhundert als Legitimation für eine Verfolgung der Täufer angeführt wurde. Das Potential der Täufer, so der Beschluss des Reichstages, liege in *verfüerischer ergernüs, verdamnüs der seelen, zerrüttung erbars wesens und policei und anderer unschicklichait.* Sie würden alle Obrigkeiten, das *gemain ruwig wesen, ordnungen und policei* negieren und *verwüsten* – Blutvergießen sei die Folge.[34]

Doch es gab auch andere Wege im Umgang mit den Täufern. Etwas gemäßigter ging es zunächst in Bern vor sich. In einem Mandat von 1533 drückt der Stadtrat die Hoffnung aus, das ‚Problem' mit den Täufern könnte sich durch eine gewisse ‚Privatisierung' des Glaubens lösen lassen. So heißt es, wenn jene, die mit der *täufferische sect und leer beladen* seien, nicht durch die Ermahnung der Prädikanten von ihrem Glauben abgebracht werden könnten, so sollten sie schweigen und ihren Glauben für sich selbst behalten. Wenn sie solcherart stillschweigend blieben, würde die Obrigkeit sie beschützen wie andere Hintersassen auch. Sollten die Täufer jedoch „Zwiespalt" und „Irrtum" säen, also nicht still bleiben, so drohte ihnen das Gefängnis. Aber, und dies wird ausdrücklich betont, sie sollten nicht des Landes verwiesen und auch nicht mit dem Tode bestraft werden.[35] Allerdings erfüllte sich die Hoffnung der Berner Obrigkeiten, die täuferische Sache auf diese Art und Weise zu bekämpfen, nicht und sie wählten schließlich eine härtere Gangart. 1566 hieß es auch hier in der Täuferordnung: Die Täufer würden zu *ergernuß und verfürung deß nächsten* beitragen und dem Land nicht nur einen *grossem nachtheil* bringen, sondern ihre Duldung würde auch zu *zerstörung gutter polici und ordnungen, schmelerung der eer gottes, verachtung sines worts und heiligen sacramenten, zertrönnung christenlicher gmeinschaft und einigkeit* führen.[36]

Fasst man die Begründungen, die die obrigkeitlichen Mandate liefern, zusammen, so weisen sie auf einen zentralen Aspekt im Umgang der Obrigkeiten mit den Täufern hin. Die Täufer waren eine politische Angelegenheit, eine Sache der *policey.* Die geistliche Abweichung war zwar ein Argument, doch das, was gegen die Täufer vorgebracht wurde, betraf hauptsächlich die Ordnung der Gesellschaft. Zentrale Delikte, die man den Täufern zuschrieb, waren Aufruhr und Aufstand, also die Zerstörung der gesellschaftlichen Ordnung. Die Delikte wurden inhaltlich gefüllt mit ver-

33 *Mecenseffy* (Hrsg.), Österreich, I. Teil, S. 27.
34 Zit. nach: *Bossert*, Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, S. 1 f.
35 *Rennefahrt* (Hrsg.), Rechtsquellen des Kantons Bern, S. 419.
36 *Rennefahrt* (Hrsg.), Rechtsquellen des Kantons Bern, VI. 1, S. 425.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

schiedenen, die Stellung der Täufer zu den Obrigkeiten betreffenden Glaubenspositionen.

Als Störung der *policey* kristallisierten sich folgende Elemente des täuferischen Glaubens heraus, die gegen die Täufer verwendet wurden. Erstens die Einstellung der Täufer zu den Obrigkeiten, die durch eine klare Abgrenzung und Absonderung charakterisiert ist, wie erneut anhand der *Artikel von Schleitheim* gezeigt werden kann. So heißt es dort in Art. 6: Der Gebrauch des Schwertes, also die obrigkeitliche Macht, sei eine *gottes ordnung ausserhalb der volkommenheyt Christi.* Jesus und seine Jünger hätten, im Gegensatz zu den weltlichen Fürsten, immer wieder abgelehnt zu herrschen. Deshalb folge daraus, dass der *überkeyt regiment* […, v.S.] *nach dem fleysch* sei, das Regiment der Christen jedoch nach dem Geist; die Bürgerschaft der Christen sei im Himmel. Die weltliche Obrigkeit rüste sich mit *stahel vnd eisen*, der *harnascht Gottes* der Christen dagegen seien *warheyt/ gerechtigkeyt/ fried/ glauben/ heyl/ vnnd mit dem wort Gotts*, so die Verfasser unter Verweis auf Eph. 6,16–17.[37] Diese scharfe Trennung in „Innen" und „Außen" führt schließlich zu der Aussage, eine Obrigkeit könne nicht christlich sein und ein Christ könne somit auch kein Amt in der Obrigkeit übernehmen.

Der hutterische Älteste Peter Riedemann liefert in seiner *Rechenschaft* von 1545 noch eine weiterführende Begründung.[38] Unter Verweis auf 1. Mose 49 stellt er fest, das jüdische Regiment habe mit Jesus sein Ende gefunden: *Es wird das Zepter von Juda nicht weichen noch der Stab des Herrschers von seinen Füßen, bis daß der Held komme, und ihm werden die Völker anhangen.* Nun sitze Jesus auf dem Stuhl Davids; er habe ein neues Regiment angefangen, das nicht mit dem weltlichen Schwert geführt werde. Weil den Juden das Schwert genommen sei, solle Gottes Volk, also nun die Christen, das weltliche Schwert nicht mehr führen. Das Volk Gottes solle durch den geeinten Geist Christi regiert werden. Riedemanns Aussage impliziert, dass das wahre christliche Volk jenes sei, das den täuferisch-hutterischen Normen folge.

Es ist nicht nur die Engführung der Obrigkeitsfrage auf die täuferischen Normen, die den *Artikel von Schleitheim* wie auch der *Rechenschaft* von Riedemann innewohnt, sondern es liegt auch eine Ambivalenz in den Aussagen, die Spielraum ließ für Anschuldigungen, Diffamierungen und Angst. Zwar waren die meisten Täufer davon überzeugt, die Obrigkeit sei von Gott eingesetzt und Widerstand gegen die Obrigkeit sei Widerstand gegen Gott.

---

37 Zitate nach: *Leu/Scheidegger*, Schleitheimer Bekenntnis, S. 40–43.

38 *Riedemann*, Rechenschaft, S. 102–106; vgl. auch *Holland*, Hermeneutics of Peter Riedemann, S. 114–120; generell auch: *Chudaska/Riedemann.* Konfessionsbildendes Täufertum, S. 216–230; *Packull/Riedemann*, Shaper of the Hutterite Tradition, S. 135–159.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Doch die klare Scheidung in ein säkulares und ein geistliches Reich hätte Widerstand ermöglichen können und in der Ambivalenz zwischen „die Obrigkeiten sind von Gott eingesetzt" und „eine Obrigkeit kann nie christlich sein" konnten (!) die Täufer eben als verdächtige Untertanen angesehen werden. Darüber hinaus kamen von einigen wenigen täuferischen Gruppen und Individuen durchaus gezielte Aufrufe zu Widerstand. Münster ist ein Beispiel, ebenso die Aktivitäten des Jan van Batenburg.[39]

Das zweite Delikt, das den Täufern vorgehalten wurde, war ihre Weigerung den Eid gegenüber den Obrigkeiten zu leisten. Der aus Oberösterreich stammende Hans Schlaffer drückte dies 1528 in seinem Gefängnis im Tiroler Schwaz recht gut aus:

> *Ich bat darauf den Richter und die Geschworenen, dieweil sie Christen wären und christliche Namen hätten, sie sollten mich bei dem bleiben lassen, denn Christus lehrt und gebeut: Eure Rede soll ja, ja und nein, nein sein; was übrig ist, ist vom argen. Also sollte auch dieses mein Ja ebensoviel sein wie ein Eid.*[40]

Die *Artikel von Schleitheim* führen aus, dass die Unzulänglichkeit des Menschen das Verbot zu schwören begründe. Deshalb könne der Mensch nicht garantieren, das auch einzuhalten, was er schwöre und zudem verheiße man mit dem Schwur Dinge, die noch in der Zukunft liegen. Von obrigkeitlicher Seite dagegen stellte der Eid ein wichtiges Instrument der Loyalitätsversicherung dar, legitimiert durch die Berufung auf eine transzendente Instanz. So schrieb beispielsweise Heinrich Bullinger in seinem Werk *Von der Widertäufferen Ursprung*, dass es notwendig sei, den von Gott eingesetzten Eid zu leisten. Der Eid stelle ein *starkes Band* dar, das die Menschen zusammenhalte und sie in die Gehorsamspflicht stelle. Die Weigerung, den Eid zu leisten, wie im Fall der Täufer, bedeute, auch Gott nicht anzuerkennen und ihm nicht die Ehre zu erweisen.[41]

Das dritte Delikt war die Wehr- und Waffenlosigkeit, wie beispielsweise in einem Erlass in Hessen von 1538 ausgedrückt. Landgraf Philipp I. begründet die Verfolgung der Täufer unter anderem damit, dass sie in Zeiten des Krieges nicht zu Felde ziehen und nicht helfen würden, *das vaterland* zu retten und zu beschirmen.[42] Auch in der Eidgenossenschaft war die Wehrlosigkeit immer wieder Argument der Obrigkeiten gegen die Täufer, im 17. Jahrhundert vor allem begründet durch die politische Lage der reformierten eidgenössischen Kantone, die gerüstet sein mussten gegen Angriffe ihrer katholischen eidgenössischen Nachbarn.[43]

---

39 Zu Jan van Batenburg vgl. u. a. *Waite*, Apocalyptical Terrorists.

40 Zit. nach: Die Hutterischen Episteln II, S. 250.

41 *Bullinger*, Der Widertäufferen Ursprung, fol. 201r.

42 *Schraepler*, Die rechtliche Behandlung, S. 46 f., 105; *Yutzy Glebe*, Landgrave Philipp's Dilemma.

43 Vgl. *von Schlachta*, Gefahr oder Segen, S. 274–282.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Unterfüttert wurden die Delikte, die gegen die Täufer vorgebracht wurden, mit zwei Ereignissen, mit denen die Täufer bis ins 18. Jahrhundert assoziiert wurden – der Bauernkrieg von 1525 und der Aufstand in Münster 1534/35. Beide Ereignisse verdichteten sich in der obrigkeitlichen Argumentation zur Warnung vor neuerlichen Aufständen und damit zur Warnung vor einer Duldung der Täufer. Damit „spukten" Müntzer und Münster, mit denen die frühen Täufer an sich kaum und die späteren Täufer überhaupt keine Verbindungen mehr hatten, ständig wie ein unsichtbarer, aber stets präsenter Geist hinter dem Rücken der Täufer – ein Geist, der den direkten Weg wies zu Diffamierung, Kriminalisierung und Vertreibung.

III. Täuferische Diffamierung und ihre Nachwirkungen

Schon zeitnah wurden diese Analogieschlüsse gezogen, doch interessant ist vor allem, dass beide Ereignisse eine sehr lange Erinnerungskultur entwickelten. So sandten beispielsweise die Vögte einiger Dörfer im baden-durlachischen Badenweiler im Oktober 1654 Berichte an den Markgrafen Friedrich, dass sich in der Gegend der *hoch schädl., verdamml. widertäuferische Schwarm* wieder *eingeschlichen* hätte. Die Täufer würden nicht nur die der Bibel nicht kundigen Einwohner verführen, sondern sie stellten zudem wegen ihres *ursprungs* im *verwichenen münzerischen erbärml. bauren-krieg* eine große Gefahr dar. Sie würden diese Zusammenhänge zwar leugnen, doch sei dies *nichts als ein lauter Betrug*.[44]

Auch in Fresenburg, einem Gut in der Nähe von Oldesloe in Südholstein, das während des 30jährigen Krieges viele Täufer wegen der Zerstörungen in Richtung Altona und Glückstadt verlassen hatten, beriefen sich die Obrigkeiten auf die Ereignisse der 1520er Jahre. Am 8. Juli 1656 verfasste Herzog Friedrich III. von Schleswig-Holstein-Gottorp für Fresenburg eine *Verfügung wegen der Menonisten und Wiedertäuffer*, in der er den Gutsherrn von Fresenburg, Johann von der Decken, aufforderte, *solches gottloses Gesindlein* zu vertreiben. Denn, so die Begründung, die dieser *Secte Zugethane* werden, *so baldt sie nur so viel Lufft und Gelegenheit erlangen, sich gegen ihre von Gott vorgesetzte Obrigkeit auflehnen, empöhren und ganze Länder in Aufruhr und Verderben bringen, wie solches die exempla vorigen saeculi genug bezeugen*.[45]

Der Vorwurf, alle Täufer hätten dem Beispiel Münster folgend das Potential zum Aufruhr, taucht ebenfalls zeitnah in den Mandaten und Erlässen auf. Wie der Vorwurf „Müntzer" hält sich auch „Münster" sehr lange. Ein

44 Zit. nach: *Schmölz-Häberlein/Häberlein*, Ansiedlung von Täufern, S. 385 f.

45 Zit. nach: *Dollinger*, Geschichte der Mennoniten, S. 131 f.; vgl. generell als Hintergrund auch: *Driedger*, Zuflucht und Koexistenz, S. 29.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Ereignis in Eiderstedt soll dies untermauern. 1607 gerieten die Täufer dort unter Druck, nachdem die geistlichen und weltlichen Obrigkeiten eine Eingabe an die Regierung eingereicht und gefordert hatten, gegen die Täufer einzuschreiten. In ihrer Argumentation hoben sie hervor, dass sowohl das Seelenheil der Untertanen wichtig sei als auch die bürgerliche Ruhe – der *spiritus Munsterianus* müsste eingedämmt werden.[46]

Selbst im Jahr 1763 schien Münster noch die entsprechenden Assoziationen wach zu rufen. In einer Sitzung des Staatsrats Maria Theresias, die sich mit der möglichen Tolerierung der Hutterer in Siebenbürgen beschäftigte, vertrat Egid Felix von Borié die Auffassung, man müsste konfessionelle Gruppen, die nicht anerkannt seien, von Anfang an bekämpfen, damit sie nicht anwachsen und man ihrer schließlich gar nicht mehr Herr werden würde. Das Beispiel Münster habe gezeigt, dass die Täufer sogar einem Staat gefährlich werden könnten.[47]

Doch es waren nicht nur die Täufer, die auf dem Rücken der Warnungen vor Aufstand und Aufruhr mit den Ereignissen von 1525 und 1534/35 sowie mit den Reichsabschieden von 1529 in Verbindung gebracht wurden, sondern auch geistlich verwandte Gruppen. Beispielhaft hierfür kann das 1702 veröffentlichte Werk *Anabaptisticum et Enthusiasticum Pantheon* des Hornburger Pastors Johann Friedrich Corvinus angeführt werden. Der Autor veröffentlicht gleich zu Beginn die Reichsabschiede von 1529 bis 1551, die die Ausweisung der Täufer befehlen und das Verbot aufstellen, ausgewiesene Täufer in anderen Territorien aufzunehmen.[48] Da sich Corvinus' Werk jedoch nicht vornehmlich gegen die Täufer des 16. Jahrhunderts richtete, sondern gegen jegliche Devianz seiner Zeit, legt er damit ganz generell die Messlatte für den Umgang mit allen devianten Gruppen fest. Und auf der Basis dieser reichsrechtlichen Bestimmungen vermischt Corvinus schließlich in seiner Darstellung Täufer, Quäker und Pietisten, die er, so seine implizite Argumentation, in die Reichsabschiede inkludiert.

Auch der Danziger lutherische Pfarrer Benedikt Figk schreibt 1679 in seinem Werk *Doctrina Fanaticorum Oder eine vollkommene Relation und Wissenschafft/ Von der Neuen Quäcker eigentlichen Lehr und Opinion*, die ersten Anfänger der *Anabaptistischen und Wiedertäufferischen Secte* seien *fast Quäcker* gewesen.[49] Zwar nicht dem Namen nach, doch als Beispiele für Vorläufer der Quäker dienen ihm Nikolaus Storch, Thomas Müntzer, Melchior Hoffmann sowie die Ereignisse von Münster. Auch er bezog sich auf Reichsabschiede des frühen 16. Jahrhunderts.[50] Die Quäker waren für Figk

46 Vgl. *Hansen*, Wiedertäufer in Eiderstedt, S. 227 f.
47 Vgl. *Klima*, Verhalten der Wiener Regierung, S. 124.
48 *Corvinus*, Anabaptisticum et Enthusiasticum Pantheon, S. 6–18.
49 Zu den Quäkern vgl. allgemein: *Juterczenka*, Über Gott und die Welt.
50 *Figken*, Doctrina Fanaticorum, S. 14 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Frösche, die meist verborgen lebten, das Tageslicht scheuten, aber Lärm machten. Die den Quäkern zugeschriebenen Topoi sind bekannt aus dem Umgang mit devianten Gruppen – sie seien halsstarrig und widersetzlich und deshalb müsse man sie frühzeitig bekämpfen.[51]

IV. Versuche, das Stigma des Namens loszuwerden

Der Stigmatisierung und Kriminalisierung setzten die Täufer spätestens ab der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts längere Argumentationen entgegen, mit denen sie auf eine Inklusion im christlich-protestantischen Spektrum und auf eine Distanzierung von den ‚Wiedertäufern' des 16. Jahrhunderts und den von außen zugeschriebenen Namen hinarbeiteten. 1702 beispielsweise veröffentlichte der Hamburger Mennonitenprediger Gerrit Roosen sein Werk *Unschuld und Gegen-Bericht*, in dem er anhand von historischen und begrifflichen Herleitungen versucht, die Mennoniten als protestantische Konfession darzustellen und sich besonders vom Bauernkrieg 1525 zu distanzieren. Auch mit den ‚Wiedertäufern' in Münster hätten die Mennoniten keine Gemeinsamkeiten, denn schließlich würden die Mennoniten die Obrigkeiten anerkennen und auch nicht in Gütergemeinschaft leben. Die Taufe der Mennoniten könne man nicht als ‚Wiedertaufe' bezeichnen, denn dies impliziere ja, dass man seine erste Taufe nicht anerkenne. Die Mennoniten, so Roosen, praktizierten eine *evangelische Taufe* wie sie in Matthäus 28,16 beschrieben sei.[52]

Entsprechende Argumentationen finden sich bereits 1672 in einem Schreiben des Senats der Stadt Hamburg, in dem dieser auf ein Urteil des Reichshofrats in Wien reagiert, demzufolge die Mennoniten in Hamburg der Stadt verwiesen werden sollten. Der Senat betont, die Mennoniten seien friedfertige, handelstüchtige Leute, die sich ruhig und gehorsam verhielten. Sie seien „Mennoniten" und keine „Wiedertäufer" und deshalb würden die Reichsgesetze des 16. Jahrhunderts, die der Reichshofrat als Begründung für sein Urteil angeführt hatte, nicht greifen.[53]

Auch der anfangs geschilderte Fall des Peter Maurer und seiner Töchter brachte in seinem juristischen Nachspiel, das von Anwälten und Gutachtern gestaltet wurde, sehr aufschlussreiche Argumentationen hervor. Dieses Nachspiel zeigt sehr schön, wie täuferische Gruppen, in diesem Fall die Mennoniten im Raum Karlsruhe, versuchten, das Stigma der alten, aus dem 16. Jahrhundert überkommenen Namen ‚Wiedertäufer' oder ‚Anabaptisten'

51 *Figken*, Doctrina Fanaticorum, S. 75.

52 Vgl. *von Schlachta*, Gefahr oder Segen, S. 199–205, bes. S. 204 f.; vgl. zum Hintergrund in Hamburg auch: *Driedger*, Obedient Heretics.

53 Vgl. den Fall in: Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien, RHR Judicialia, Vota, Karton 21, fol. 83r-85v.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

loszuwerden, sich in das christlich-protestantische Spektrum zu integrieren und ihre eigene Gruppe zu entkriminalisieren.

Im August 1780 schrieb der Anwalt der Mutter ein Gutachten, das er an den Kurfürsten in Heidelberg sandte. Die Stoßrichtung des Gutachtens zielte einerseits auf die Darstellung der Mennoniten als von ihrer Natur und ihrem Charakter her der Reformierten Kirche ähnliche Konfession, die mit den Täufern des 16. Jahrhunderts nichts gemein hätte. Andererseits führte der Anwalt das kurfürstliche Privileg von 1664 ins Feld, das die Duldung und den Bleibestatus garantiere. Die kurfürstliche Regierung ihrerseits wandte sich an die Universität Heidelberg, um abzuklären, inwiefern sich die Mädchen durch den *Zurückfall auf ihre vorige Menonisten Sect* strafbar gemacht hätten und ob ein *Crimen apostasiae* auch politisch strafbar sei.[54]

Zunächst zum Gutachten des Anwalts. Dieser betont, dass die Mennoniten nicht von den *Wiedertäufern*, die die *Wiedertaufe effectiv anwenden*, abstammen, sondern ihre Kinder *nur nach den dürren Worten der heiligen Schrift* in *erwachsenen Jahren, wenn sie ihre vernunft brauchen können, durch die Taufe in die Gemeinde aufnehmen* würden und somit eben keine *wiedertaufen statuiren.*[55] Darüber hinaus hätten die Mennoniten ihren Namen von Menno Simons und somit seien die kaiserlichen und die Reichsgesetze aus dem 16. Jahrhundert nicht auf sie anwendbar. Er verweist in diesem Zusammenhang auf Johann Stephan Pütter, demzufolge diese Gesetze 1534, im Zusammenhang mit den Täufern von Münster, ihre letzte Anwendung gefunden hätten. Zwar hätten, so der Anwalt, die Mennoniten viele Lehrsätze behalten, jedoch hätten sie diese so *verbessert und verfeinert*, dass sie sich den *gemeinschaftlichen Lehren der Protestanten* […] *sehr genähert* hätten.

Dem Vorwurf, die Mennoniten seien eine *Secte* begegnet der Anwalt mit dem Argument, dass sie sich weder den *Heiden* noch den Juden zuwenden würden. Ganz im Gegenteil, die Tatsache, dass die Mennoniten laut kurfürstlicher Konzession in der Kurpfalz geduldet und nicht nur das *Exercitium Religionis*, sondern in einigen Städten auch das *Jus civitatis* genießen würden, sondere sie von den *Juden und Haiden* ab.[56] Der Anwalt stellt besonders die Nähe zu den Reformierten her, deren Versammlungen die Mennoniten und deren Schulen die Kinder besuchen würden. Mit der Nähe zu den Reformierten wehrt der Anwalt auch alle Argumente ab, die Mennoniten seien im Westfälischen Frieden von 1648 nicht inkludiert gewesen. Die Rückkehr der Mädchen zu den Mennoniten sei, so die Schlussfolgerung des Anwalts, deshalb kein *crimen haeresos* und kein *crimen apostasio*, da die Mädchen nicht von den Fundamentalartikeln des Glaubens abgewichen

54 GLA Karlsruhe, 77/4236, S. 173.
55 GLA Karlsruhe, 77/4236, S. 86.
56 GLA Karlsruhe, 77/4236, S. 99 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

seien.[57] Zugleich dringt der Anwalt darauf, dass es die Rolle der Mutter sei, den Kindern den Glauben zu vermitteln, was er mit naturrechtlichen Lehren und den Landesgesetzen belegt.

Wenden wir uns noch kurz den Argumentationen der kurfürstlichen Regierung zu. Sie vertrat ganz grundsätzlich die Auffassung, die Maurer-Töchter hätten mit der katholischen Religion eine Religion verlassen, die im Reich angenommen, durch Reichsgesetze *gutgeheissen* und durch *uralten besitz bevestigt* sei.[58] Die Töchter hätten diese Religion auf *Zureden* ihres sterbenskranken Vaters selbst angenommen, sich öffentlich dazu bekannt und sie im Waisenhaus in Mannheim über mehrere Jahre ausgeübt. Mit dem Übertritt zu den Mennoniten und ihrer Taufe hätten die Maurer-Töchter *treu und Eyd* gebrochen und das Taufsakrament *entheiligt* – Handlungen, die wider die bürgerlichen und die Reichsgesetze gewesen seien. Dieser Gesetzesbruch sei noch verstärkt worden, weil die Mädchen bei den Mennoniten einen Eid geschworen hätten, der Gemeinde auch bei Gefahr ihres Lebens treu zu bleiben. Die *Wiedertäufer*, so die Regierung, seien den Reichsgesetzen nach nicht anerkannt und auch in der Frage der Benennung könne man die *Mennoniten* nicht einfach von den alten *Wiedertäufern* scheiden. Es sei doch aus der Kirchengeschichte, aber auch aus der *politischen Geschichte* bekannt, dass die *Wiedertäufer* oder *Anabaptisten* stets verschiedene Namen hatten, unter anderem *rigidi*, *excommunicantes*, *spirituales*, *apostolici.* Obwohl Menno Simons, auf den die Mennoniten sich zurückführen würden, viele *wiedertäuferische* Artikel aufgehoben hätte, sei er doch beim *Verbott des Krieges* und des Eidschwörens sowie bei der Erwachsenentaufe geblieben. Dass die *heutigen Menonisten* keine *Wiedertaufe* praktizierten, sei ja schon allein durch den Maurer-Fall widerlegt.[59] Auch die Tatsache, dass die Mennoniten in der Kurpfalz per Privileg toleriert würden, lasse keine Rückschlüsse auf eine etwaige Gleichheit mit anderen Regionen zu, denn die Tolerierung sei vor allem aus *haußwirtschaftlichen Ursachen* heraus geschehen.[60]

Bleibt zum Schluss noch, das Ende der Maurer-Geschichte zu erwähnen. Per Beschluss vom 12. Januar 1782 wurden die Mädchen des Landes verwiesen und es wurde ihnen verboten, den Ort ihres vorigen Aufenthalts oder *Abfalles* zu betreten.[61]

57 GLA Karlsruhe, 77/4236, S. 103.
58 GLA Karlsruhe, 77/4236, S. 182.
59 GLA Karlsruhe, 77/4236, S. 184, 186.
60 GLA Karlsruhe, 77/4236, S. 188.
61 GLA Karlsruhe, 77/4236, S. 369.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

V. Resümee und Ausblick

In der Frühen Neuzeit waren derjenige oder diejenige ein Täufer oder eine Täuferin, der oder die in die von den Obrigkeiten festgelegten Kategorien hineinpasste. ‚Täufer' waren die Täufer, weil die Obrigkeiten sie dazu machten. Die Devianz begründenden Merkmale waren neben der Taufe vor allem die gesellschaftlich-politisch relevanten Glaubenspunkte, die nicht geduldet werden konnten und zur Exklusion führten. Auf der anderen Seite begründeten auch die Täufer ihr Gemeindemodell sehr klar mit Vorstellungen von Absonderung und deviantem und damit in ihrer Interpretation geheiligtem Leben. Absonderung war ein Baustein der täuferischen Identität, in unterschiedlicher Intensität. Diese unterschiedlich ausgeprägte Devianz war notwendig für interne Identitätsbildungsprozesse und sie konnte auch ein Argument für Erneuerungsbewegungen sein, wie im Fall der Abspaltung durch Jakob Amman in den 1680er Jahren.[62] Dennoch strebten die Täufer selbst immer wieder aus dieser Devianz heraus, suchten also in gewisser Weise das Ohr des Herrschers, bestimmten auf direkte und indirekte Weise politisch-soziale Normen mit und wollten nicht märtyrerhaft in ihrer Devianz verharren.[63]

Die frühneuzeitliche Geschichte zeigt die Täufer von ihren Delikten her vor allem als politische Angelegenheit. Dies wird in den Mandaten deutlich, die die politisch-gesellschaftlichen Normen definierten, aber auch in nicht-obrigkeitlichen Quellen. So stellte beispielsweise der Züricher Gelehrte Johann Heinrich Ott 1660 in einem Brief an den Amsterdamer mennonitischen Kaufmann Hans Vlamingh fest, die täuferische Angelegenheit sei in der Schweiz nicht als *pur, allein und einig umb d*[en] *glauben*, sondern als *uebertrettung, rebellion* anzusehen. Er, Ott, würde, sie als *particular und politische sache* betrachten, vor allem vor dem Hintergrund der allgemeinen Situation in der Schweiz. Damit wies er vor allem auf die Tatsache hin, dass die reformierten Kantone von katholischen umgeben seien und man darauf zu achten habe, welche nicht-reformierten Konfessionen im Land geduldet würden. Die Schweizer Täufer, so Ott, würden gegen die Obrigkeiten reden und dies sei schon gefährlich.[64]

Die Geschichte der Täufer gestaltete sich als Wechselspiel zwischen Devianz und Anerkennung. Führten vor allem jene Glaubenspunkte der Täufer immer wieder zu Ausgrenzung und Verfolgung, die die politisch-gesellschaftliche Ordnung infrage stellten, so waren die Täufer spätestens ab dem späten 17. Jahrhundert verstärkt darum bemüht, sich als gehorsame und loyale Untertanen zu präsentieren. Schon vorher zeigen einige Ereignisse

62 Vgl. beispielsweise: *Schelbert*, Pietism Rejected.
63 Vgl. generell: *von Schlachta*, Gefahr oder Segen.
64 Zit. nach: *Lowry*, Documents of Brotherly Love, S. 200.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

und Aussagen, dass sich die täuferische Position abschwächte. Der Obrigkeit sprach man eine christliche Einstellung zu, direkt oder indirekt unterstützen Täufer den Krieg, sei es auch nur durch finanzielle Mittel für den Ankauf von Waffen, und Täufer übernahmen in einzelnen Städten sogar selbst obrigkeitliche Ämter. Veränderte Rahmenbedingungen sorgten für eine veränderte Glaubenseinstellung und der wirtschaftliche Erfolg wirkte sich darüber hinaus auf das Glaubensleben aus. Beispielhaft hierfür steht Krefeld, wo die Seidenindustrie zu einem wesentlichen Teil in den Händen der Täufer lag. Auch die Zuschreibungen gerieten in die Diskussion. So waren die Täufer um 1700 bemüht, sich von den Benennungen ‚Wiedertäufer' oder ‚Anabaptisten' zu distanzieren, da diese von obrigkeitlicher Seite immer noch mit dem Verweis auf die alten Mandate aus dem 16. Jahrhundert und die entsprechenden Strafen verwendet wurden: Sie seien keine *Anabaptisten*, sondern *Mennisten* und *Christen*, die mit jenen Vorwürfen, die man den *Anabaptisten* machte, nämlich im Bauernkrieg und in Münster gekämpft zu haben, nichts gemein hätten. Die Täufer arbeiteten an ihrem Bild und begleitend zur wachsenden Toleranz auf obrigkeitlicher Seite und zur Anerkennung täuferischer Existenz durch frühe Aufklärer näherten sich die früheren Kontrahenten an.

Täuferische Geschichtsschreibung ist heute nicht mehr nur die Beschreibung täuferischen Lebens, wie es war und wie es sich entwickelte – eine Perspektive, die vor allem die ältere inner-täuferische Historiographie in manchmal apologetischer Art und Weise vorbrachte. Der frühneuzeitliche Kontext stellt den Rahmen bereit, um Phänomene, die der täuferischen Geschichte vornehmlich eigen zu sein scheinen, mit der Geschichte und Entwicklung anderer ‚Minderheiten' zu vergleichen.[65] Politisch, sozio-kulturell und theologisch sind die Täufer eine, an sich gut zu klassifizierende, Minderheit des Alten Reiches, die sich in das Mosaik einfügt, das alle Minderheiten auf Reichsebene bildeten. Ihr Schicksal ist zeitlich gebunden, im historischen Umfeld zu verankern und zu beschreiben, keineswegs überzeitlich mit Sinn zu füllen und nur bedingt, wie jedoch immer wieder geschehen, eine Legitimation für spätere Identitätskonstruktionen.

Unedierte Quellen

Bullinger, Heinrich: Der Widertäufferen Ursprung, Fürgang, Secten und gemeine jrer leer Artickel, Zürich 1560.

Corvinus, Johann Friedrich: Anabaptisticum et Enthusiasticum Pantheon und geistliches Rüst-Hauss wider die alten Quacker, und neuen Frey-Geiste […, v. S.], o. O. 1702.

65 Vgl. generell: *Goertz*, Historie und Theologie; eine Problematisierung der Forschung zu Minderheiten: *Häberlein*, Minderheiten als Problem; *Roeck*, Außenseiter.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Figken, Benedict: Doctrina Fanaticorum Oeder eine vollkommene Relation und Wissenschafft/ Von der Neuen Quäcker eigentlichen Lehr und Opinion […, v. S.], Danzig 1679.

Generallandesarchiv (GLA) Karlsruhe, 77/4236.

[*Riedemann*, Peter], Rechenschaft unsrer Religion, Lehre und Glaubens. Von den Brüdern, die man die Huterischen nennt, Falher, Alb.

Edierte Quellen

Bossert, Gustav: Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, 1. Bd., Herzogtum Württemberg (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 13), Reprint New York/London 1971.

Die Hutterischen Episteln 1525–1767, Bd. II, hrsg. v. den Hutterischen Brüdern in Amerika, Elie, MB 1987.

Die vollständigen Werke Menno Simon's, Aylmer, Ont./LaGrange, IN 2002.

Leu, Urs B./*Scheidegger*, Christian (Hrsg.): Das Schleitheimer Bekenntnis 1527. Einleitung, Faksimile, Übersetzung und Kommentar, Zug [2004].

Lowry, James H.: Documents of Brotherly Love. Dutch Mennonite Aid to Swiss Anabaptists, Vol. I, 1635–1709, Millersburg, OH. 2007.

Mecenseffy, Grete (Hrsg.): Österreich, I. Teil (Quellen zur Geschichte der Täufer, 11), Heidelberg 1964.

– Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. 13, Österreich, II. Teil (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 41), Heidelberg 1972.

Rennefahrt, Hermann (Hrsg.): Die Rechtsquellen des Kantons Bern, Erster Teil. Stadtrechte, Sechster Band, Erste Hälfte. Das Stadtrecht von Bern VI. Staat und Kirche (Sammlung Schweizerischer Rechtsquellen, II. Abteilung), Aarau 1960.

Wälchli, Philipp/*Leu*, Urs B./*Scheidegger*, Christian (Hrsg.): Täufer und Reformierte im Disput. Texte des 17. Jahrhunderts über Verfolgung und Toleranz aus Zürich und Amsterdam, Zug 2010.

Wolkan, Rudolf: Das große Geschichtbuch der Hutterischen Brüder, hrsg. von den Hutterischen Brüdern in Amerika, Canada, Twilight Colony, Falher, Alb. 1990.

Literatur

Biesecker-Mast, Gerald: Separation and the Sword in Anabaptist Persuasion. Radical Confessional Rhetoric from Schleitheim to Dordrecht (The C. Henry Smith Series, 6) Telford, PA 2006.

Chudaska, Andrea/*Riedemann*, Peter: Konfessionsbildendes Täufertum im 16. Jahrhundert (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 76), Heidelberg 2003.

Dollinger, Robert: Geschichte der Mennoniten in Schleswig-Holstein, Hamburg und Lübeck (Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins, 17), Neumünster 1930.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Driedger, Michael: Zuflucht und Koexistenz. 400 Jahre Mennoniten in Hamburg und Altona, Bolanden-Weierhof 2001.

– Obedient Heretics. Mennonite identities in Lutheran Hamburg and Altona during the confessional age, Aldershot u. a. 2002.

Goertz, Hans-Jürgen: Die Täufer. Geschichte und Deutung, 2. Aufl., München 1988.

– Historie und Theologie in der Täuferforschung – ein altes Problem stellt sich neu. Geschichtstheoretische Überlegungen, in: Grenzen des Täufertums, Grenzen des Täufertums/Boundaries of Anabaptism. Neue Forschungen (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 209), hrsg. v. Anselm Schubert/Astrid von Schlachta/Michael Driedger, Heidelberg 2009, S. 21–48.

Häberlein, Mark/*Zürn*, Martin: Minderheiten als Problem der historischen Forschung. Einleitende Überlegungen, in: Minderheiten, Obrigkeit und Gesellschaft in der Frühen Neuzeit. Integrations- und Abgrenzungsprozesse im süddeutschen Raum, hrsg. v. dens., St. Katharinen 2001.

Hansen, Reimer: Wiedertäufer in Eiderstedt (bis 1616), in: Schriften des Vereins für schleswig-holsteinische Kirchengeschichte, 2. Reihe (Beiträge und Mitteilungen), 2. Bd., 1901, S. 175–252.

Harrison, Wes: Andreas Ehrenpreis and Hutterite Faith and Practice (Studies in Anabaptist and Mennonite History, 36), Kitchener, Ont. 1997.

Holland, Robert Charles: The Hermeneutics of Peter Riedemann (1506–1556), Basel 1970.

Hrubý, Frantisek: Die Wiedertäufer in Mähren, Sonderdruck aus dem Archiv für Reformationsgeschichte 32, Leipzig 1935.

Juterczenka, Sünne: Über Gott und die Welt. Endzeitvisionen, Reformdebatten und die europäische Quäkermission in der Frühen Neuzeit (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 143), Göttingen 2008.

Kästner, Alexander/*Schwerhoff*, Gerd: Religiöse Devianz in alteuropäischen Stadtgesellschaften. Eine Einführung in systematischer Absicht, in: Göttlicher Zorn und menschliches Maß. Religiöse Abweichung in frühneuzeitlichen Stadtgemeinschaften (Konflikte und Kultur – Historische Perspektiven, 28), hrsg. v. dens., Konstanz 2013, S. 9–43.

Klima, Helmut: Das Verhalten der Wiener Regierung unter Maria Theresia gegen die siebenbürgischen Wiedertäufer und Herrnhuter, in: Südostforschungen 7 (1942), S. 118–136.

Packull, Werner O./*Riedemann*, Peter: Shaper of the Hutterite Tradition (Anabaptist and Mennonite Studies), Kitchener, Ont. 2007.

Räisänen, Päivi: Ketzer im Dorf. Visitationsverfahren, Täuferbekämpfung und lokale Handlungsmuster im frühneuzeitlichen Württemberg (Konflikte und Kultur – historische Perspektiven, 21), Konstanz 2011.

Roeck, Bernd: Außenseiter, Randgruppen, Minderheiten. Fremde im Deutschland der frühen Neuzeit, Göttingen 1993.

Schelbert, Leo: Pietism Rejected: A Reinterpretation of Amish Origins, in: America and the Germans, Bd. 1, hrsg. v. Frank Trommler/Joseph McVeigh, Philadelphia 1985, S. 118–127.

von Schlachta, Astrid: Hutterische Konfession und Tradition. Etabliertes Leben zwischen Ordnung und Ambivalenz (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Geschichte Mainz, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, 198), Mainz 2003.

– Gefahr oder Segen. Die Täufer in der politischen Kommunikation (Schriften zur politischen Kommunikation, 5) Göttingen 2009.

– „Öffentlich", sichtbar, gefährlich? Die „politische" Wirkung täuferischer Gemeinden, in: Mennonitische Geschichtsblätter 68 (2011), S. 19–36.

Schmölz-Häberlein, Michaela/*Häberlein*, Mark: Die Ansiedlung von Täufern am Oberrhein im 18. Jahrhundert. Eine religiöse Minderheit im Spannungsfeld herrschaftlicher Ansprüche und wirtschaftlicher Interessen, in: Minderheiten, Obrigkeit und Gesellschaft in der Frühen Neuzeit. Integrations- und Abgrenzungsprozesse im süddeutschen Raum, hrsg. v. Mark Häberlein/Martin Zürn, St. Katharinen 2001, S. 377–402.

Schraepler, Horst Werner: Die rechtliche Behandlung der Täufer in der deutschen Schweiz, Südwestdeutschland und Hessen 1525–1618 (Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins, 5), bearb. v. Ekkehart Fabian, Tübingen 1957.

Schwerhoff, Gerd: Historische Kriminalitätsforschung (Historische Einführungen, 9), Frankfurt/New York 2011.

Snyder, C. Arnold: The Influence of the Schleitheim Articles on the Anabaptist Movement: An Historical Evaluation, in: Mennonite Quarterly Review 63 (1989), S. 323–344.

– Swiss Anabaptism: The Beginnings, 1523–1540, in: A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 6), hrsg. v. John D. Roth/James M. Stayer, Leiden/Boston 2007, S. 45–81.

Waite, Gary K.: Apocalyptical Terrorists or a Figment of Governmental Paranoia? Reevaluating Anabaptist Violence in the Netherlands and the Holy Roman Empire, 1535–1570, in: Grenzen des Täufertums/Boundaries of Anabaptism. Neue Forschungen (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 209), hrsg. v. Anselm Schubert/Astrid von Schlachta/Michael Driedger, Heidelberg 2009, S. 105–125.

Wolkan, Rudolf: Die Hutterer. Österreichische Wiedertäufer und Kommunisten in Amerika, Wien 1918, Neudruck Nieuwkoop 1965.

Yutzy Glebe, Ellen: Landgrave Philipp's Dilemma. The Roots of Tolerance and the Desire for Protestant Unity, in: Politics and Reformations. Histories and Reformations. Essays in Honor of Thomas A. Brady, Jr., hrsg. v. Christopher Ocker u. a., Leiden, 2007, S. 293–312.

Zelinsky Hanson, Michele: Religious Identity in an Early Reformation Community (Studies in Central European Histories, 45), Leiden/Boston 2009.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Fromme Devianz. Pietistische Handwerker als religiöse Übererfüller

Von *Daniel Eißner*

Wenn von religiöser Devianz in der Frühen Neuzeit die Rede ist, stehen meist die religiösen ‚Minderleister' im Mittelpunkt der Betrachtungen. Das Spektrum der darunter Subsummierten reicht dabei von Vertretern religiöser Minderheiten, über die Anhänger heterodoxer Lehren (‚Ketzer', ‚Ungläubige') bis hin zu den Sakramentsverächtern und Abendmahlsverweigerern (‚Separatisten'). Devianz ergibt sich hier aus der fehlenden oder grob ungenügenden Befolgung der von der Obrigkeit erlassenen religiösen Gebote. Die daraufhin verordneten Sanktionen der Obrigkeit richteten sich zumeist auf die Herstellung konformen Verhaltens der auffällig gewordenen Personen sowie – im Falle hartnäckiger Störer der christlichen Ordnung – deren soziale Isolierung und Entfernung aus der Abendmahlsgemeinschaft. Für den Fall der Selbstausgrenzung religiös devianter Personen und Gruppen zögerte man dagegen nicht, die verfügbaren frühneuzeitlichen Strafinstrumente anzuwenden, um konformes Verhalten zu erzwingen oder zumindest für die Gesellschaft die Grenzen der Toleranz zu markieren.

Im Fokus der folgenden Ausführungen stehen mit den pietistischen Laien religiöse ‚Übererfüller' und damit Fälle ‚frommer Devianz': Hier wurde gerade die wortgetreue Befolgung, ja geradezu die Überbietung der religiösen Ordnungen zum Ausgangspunkt für die Sanktionierung durch die Obrigkeit. Wie es zu dieser paradoxen Situation kommen konnte, soll nun betrachtet werden. Zuvor muss man sich aber zunächst Klarheit über den sittlich-religiösen ‚Normalzustand' im Luthertum verschaffen.

I. Normalzustand

‚Devianz' eignet als relationalem Begriff das Charakteristikum, dass er sich nur über die Differenz vom ‚Normalzustand' bestimmen lässt, d. h. vom durchschnittlichen Maß frühneuzeitlicher Religiosität und Frömmigkeit. Allerdings sind unsere Kenntnisse über diesen Normalzustand überaus begrenzt; während Überlieferungen über Abweichler in den Archiven zuhauf vorhanden sind, sprudeln die Quellen den religiösen Alltag betreffend gerin-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ger.[1] Folglich ist man bei der Abschätzung der ‚durchschnittlichen Religiosität' auf hinsichtlich ihres Aussagewertes problematische Quellen angewiesen: Das dabei zu vermessende Feld wird einerseits begrenzt durch die Vorgaben der zahlreich erlassenen obrigkeitlichen Ordnungen, welche freilich eher idealtypische Vorstellungen als praktikable Anweisungen darstellten. Auf der anderen Seite stehen praxisnahe Berichte des kirchlichen Personals vor Ort, vor allem die zahlreich erhaltenen Gravamina der Pfarrer sowie die umfänglich dokumentierten Protokolle der periodisch durchgeführten Kirchenvisitationen, denen man sicherlich eine größere Aussagekraft hinsichtlich der Kirchlichkeit der Bevölkerung attestieren kann. Allerdings arbeiten auch diese Darstellungen nicht selten mit Topoi und intentionalen Elementen,[2] so dass auch hier nicht von einem genauen Abbild der Realität ausgegangen werden darf: Visitationsprotokolle bilden nur Handlungen und Verhaltensweisen ab, sie schweigen hinsichtlich der Einstellungen der Menschen. Zudem bedarf es hier der genauen Prüfung, zu welcher Art Protokoll das jeweils vorliegende gehört, um die Gefahr von Fehlschlüssen zu minimieren.[3]

Zur Lösung dieses Problems soll hier eine Perspektive eingenommen werden, wie sie den noch zu Wort kommenden pietistischen Laien gegen Ende des 17. Jahrhunderts eignete. Demnach schätzte die Masse der Menschen die religiösen Gebote nicht übermäßig, ja sie gab sich, in offenkundig grober Unwissenheit ihrer Religion ohne größere Rücksicht auf die Ordnungen und ihr Seelenheil, allen nur möglichen weltlichen Genüssen hin. Mangelnde Kirchlichkeit war nicht nur auf dem Lande verbreitet und zeigte sich vor allem am sporadischen Kirchgang und an fehlender Sonntagsheiligung. Aber auch wer den Gottesdienst besuchte, verhielt sich dem Anlass mitunter wenig angemessen: Während des Gottesdienstes herrschte ein stetes Kommen und Gehen, unter der Predigt wurde geschwatzt oder geschlafen; manche brachten gar ihre Hunde mit in die Kirche oder kamen angetrunken direkt aus dem

[1] Gleichwohl wurden in den letzten Jahren erhebliche Fortschritte bei der Erschließung des religiösen Alltags in der Frühen Neuzeit gemacht, insbesondere existiert mittlerweile zur katholischen Frömmigkeitskultur eine Fülle an Publikationen. Allerdings mangelt es (vor allem beim Blick in die Archive) an Material, welches Einblick in den religiösen Alltag des Luthertums geben kann. Dieser Umstand ließ Richard van Dülmen zu folgender Feststellung kommen: „Die aktuelle Forschungsinteressen konzentrieren sich heute weniger auf die ‚Randbereiche' des Separatismus und der Magie, sondern eher auf die ‚gewöhnlichen' alltäglichen religiösen Vorstellungen und Praktiken, die jedoch weit schwieriger zu rekonstruieren sind, als alles, was der kirchlichen Kontrolle nicht entging und zum kirchlich-theologischen Selbstverständnis zählte. Die Archive sind voll von Akten über religiöse Dissidenten und abweichlerische Praktiken, doch selbstverständlich gibt es keine Aufzeichnung über die ‚normale' religiöse Praxis" (*Dülmen*, Anthropologie, S. 70).

[2] Vgl. dazu die Klagen der Pfarrer über ihr Kirchenvolk bei *Rublack*, Priester.

[3] Manche Akten „geben nur Ausschnitte des Visitationsgeschehens wieder; die Mängelverzeichnisse etwa blenden den ‚Normalzustand' aus und vermitteln deshalb ein stark verzerrtes Bild". Vgl. *Lang*, Visitationsprotokolle, S. 10.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Wirthaus. Nicht wenige verschwatzten sich regelrecht auf dem Kirchhof und versäumten so große Teile des Gottesdienstes.[4] Anstatt den Sonntag wie gefordert als ruhigen Feiertag zu begehen und innere Einkehr zu halten, widmeten sich Teile der Bevölkerung gängigen Freizeitgestaltungen wie Vogelschießen, Kegeln, Karten spielen oder Trinken sowie beruflichen Tätigkeiten. So führte die Ulmer Kirchenvisitation von 1699 zu den ‚Sabbatentheiligungen' von Handwerkern Folgendes aus:

> *An anderen Orten profaniert man den Sabbat des Herrn auf andere Weise: die Bäcker und auch Privatpersonen mit Backen, die Weiber mit Waschen, Nähen, Misten, Fretz (Meng)futter eintragen, die Schmiede mit Beschlagen der Pferde nicht bloß im Notfall, die Müller mit zu- und Abführen der Früchte und des Mehls, wobei sie abergläubisch dafür halten, die Musmehlbeeren am Sonntag gemahlen seien viel kräftiger und geben mehr aus. Die Schuster flicken die Schuh, die Weber wirken in ihren Tunken, die Tagelöhner mähen und verrichten sonst allerhand unnötige und unnütze Trempelarbeiten, indessen die Leute zusammensitzen und frisch miteinander im Branntwein herumtrinken.*[5]

Auch das periodisch wiederkehrende Verbot derartiger Sabbatentheiligung und der Aufruf zu christlich-sittlicherem Lebenswandel durch die Obrigkeit vermochte die Lage nicht grundlegend zu verbessern. Auf Versuche der Kirche, über die Pfarrer und ihre Predigten auf eine Befolgung der Verordnungen hinzuwirken, reagierten viele der Untertanen mit Indifferenz oder Ablehnung und manchmal auch mit Widerstand. Besonders hart sollte diese ignorante Haltung den pietistisch gesinnten Pfarrern Ende des 17. und zu Beginn des 18. Jahrhunderts ankommen, wenn sie ihre Gemeinden zu größerer Sittlichkeit und wahrer Buße aufriefen. So sammelte der Schöneberger Geistliche Christoph Matthäus Seidel (1668–1723) 100 Argumente seiner Gemeindeglieder, wieso sie sich nicht entsprechend der geltenden Ordnungen verhalten bzw. gottgefälliger leben könnten.[6] Darunter fanden sich ‚Klassiker' wie *Es wäre lange und immer so gewesen* (Punkt 13) oder *Die Hölle sey nicht so heiß als sie gemacht würde* (Punkt 18), aber auch kritische, auf das fehlende Vorbild der Geistlichen gemünzte Aussagen wie *Es lebten die meisten Prediger eben wie sie* (Punkt 28) sowie *Die Geistlichen hätten gut fromm seyn, sie dürften nichts geben* (Punkt 71). Immer wieder wurde mit Verweis auf das mangelnde Vorbild der Pfarrer eine Annahme der Aufrufe zu Buße und Besserung abgelehnt.

Zusammengefasst lässt sich also sagen, dass sich die Mehrheit der Bevölkerung – überspitzt formuliert – mit einem Gewohnheitschristentum, d. h.

---

4 Vgl. die Darstellung bei *Lang*, Visitationsberichte.

5 Zitiert nach *Endriß*, Kirchenvisitationen, S. 12. Ferner *Rippmann*, Kirchenvisitationen.

6 Der Bericht Seidels über den Zustand seiner Gemeinde und die Wirksamkeit pietistischer Gemeindereform findet sich abgedruckt in *Seidel*, Theologia pastoralis practica, S. 220–239; 347–367; 472–494; 589–607; 707–734 sowie 810–831. Die hier angeführten Zitate stammen aus der edierten Fassung von *Seidel*, Gemeindeaufbau, S. 11–14.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

äußerlichem Konformismus und einem Minimum an Katechismuskenntnissen, begnügte. „Nur eine Minderheit“ brachte ihr Verhalten mit den theologischen und juristischen Vorschriften in Einklang, opferte Zeit und Geld und vertiefte sich im Gebet sowie im Studium religiöser Literatur.[7]

II. Neue Frömmigkeit

In diese Situation traten nun die Anhänger einer neuen Frömmigkeitsbewegung, die sich etwa seit der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert zunächst innerhalb der Pfarrerschaft herausgebildet hatte. Im Zentrum stand das Bedürfnis nach einer Vollendung der Reformation, denn nicht wenige Christen waren der Ansicht, dass Luther nur die Lehre reformiert habe und nun sei man aufgefordert, eine „Reformation des Lebens“ zu vollziehen. Die zu dieser Zeit in voller Blüte stehende und weitverbreitete Erbauungsliteratur sorgte dafür, dass auch viele Laien vom Gedanken einer Heiligung des Lebens, einer vertieften Frömmigkeit erfasst wurden. Theologische Reformer schufen Entwürfe „neuer“ Frömmigkeit, sie betonten die Bedeutung des Lebens Christi für das Luthertum und zeigten darüber eine „echte Verbindung von Glaube und Leben“ auf.[8] Mystische Autoren wurden neu gedruckt und gelesen und damit die Innerlichkeit der Religion betont. Auch seitens der lutherischen Orthodoxie mühte man sich redlich um eine Abstellung der benannten Defizite; so etablierte sich zu Beginn der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts eine theologische Strömung, die als Reformorthodoxie bezeichnet wurde. Ihre Markenzeichen waren der persönlichere Ton der Verkündigung göttlichen Worts sowie ein erhöhter Ausstoß erbaulicher Schriften zur Stärkung der persönlichen Frömmigkeit.[9]

Manchen Christen – Geistlichen wie Laien – aber reichte dies allein nicht aus, waren doch die vielfältigen Missstände in der Kirche noch nicht beseitigt. Das negative Bild träger Pfarrer und ‚lauer‘ Laien vor Augen, drängten sie auf den tätigen Glauben, eine sprichwörtliche „Heiligung des Lebens“ aus dem Geist der heiligen Schrift. Der Frankfurter Pfarrer Philipp Jakob Spener (1635–1705) versuchte zu Beginn der 1670er Jahre mittels sogenannter Collegia pietatis, über die Sammlung der ‚Kernchristen‘ in zusätzlichen Bibelstunden unter geistlicher Aufsicht, einen praktischen Impuls für die geistliche Erneuerung der Kirchengemeinden zu setzen. 1675 legte er mit seiner *Pia desideria*, eines zuvörderst an seine Amtskollegen gerichteten Reformaufrufs, jene Schrift vor, die fortan als Programm der sich nun zeigenden religiösen Erneuerungsbewegung galt. Es bleibt noch festzustellen, dass

7 So das Fazit der Einschätzung von *Vogler*, Volksfrömmigkeit, S. 48.

8 *Zeller* (Hrsg.), Protestantismus, S. XXV.

9 Kritisch zum Begriff „Reformorthodoxie“ äußert sich *Wallmann*, Orthodoxie, v. a. S. 8 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

die Anregung zur Einrichtung der Konventikel in Frankfurt am Main maßgeblich von Laien um den Juristen Johann Jacob Schütz (1640–1690) ausging.[10] Schon wenige Jahre später sollten sich diese von der geistlichen Aufsicht durch die Pfarrer befreien und eigene Erbauungsveranstaltungen abhalten. Damit hatte die religiöse Erneuerungsbewegung nicht nur die enge Gemarkung akademischer Debatten verlassen und war eine soziale Tatsache geworden, sondern teilte sich fortan in einen kirchlich-reformerischen und einen radikal-spiritualistischen Zweig.[11]

Zu dieser Zeit erhielten ihre Anhänger die spöttische Bezeichnung „Pietisten", ein Name, der auf so etwas wie „Frömmelei" verweisen sollte. Nachdem entsprechende Regungen auch anderen Orts des Alten Reichs spürbar geworden waren und es zu ersten Konflikten gekommen war, sollte sich in Leipzig eine bedeutsame Wende vollziehen. Hier bekam die Bewegung ihren offensiven Charakter, wandelte sich „Pietist" vom Spottnamen zur stolzen Eigenbezeichnung. Verantwortlich für Letzteres war v. a. der Leipziger Professor Joachim Feller (1638–1691), der den Begriff in einem Sonett anlässlich der Beerdigung des Theologiestudenten Martin Born (1666–1689) gebraucht hatte. Obwohl dieses Sonett sehr bekannt ist, lohnt es sich, zur Vorbreitung des Nachfolgenden einen Blick darauf zu werfen. Es werden nämlich zumeist nur die ersten drei Zeilen zitiert, um den Pietismus zu charakterisieren. Dabei ist der Rest des Gedichts nicht weniger aufschlussreich:

Es ist jetzt stadtbekannt, der Nam der Pietisten.
Was ist ein Pietist? Der Gottes Wort studiert,
und nach demselben auch ein heilges Leben führt.
Das ist ja wohl getan! Ja wohl von jedem Christen;
Denn dieses machts nicht aus, wenn man nach Rhetoristen=
und Disputanten=Arth sich auf der Canzel ziert,
und nach der Lehre nicht lebt heilig wie gebührt.
Die Pietät die muß voraus im Herzen nisten;
Die baut auch zehnmal mehr als wohlgesetzte Wort,
ja alle Wissenschaft; sie nutzt auch hier und dort.
Drum weil der Selge war bei mancher schönen Gabe
Und nimmer müdem Fleiß ein guter Pietist,
So ist er nunmehr auch ein guter Quietist:
Die Seel ruht wohl in Gott, der Leib auch wohl im Grabe.[12]

10 Vgl. dazu *Deppermann*, Spener.

11 Neben der gemeinsamen Wurzel von kirchlichem und radikalem Pietismus sind es gerade die einzelnen Protagonisten dieser Frömmigkeitsbewegung, die nicht selten kirchliche wie radikale Phasen durchliefen, welche die Pietismusforschung vor Klassifizierungsprobleme stellen. Für den hier verhandelten Gegenstand genügt die Feststellung, dass nur Anhänger der kirchlich-reformerischen Strömung des Pietismus als religiöse ‚Übererfüller' im kirchlichen System und Träger ‚frommer Devianz' anzusehen sind. Zwar können religiöse Separatisten und Andersgläubige – gemäß ihrer Selbstsicht – auch als religiöse ‚Übererfüller' aufgefasst werden, von ‚frommer Devianz' im eigentlichen Sinne kann man bei ihnen aber nicht sprechen.

12 Zitat folgt dem Faksimile bei *Breymayer* (Hrsg.), Luctuosa, S. 24 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Hier lassen sich alle Aspekte pietistischer Perspektive auffinden: Selbständiges Studium der Bibel, Wertschätzung frommen, gottgefälligen Lebens, Relativierung der Rolle der Theologie – und generell der Ratio – sowie die Betonung tätigen Glaubens.[13] Den Pietisten ging es um nichts weniger als eine konsequente „Heiligung des Lebens" – und dies musste sie in Spannung zu der sie umgebenden Umwelt bringen. Befeuert vom Bewusstsein des eigenen rechten Wandels intensivierten sie zunächst ihre private Frömmigkeitspraxis, erbauten sich beim Studium religiöser Schriften und hielten mit Familie und Gesinde regelmäßig häusliche Andachten, die sogenannte „Hauskirche", ab. Bisweilen wurde diese Andacht um Freunde und Bekannte erweitert und dadurch zum Konventikel. Diese „religiöse Verhäuslichung"[14] stärkte die Pietisten in ihrer Selbstwahrnehmung, die wahren Christen zu sein, und als solche sahen sie es als ihre Pflicht an, die Botschaft der Bibel in die aus ihrer Sicht wenig christliche Gemeinde zu tragen. Folglich fragten sie die verfügbaren religiösen Angebote ihrer Gemeinde verstärkt nach und suchten den Pfarrer zum Zwecke geistlicher Gespräche auf. Dies allein wäre wohl noch kaum Anlass für Konflikte gewesen, jedoch kommt hier ein inhärenter Aspekt der Bekenntniskulturen zum Vorschein, nämlich ausgeprägtes Sendungsbewusstsein. Da sie sich im Vergleich mit den Mitchristen als „wahre" Nachfolger Christi begriffen und sich streng an der biblischen Botschaft orientierten, behelligten sie neben dem Pfarrer auch ihre Nachbarn mit der Forderung nach christlicher Lebensführung. Die eigene exemplarische Lebensführung reichte eben zur Besserung der Nebenchristen nicht aus, sondern es bedurfte der Belehrung und ernsten Vermahnung.

Verständlicherweise stieß eine derartige Konfrontation mit den eigenen Sünden seitens der Mehrheitsbevölkerung auf – gelinde gesagt – wenig Gegenliebe; war man doch schon kaum bereit, sich von Seiten des Pfarrers direkte moralisch-sittliche Vorhaltungen und Vermahnungen gefallen zu lassen.[15] Die Ablehnung war oft dementsprechend barsch und die so sichtbar gewordenen Frommen fanden nicht nur kein Gehör, sondern wurden zunehmend auch zur Zielscheibe des allgemeinen Spotts; sie galten bald als „Schein-" und „Heuchelchristen" und fielen der allgemeinen Verächtlichmachung anheim. Man ließ sich nun einmal von frommen ‚Strebern' ungern

13 Vgl. dazu auch die etwas ausführlichere Analyse bei *Wulfleff*, Freiheit, S. 282 f.

14 Vgl. hierzu die Ausführungen bei *Veit*, Frömmigkeit.

15 *Vogler*, Volksfrömmigkeit, S. 38. Bußrufe „Unberufener", d. h. ohne reguläres Predigtamt, konnten jedoch im Einzelfall durchaus Anklang bei der Bevölkerung und je nach Gemengelage sogar bei Teilen der Pfarrerschaft finden, wie das Beispiel der lutherischen Laienpropheten des 17. Jahrhunderts gezeigt hat: Solang sich die Prophezeiungen auf der Linie der Geistlichkeit bewegten und lediglich allgemeine Aufrufe zu Buße und Umkehr beinhalteten, konnten kirchliche Amtsträger bewogen sein, diese Äußerungen in der Hoffnung auf positiven Niederschlag beim Kirchenvolk nicht nur zu tolerieren, sondern zu unterstützen. Eine Grenze fand dies jedoch, wenn sich der Inhalt der Prophezeiungen änderte und/oder von den approbierten Inhalten der Bibel abwich. Vgl. zu diesem Komplex *Beyer*, Propheten.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

abqualifizieren, zumal dies schnell die Soziabilität in der Gemeinde mindern konnte. Eine Nichtteilnahme an den gemeindlichen Festen mit Bier, Musik und Tanz oder die Verweigerung der Partizipation am ländlichen Brauchtum bedeutete den Selbstausschluss aus dem öffentlichen Leben und war schon deshalb eine hohe und für viele abschreckende Hürde. Die Pietisten störten sich nicht weiter daran, waren sie doch überzeugt von ihrer Sache. So schrieb der Hufschmied Christoph Tostlöwe aus Böhlitz 1691 an August Hermann Francke (1663–1727) in Erfurt über die Situation in seinem näheren Umfeld:

> [U]*nd ist noch gute Hoffnung: es werde sich weiter und weyter ausbreiten und fortpflantzen, wie denn schon etliche gute Hertzen bey unß zusammen halten, darunter nebenst meinem gantzen Hause auch meine Mutter und Bruder nebenst noch andern feinen Seelen mitbegriffen, die sich wol anlaßen, wie wir dem märntlich guten Fortgang spüren, wenn wir einen Berg nach dem andern übersteigen, und immer weiter u. weiter kommen. Wir laßen es aber dabey noch nicht bleiben, Einer den andern zubauen, sondern unser gröste Sorge ist auch (so ferne unß Gott treibet) andere mit auf den Weg zubringen. Und ob wier gleich bey mannichem der nicht mit wil übel ankommen, den laßen wir bey seinen Fleischtöpffen in Egypten sitzen, und wandern für unß alleine mit allen vergnügen nach der Wüsten zu.*[16]

An diesem Zitat ist neben der Beschreibung der Ausbreitung pietistischer Erweckung der Umgang mit Ablehnung und Anfeindung durch die Umwelt beachtenswert. Waren dem internen Bekenntnisdrang kaum Grenzen gesetzt, stellte sich dies bei der Praxis der Verbreitung pietistischer Inhalte deutlich limitierter dar: So wurde zwar die fromme Botschaft engagiert propagiert, Erbauungsliteratur verbreitet und aufgeschlossene Christen in die pietistischen Netzwerke integriert, allerdings arbeiteten sich die Frommen nicht endlos an skeptischen oder distanzierten Mitmenschen ab. Es ging zunächst um die Sammlung der „Kernchristen", jener „Willigen und Frommen" innerhalb der volkskirchlichen Gemeinde, es wurde die ersehnte Reform des religiösen Lebens nicht zuvörderst „von der Besserung der Unfrommen" als vielmehr „von der Förderung der Frommen" erwartet.[17] Fanden die Pietisten vor Ort keine aufgeschlossenen Christen vor und ließ sich kein Interesse an der pietistischen Botschaft erhoffen, zogen sie zuversichtlich in den nächsten Ort weiter.

Neben der direkten Ansprache der Nachbarn richteten die Frommen ihre Anwürfe v. a. an den Repräsentanten der Amtskirche, an welchen sie fortwährend Ansprüche formulierten. Dabei kamen nicht nur sämtliche Abweichungen vom christlichen Lebenswandel zur Sprache, sondern die Pietisten äußerten gegenüber dem Pfarrer auch Kritik an dessen Amtsführung. Stellte spätestens dies eine unerhörte Unbotmäßigkeit dar, so steigerten die Frommen diese noch damit, dass sie den Pfarrer in gleicher Weise wie ihre Mit-

---

16 Christoph Tostlöwe an August Hermann Francke in Erfurt, Böhlitz den 28. 5. 1691 (Francke-Nachlaß, Stab/F 21, 1/3: 1, Mikrofilm Nr. 15, S. 195–196, hier S. 195).

17 *Wallmann*, Spener, S. 313.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

menschen vermahnten und zu Buße und Umkehr aufriefen. Auch pietistisch gesinnte Pfarrer waren von dieser Kritik nicht ausgenommen, und hatten sich den Angriffen der Frommen zu stellen. Wohlmeinende und geduldige Geistliche versuchten im Gespräch mit Sanftmut und Glimpf, diesen Laien ihre eigenen und selbst erworbenen Überzeugungen auszureden und appellierten dabei im Falle frühneuzeitlicher Gewerbetreibender nicht selten an deren Handwerkerehre. So ermahnte der pietistische Geistliche Johann Michael Lange (1664–1731) aus Franken in einem Antwortschreiben an einen sich separierenden Buchbinder namens Johann Peter Rößler folgendermaßen:

> *Dann Lieber H. Rößler, da ich seinen Brieff durchlase, kame er mir für, wie ein kasber Buch, darinnen der Buchbinder keinen Bogen gleich gefaltzen, bey unserm alle Blätter u. Bögen verhefftet u. verbunden, alles, oben, unten u. an der Seiten, gantz verschnitten, am Rüken aber so Desperat u. gräulich zusamme geleimet hat, als ob das gemächte und Seeligkeit halten müste. Wie nun Er. Lieber H. Rößler, leicht verachten kann, was das euren Buchbinden für eine freude seyn solte, wann er ein solch verdorben buch wieder solte zurecht bringen, sintemal ja auf dem fall das beste ist, dass man solch verderbtes Exemplar gar wegthue, u. ein gantz neues kauffe, u. einbinde; also wird es auch das beste seyn, wann wir seine verschnittene, verfaltzte, verbundene u. verleimte gedanken, gantz wegthun, u. aus dem H. Wort Gottes einen gantz neuen u. wahren Grund legen.*[18]

Diese Analogien zum jeweiligen Gewerk bzw. der Gebrauch des Handwerksvokabulars bei der Vermahnung pietistischer Handwerker waren gängige Mittel, um Zugang zum Adressaten zu bekommen und diesem die Problemhaftigkeit seiner Haltung vor Augen zu führen.[19] So konnte der Buchbinder ein erkennbar fehlerhaft hergestelltes Buch (*verderbtes Exemplar*) ebenso wenig gutheißen, wie der Geistliche *verschnittene, verfaltzte, verbundene u. verleimte gedanken* ohne Widerspruch akzeptieren konnte. Allerdings konnte diese Art der Ansprache kaum Achtung vor dem Amt des Pfarrers als ausgebildeten Verkünder des göttlichen Wortes erzeugen. Die Reaktion der Frommen auf diese Art der Vorhaltung war allzu oft vergleichbar jener, wie sie Pfarrer Lange im selben Jahr von einem separatistischen Strumpfstricker entgegennehmen musste. Dieser reagierte auf die Attitüde Langes, indem er ihm seinerseits in einem 40seitigen Schreiben die geistliche Kompetenz mit folgenden Worten absprach:

> *Herr D. hat nicht überwunden, so ist Er weder des Manna noch Zeugnus, noch neuen Namens theilhaftig worden. Er ist von der Welt, die den Geist Gottes nicht kennet. Joh. 14. Darumb schreibet Er davon, wie der blinde von der Farb.* […] *Ich mögte*

---

18 Johann Michael Lange an Johann Peter Rößler, Altdorf den 7.3.1709 (FBG Chart. A 299, Nr. 21, S. 145–167, hier S. 145 f.).

19 Bereits der Prediger Geiler von Kaysersberg (1445–1510) hatte dies mit folgendem Bild zu veranschaulichen versucht: Wer über Leder, Messer, Nadel und Draht verfüge, könne deshalb noch lange keinen Schuh machen, es sei denn, er habe das Handwerk gelernt. Ebenso verhalte es sich mit der Heiligen Schrift, denn um sie auslegen zu können, genüge es nicht dieselbe lesen zu können, sondern man müsse die Kunst der Auslegung erlernt haben. Vgl. *Schreiner*, Laienbildung, S. 312.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

dem H. D. gerne wünschen, daß Er sein Doctor Paret ab, u. das Ihm schädliche D. wegthäte, damit Er fein klein vor seinen Augen, blind u. arm würde, bey denen kehret nur Jesus ein Es. 57. 15. Dann würde Er keinen Lästerer des H. Geistes u. seiner Lehre mehr abgeben, würde Er Christum u. seine Heiligen nicht mehr in der Wüsten u. Speisekammern, sondern in seinem Hertzen führen u. antreffen.[20]

Hier zeigt sich einmal mehr die pietistische Fundierung der Argumentation, die eine religiöse Separation verteidigen soll: Nicht auf die Äußerlichkeiten (*Speisekammern*) komme es an, vielmehr sei entscheidend, dass der Glaube vom Kopf in das *Herz* dringe.[21] Die Ablehnung des theologischen Doktortitels als Ausdruck jener verkopften *Weltweisheit* und sichtbares Zeichen der Selbsterhöhung und mangelnder Demut folgte dieser Linie und zielte darauf ab, die Stellung der gelehrten Theologen im Diskurs um die wahre Frömmigkeit zu schwächen. Der pietistische Gedanke, wonach zum Verständnis des göttlichen Wortes und zur Führung eines frommen Lebens keine umfängliche theologische Bildung als reine „Herzensbildung" nötig sei, ermutigte manche Laien zur Artikulation religiöser Ansprüche und wirkte bestärkend auf deren Selbstvertrauen.

III. Zum Verhältnis von Obrigkeit und „Übererfüller"

Diese lokalen Geschehnisse kann man jedoch nicht isoliert betrachten, sondern muss auch die religionspolitische ‚Großwetterlage' berücksichtigen. Zum einen bestanden zwischen den einzelnen Pietisten eines Landstrichs nicht selten persönliche Bekanntschaften oder zumindest briefliche Korrespondenz; in jedem Falle aber ein gewisses Zusammengehörigkeitsgefühl. Zum anderen war das pietistische Phänomen spätestens seit den Pietistischen Unruhen in Leipzig 1689/90 auch reichsweit längst ein Politikum geworden.[22] Nicht nur innerhalb der Universitäten und insbesondere der theologischen Fakultäten, sondern auch in den Obrigkeiten selbst war es zu Fraktionierungen für und wider der Frömmigkeitsbewegung gekommen. Mit Gründung der Friedrichs-Universität Halle 1694 und der Berufung der aus Leipzig vertriebenen pietistischen Theologen um August Herrmann Francke sollte sich auch akademisch ein Gegengewicht gegen die lutherisch-orthodoxen Bastionen Wittenberg und Leipzig etablieren. Zudem hatten es

20 Kopie eines Briefs des Strumpfstrickers Christian Friedrich Himmler an einen Pfarrer, Weißenbrunn 1709 (FBG Chart. A 299, Nr. 22, S. 169–211, hier S. 171 sowie S. 209 f.).

21 Nicht zuletzt deshalb spricht man beim theologischen Gebäude des Pietismus auch von „Pektoraltheologie" (nach lat. pectus: „Herz"), einer Theologie der Innerlichkeit und des frommen Herzens, die jener gegen die (unterstellte) lutherisch-orthodoxe „Kopftheologie" der Amtskirche setzte. Der Terminus selbst geht auf den evangelischen Theologen und Kirchenhistoriker August Neander (1789–1850) zurück.

22 Zu den Geschehnissen in Leipzig vgl. *Leube*, Geschichte; *Peters*, Unruhen; *Schuster*, Carpzov.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

an einer anderen Hochschule, nämlich an der Universität Gießen, nach 1689 pietistisch gesinnte Theologen geschafft, in einflussreiche Positionen zu kommen.[23] Obwohl für die fromme Erneuerungsbewegung eine einheitliche pietistische Theologie nicht vorlag, war die Frömmigkeitsbewegung eine theologische ‚Partei' geworden, wie die ältere, kirchenhistorisch dominierte Pietismusforschung konstatiert hat.[24]

Und damit nicht genug: Zudem hatten die sich aus dem pietistischen Milieu entwickelnden enthusiastischen Erscheinungen (Stichwort: „Begeisterte Mägde"[25]) sowie der inhärente Chiliasmus[26] und die damit verbundenen öffentlich ausgetragenen Streitigkeiten nicht nur die fehlende Einheit der lutherischen Theologie offenbart, sondern auch erste konsequente Abweichler, vollendete Separatisten hervorgebracht. Für den hier zu behandelnden Gegenstand wesentlicher als dieser Umstand ist der Fakt, dass sich der Pietismus schon vor dieser Zeit als religiöse Sozialbewegung etabliert hatte. Da sich pietistische Regungen nicht nur unter den Theologen an den Universitäten und in den Pfarrstellen, sondern auch in Teilen des Adels und der einfachen Bevölkerung zeigten, sahen sich die Obrigkeiten genötigt, mittels Edikten dagegen vorzugehen. Während man im Rahmen akademischer Verfahren und Stellenbesetzungen relativ leicht auf „Pietismus" erkennen und selbigen als abweichende Meinung oder gar Irrlehre kenntlich machen konnte, gestaltete sich der Zugriff auf das religiöse „Innenleben" der frommen Untertanen ungleich schwieriger. Kontroversen, die von den Theologen besonders um die Adiaphora, die sogenannten Mitteldinge, geführt wurden, traten in den Gemeinden zumeist in Form von Sittenkritik und ethischem Rigorismus auf. Dies stand aber gemeinhin nicht im Widerspruch zu den geltenden religiösen Ordnungen, sondern entsprach fast deckungsgleich den darin enthaltenen Anforderungen an die Bevölkerung: regelmäßiger Kirchgang, Sonntagsheiligung, religiöse Unterweisung von Familie und Gesinde sowie der Verzicht auf sogenannte *Excesse und Prünke*. „Das pietistisch fromme Leben kam der obrigkeitlich angestrebten Sozialregulierung entgegen und war mehr als nur eine ahistorische Askese."[27]

---

23 Vgl. dazu *Köhler*, Anfänge sowie *Mack*, Pietismus.

24 „Die Pietisten selbst bestritten freilich, daß es einen ‚Pietismus' gebe, aber der Außenstehende machte die Beobachtung, daß seine Freunde eng zusammenhielten und sich unterstützten, daß das Gefühl der Zusammengehörigkeit auch gegenüber den Gesinnungsgenossen an anderen Orten lebendig war, daß seine Anhänger eine außerordentliche Rührigkeit und Betriebsamkeit in der Verfolgung ihrer Zwecke entfalteten und einen starken Einfluß ausübten. Kurz, der Pietismus war eine ‚Partei', wenn er dies auch bestritt, und hatte schon um das Jahr 1691 dieses Entwicklungsstadium erreicht". (*Mirbt*, „Pietismus", S. 802).

25 Zu diesen Prophetinnen lohnt ein Blick in *Wustmann*, Mägde.

26 Vgl. dazu *Wallmann*, Pietismus sowie *Blaufuß*, Chiliasmus.

27 *Mori*, Begeisterung, S. 65.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Problematisch gestaltete sich das Ganze durch die Konsequenz der Pietisten, die versuchten, die obrigkeitlichen Ordnungen, die in der alltäglichen Praxis kaum befolgt wurden, rigoros zu verwirklichen. Damit traten jedoch die soziale Unverträglichkeit einer so umgesetzten christlichen Botschaft und ihre geringe Akzeptanz in der Bevölkerung offen zutage. Hier zeigte sich auch die Differenz zwischen den Ansprüchen der Kirche und des Staates; letzterer setzte seine wesentlich niedriger an. Im Konfliktfalle war der weltlichen Obrigkeit eher an Ruhe, Ordnung und Stabilität gelegen; sie verfiel nicht in den Ehrgeiz, die religiösen Vorschriften gegen allzu großen Widerstand breiter Bevölkerungsteile durchzusetzen und begnügte sich mit konformem Verhalten und durchschnittlicher Frömmigkeit. Diese Haltung mag einem, gemessen an den eigenen Ansprüchen des frühneuzeitlichen Staates, inkonsequent erscheinen, sie war jedoch pragmatisch und entsprach durchaus einer realistischen Einschätzung hinsichtlich der eigenen Möglichkeiten zur Lösung des Problems einer sittlichen Verwirklichung des Christentums: „Faktisch war in der Breite der Gesellschaft nur eine durchschnittliche Sittlichkeit und eine vielfach zur Routine degenerierende kirchliche Praxis erreichbar."[28]

Allzu eifrige Geistliche konnten so schnell zuerst das obrigkeitliche Wohlwollen und dann ihre Pfarrstelle verlieren, wenn im Rahmen der *guten Policey*[29] sittliche Besserung gegen die öffentliche Ordnung und den gemeindlichen Frieden aufgewogen wurde. Ein Beispiel unter vielen hierfür ist das Schicksal Justin Töllners, Pfarrer des unweit von Leipzig gelegenen Panitzsch, der nach jahrelangen Streitigkeiten insbesondere um das exzessive Pfingstbiertrinken schlussendlich seine Stellung verlor.[30] Dem obrigkeitlichen Bedürfnis nach Ruhe und Ordnung entsprach auch der Duktus der erlassenen Pietismusverbote: So beschränkte sich das sächsische Edikt wider den Pietismus von 1690 darauf, die Konventikel an der Universität zu verbieten und verdächtige Geistliche aus ihren Stellen zu entfernen. Dieser lediglich formalen Unterdrückung durch Bekämpfung der äußerlichen Formen entsprach auch das ausgesprochene Publikationsverbot, denn dieses galt sowohl für pietistische als auch anti-pietistische Schriften.[31] Gleichwohl hatten die Konsistorien und die Pfarrer vor Ort auf verdächtige Erscheinungen (sprich: allzu fromme und selbstbewusste Personen) zu achten,

---

28 *Brecht*, Spiritualismus, S. 371.

29 Für einen Überblick für die Thematik Policeyordnungen sei verwiesen auf *Iseli*, Policey.

30 Vgl. dazu *Bulisch*, Weggang.

31 Die sächsische Regierung verfolgte damit gegen den Widerstand der theologischen Fakultäten der Universitäten Leipzig und Wittenberg sowie des Dresdner Oberkonsistoriums eine Strategie des Totschweigens gegenüber der pietistischen Sache. Ziel war dabei sowohl die Wiederherstellung von Ruhe und Ordnung als auch die Vermeidung einer Rufschädigung der Vertreter von lutherischer Orthodoxie und Pietismus. Vgl. dazu *Leube*, Geschichte, S. 214 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

um eventuellen Abweichungen schon frühzeitig begegnen zu können. Dies führte zum Einen zu einer nicht unerheblichen Anzahl von ‚Fehlalarmen', deren Ursache zumeist im übertriebenen Eifer des geistlichen Personals begründet lag, z. T. aber auch durch die Denunziation durch Teile der Bevölkerung zustande kam, die damit missliebige Nachbarn anzugreifen suchten. So sah sich der fromme Hufschmied Tostlöwe auch durch einige Dorfbewohner verleumdet und zu Unrecht beim Pfarrer angeschwärzt: Während er und seine Gäste im Haus gebetet und gesungen hätten, seien die Nachbarn, als sie dieses vernommen, sogleich zum hiesigen Geistlichen gelaufen und hätten ihm dieses hinterbracht. Zudem beschuldigte er diese Leute, mittels Übertreibung der Tatsachen oder gar blanker Lüge den Pfarrer zum Vorgehen gegen ihn zwingen zu wollen.[32]

Andererseits hatte die Entscheidung für das Primat auf ein Vorgehen gegen die „religiösen Übererfüller" damit die Vorzeichen der Devianz umgekehrt. Als abweichendes Verhalten wurde nun die wortgetreue Erfüllung und Überbietung religiöser Normen bestimmt und geahndet. Dabei suchte man den Ausweg aus einem verhängnisvollen Dilemma: Ließ man die Frommen in ihrem Treiben gewähren, ging man das Risiko von Unruhe in den Gemeinden sowie einer Schwächung der Stellung der Pfarrer ein und sah sich von den Pietisten vielleicht bald selbst als unchristlich vorgeführt. Sanktionierte man dagegen die pietistischen Laien, konterkarierte man die eigenen Bestrebungen zur Implementierung christlicher Sittlichkeit und musste damit rechnen, dass die Mehrheitsbevölkerung mit Verweis auf die Abstrafung der Frommen jedweden Versuch der Besserung ablehnen würde. Der Ulmer Prediger David Allgöwer (1678–1737) fasste diese Gemengelage folgendermaßen zusammen:

> *Da der sichere, rohe Haufe, der den breiten Weg der Verdammnüß getrost wandelt, wahrgenommen hat, wie man sich den Leuten, die sich des äusserlichen Scheins eines gottseeligen Lebens befleißigen, mit Ernst wiedersetze, haben sie sich in ihrer Bosheit kräftig gestärkt und nicht nur die sogenannte Pietisterey, sondern* […] *die wahre Gottseligkeit,* […] *für verdächtig zu halten angefangen. Und so gehets noch bis auf diese Stunde, daß, wer sich eines vernünftigen Gottesdienstes befleißigt, wer sich des abscheulichen Fluchens und der Entheiligung des Sabbaths enthält, wer seinen Nächsten nicht lästert noch vervorteilet, wer nicht huret und die Ehe bricht, wer nicht schandbare Worte, die den Schriften nicht geziemen, im Munde führt, wer seine Kinder nicht aufwachsen läßt wie das dumme Vieh, sondern sie aufzieht in der Zucht und Vermahnung zum Herrn – Summa, wer sich nicht gleichstellt dieser Welt, sondern schafft mit Furcht und Zittern, daß er selig werde, daß er eingehe durch die enge Pforte und das Himmelreich zu sich reiße: der muß wider seinen Dank ein Pietiste heißen*

[32] *Weil aber meine Stube aufs freye Dorff gehet, und meine Nachbar oder wer füruber gangen, diese Leute hatten bey mir gesehen und hören lesen und singen, haben sie sichs nicht alleine eingebildet, sondern vielmehr unwarheit noch beygetragen, und solche den H. P*[farrer] *fürbracht, als ob itzo gewiß ein solches Conventiculum (davon man lange gemurmelt) bey mir gehalten hätten.* Christoph Tostlöwe an Caspar Sagittarius, Böhlitz am 31. 8. 1691 (FBG Chart. A 307, S. 117–130, hier S. 120).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

und wenn er auch himmelsweit von den Irrtumen der sektiererischen Pietisten entfernt wäre.[33]

Ganz ähnlich sahen es die sich nun zu Unrecht bedrängt wähnenden Pietisten, die sich alsbald von den Kanzeln als „Ketzer" und „Quacker" verunglimpft sahen. Diese scheinbare Parteinahme der Obrigkeit und des Ortspfarrers für die „Weltkinder" mussten sie geradezu als Verrat an den biblischen Geboten und den wahren Nachfolgern Christi empfinden und so trugen sie ihr Unverständnis darüber offen zur Schau. Der Schmied Tostlöwe ließ sich dementsprechend verlauten:

Denn so weit ist es numehro unter Uns gekommen dass jetzt die meisten Leuthe […] *zusehens und mercklich ärger werden, allermeist aber daher; die weil sie dafür halten: Singen, Bethen, lesen oder sonst fromm leben, dass wäre Pietistisch od. Quäckerisch etc. und wer das thut, den verlachen und verspotten sie sehen Ihn von der Seite an, und kugeln sich über Ihn, als einen Narren, welcher mit guten Wercken wolte seelig werden: Ja sie hüten sich mit allen Fleiß dafür, damit sie nicht auch wie wir als Käzer tratiret werden.* […] *Derowegen laßen sie sich keine Weltl. Freude noch Üppigkeit wehren als ob nicht dieses der rechte Weg zu Christo, oder die Kennzeichen des wahren Glaubens wären, und machen sich in geringsten kein Gewißen, über Fressen, Sauffen, Spielen, Lügen und Trügen etc.*[34]

Zudem hatte der Schatten des allgemeinen Verdachts die Nebenwirkung, dass die eigentlich approbierten Frömmigkeitspraktiken vielen Menschen als nicht mehr konform erschienen. Anders kann man die angefügten Erläuterungen zu den Pietismus-Edikten um 1700 nicht verstehen, in denen der Legalitätsgrad dieser Praktiken noch einmal herausgestellt wurde:[35] Mit dem Verbot des Pietismus wolle man keineswegs untersagen, *fromm, christlich und exemplarisch zu leben, gottselige Unterredungen mit ihren Nebenchristen gelegentlich zu pflegen, die Bibel und andere unverdächtige geistliche Bücher zu lesen, mit Kindern und Gesinde morgens und abends Betstunde zu halten.*[36] Dies blieb jedoch oft eine akademische Klarstellung;

---

33 *Allgöwer/Fricke*, Gnade, S. 43 f.

34 Christoph Tostlöwe an Gottfried Jacobi, Böhlitz im März 1695 (AFSt/H D 42, 144–182, hier 148 f.).

35 Nicht selten wurde die Obrigkeit wohl „von unten" zu einer Klarstellung in dieser Sache gedrängt, wie ein *Extract auß den von denen Ständen des Fürstenthums Altenburgk auf dem daselbst gehaltenen Landtage d. 2. Nov. 1691 übergebene HauptSchrifft* vermuten lässt: Darin ermutigte man die Obrigkeit einerseits zum unnachgiebigen Vorgehen gegen jene, *welche unberuffen u. gefährlicher Weise in die Häuser lauffen, darinnen lehren u. examiniren, dem Ministerio übel nachreden, von indifferenz der Religion undt mit Ausschließung der nöthigen Wissenschafft der Christl. Lehre u. fürhaltung des alleinseelig machenden Glaubens in Bezweifflung des Verdiensts Jesu Christi unsers Heylands* […] *so wohl auch denen welche Visiones undt sonderbahre Offenbahrungen rühmen*. Andererseits warnte man vor *unzeitigem Eyfer wider dergleichen Leute*, welche ihr frommes Werk verrichteten und dabei benannter Vergehen nicht überführt werden könnten. Die Obrigkeit solle d*as böse undt verdächtige abschaffen, das gute undt nützliche aber zur Besserung derer Mängel in Geist= undt weltlichen Ständen, die man nicht läugnen undt bloßer Dinge entschuldigen kan, erheben und fördern* (SHStA Dresden, Loc. 10329/8: Acta, den Pietismum und andere neue Religions Meynungen betref. Colligiret post annum 1691).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

in der Praxis konnte schon der Verdacht der intensiven Lektüre religiöser Literatur den Verdacht nähren, dass es sich beim Leser um einen Anhänger pietistischer Ideen handelte. Und was die erwähnten gelegentlichen gottseligen Unterredungen mit den Nebenchristen anging, oblag es der Interpretation des Einzelfalles, wann die Grenze zum Konventikel überschritten war. Ob dieser Umstände zeigten nur wenige Menschen wirklich Neigung, sich und ihre Familien derart zu exponieren. Der schon erwähnte Schöneberger Pfarrer Seidel musste resignierend zur Kenntnis nehmen, dass einige seiner Pfarrkinder eine Besserung ihres Lebenswandels mit dem Argument ablehnten *dieses sey eitel Heucheley und Pharisäische Gerechtigkeit* (Punkt 83) oder *Es sey Pietistisch* (Punkt 84). Und weiter: *Man wolle den Anfang nicht machen, sonst werde man geschimpft* (Punkt 89).[37]

IV. Selbststilisierung als Reaktion

Dieses Vorgehen der Obrigkeit konnte jedoch das eigentliche Ziel, nämlich eine Eindämmung der pietistischen Erscheinungen nicht erreichen; vielmehr wurde durch die Stigmatisierung der ‚Übererfüller' der Konflikt verschärft und einer Distanzierung oder Abspaltung selbiger Vorschub geleistet. Die „Anfechtungen" und „Verfolgungen" fügten sich in das biblische Weltbild der Pietisten, zumal nach deren Überzeugung die *besten Christen das schwerste Kreuz zu tragen* hätten.[38] Eine Sanktionierung durch die „verderbte Welt" hatte somit eher stabilisierende Wirkung auf die psychische Verfassung der pietistischen Laien, sahen sie dies doch als Bestätigung ihrer Nachfolge Christi, als Zeichen ihrer Rechtgläubigkeit. Wie in den vorigen Zitaten bereits angeklungen, identifizierten sie sich mit dem auserwählten Volk Gottes und lechzten förmlich nach dem „Adel der Verfolgung".[39] In diesem Sinne ist auch folgende Äußerung des Schmieds Tostlöwe zu verstehen:

> *Unterdeß aber ob wir wol die Schätze Egypti umb seinetwillen verlaßen und lieber erwehlet mit den Volck Gottes Ungemach zu leyden, türffen wir deswegen doch nicht verschmachten, sondern Er sätiget unß deßreichlich mit seinem Manna. Und damit wir es auch nicht übertrüßig werden, läßt Er es unß auf allerley Arth und weyse zurichten, bald süße bald sauer, wie es unß denn die Welt gerne also aufträget, welches*

---

36 Zit. nach der Erläuterung des Konsistoriums zur „Verordnung gegen den Pietismus" (1703) des Kurfürsten von Braunschweig-Lüneburg, abgedruckt bei *Greschat* (Hg.), Kirchen- und Theologiegeschichte, S. 78.

37 *Seidel*, Gemeindeaufbau, S. 13.

38 Diese prägnante Formulierung entstammt einer weitverbreiteten und vielgelesenen Erbauungsschrift, die in zahlreichen Auflagen erschien und bis ins 19. Jahrhundert nachgedruckt wurde. Dabei handelt es sich um *Praetorius*, Schatz=Kammer. Das entsprechende Zitat findet sich auf Seite 611 f.

39 Der Religionswissenschaftler Thomas Hase hat in seiner bislang unveröffentlichten Habilitationsschrift explizit auf diese „Nutzenproduktion" eines stabilisierenden Effekts von Anfechtung und Verfolgung auf die heterodoxen Milieus der christlichen Religionsgeschichte hingewiesen. Vgl. dazu *Hase*, Askese, v. a. S. 162–175.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

unß zwar Anfangs nicht wolte schmäcken: Itzo aber sind wir es gar gewohnet und Lüstern offt umb Christi willen allerley Spoth u. Hon zuertulden (…) *die wir wol wissen daß dieses eben das ware Branntzeichen seiner Kirche sey)* (…) *Daß wir auch mögen aushalten, so unß G. entwehnen, oder mit harter Speyse sätigen wolte, selbige auch nicht zuverachten, wie Er unß denn zuweilen schon etwas zu Kosten giebet, und solte es auch nebenst unsern zeitlichen Vermögen endlich Leib u. Leben gelten, ists doch alles nichts gegen den Herrlichen Erbe, welches uns vorbehalten wird im Himmel.*[40]

Über diese Selbststilisierung als wahre Nachfolger Jesu ließen sich die Auswirkungen der Sanktionen ertragen, und das Studium der Erbauungsliteratur tat ein Übriges zur Bestätigung, wenn nicht gar erst zur Erzeugung des Gefühls der Auserwähltheit. Angriffe und Verfolgungen der Pietisten und ihrer erkennbaren Anhänger bestanden dabei nicht nur in Hohn und Spott sowie der bewussten sozialen Meidung, sondern teilweise auch in Sachbeschädigungen und gar Tätlichkeiten. So wurden den pietismusaffinen Leipzigern wie dem Astronomen Gottfried Kirch (1639–1710) des Nächtens die Fensterscheiben eingeworfen.[41] Und wieder andere Fromme sahen sich gar körperlichen Attacken ausgesetzt, da sich manch ein Nebenchrist, befördert durch die Stigmatisierung und Diffamierung der Frommen als „Sekte" und „Ketzer", dazu berufen sah, dieses ketzerische Übel im wahrsten Sinne des Wortes zu „zerschlagen". Die Verfolgten entzogen sich schrittweise dieser feindlichen Umwelt und sammelten sich in ihren Konventikeln, wo sie Erbauungsbücher lasen und besprachen und geistliche Lieder sangen. Damit verstärkte sich die pietistische Auffassung, wonach der einzelne Fromme Teil einer geographisch wie sozial entgrenzten Gemeinschaft wahrer Christen angehörte.[42] Über gegenseitige Besuche, ein ausgedehntes, leistungsfähiges Korrespondenznetz und geübte christliche Solidarität wurde diese virtuelle, „vorgestellte Gemeinschaft" fassbar und half den bedrängten Pietisten, die eigene Lage zu deuten, zu erfassen und soweit möglich zu ertragen.[43]

Bei all diesen Beschwernissen war die Schwelle hin zur vollständigen Separation keine Unüberwindbare mehr. Um den Nachstellungen der Welt zu entgehen, stellte die Meidung einen logischen Schritt dar. Man kann sogar sagen, dass die dem pietistischen Selbstbild innewohnende Logik fortwährender Steigerung der Heiligung des Lebens und der „Adel der Verfolgung" einen solchen Schritt geradezu erzwangen. Diese Abkehr von der ‚Welt' zog nämlich noch einmal verschärfte Sanktionsmöglichkeiten seitens der Obrig-

40 Tostlöwe an Francke, S. 196.

41 Gottfried Kirch an Gottlieb Kirch, Leipzig den 24. 8. 1691, abgedruckt in *Herbst* (Hg.), Korrespondenz, S. 102.

42 „Christen, die sich nach Erbauungsbüchern richteten, wurden Glieder einer überregionalen Gemeinde, deren einzelne Teile sich nicht kannten und die doch hofften, alle am jüngsten Tag das ewige Leben zu erlangen". (*Lehmann*, Absolutismus, S. 122).

43 Vgl. dazu *Eißner*, Pietismus.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

keiten nach sich. Nun war die seitens der Pietisten geäußerte Bereitschaft zur Verlassung Hab und Guts sowie die Darbietung von Leib und Leben um Gottes Willen keine theoretische Angelegenheit mehr. Im Gegensatz zur ‚frommen Devianz' durch ‚religiöse Übererfüllung' sahen die geltenden Ordnungen für den Fall der Absonderung von der kirchlichen Gemeinschaft klare Verfahren und harte Strafen vor. Wenn auch in der Praxis nicht immer vollzogen, drohte religiösen Separatisten und Sakramentsverweigerern neben Geld- und Leibstrafen schlimmstenfalls die ewige Landesverweisung unter Zurücklassung allen Besitzes.[44] Dieses alles auf sich zu nehmen, konnte den Einzelnen den unbestreitbaren Beweis des wahren Glaubens und in den Augen der ‚Brüder im Geiste' noch weit mehr Prestige verschaffen. Die Sittlichkeit der Welt konnte immer nur eine durchschnittliche sein, pietistischen Ansprüchen würde sie nie genügen können. Folglich ließ sich die nötige Spannung zur Umwelt über ständige Steigerung der eigenen Heiligung aufrechterhalten, wobei allerdings die sündigen und unbußfertigen Mitmenschen mehr als hinderlich waren, ja sogar das eigene Seelenheil in Gefahr bringen konnten. Der Selbstausschluss aus dieser ‚unwürdigen' Gemeinschaft erschien somit als Ausweg aus der Gefahr, sich durch Umgang mit Sündern zu kontaminieren und letztlich mit jenen statt ins Paradies in die Hölle zu fahren. Der Preis für den individuellen religiösen Fortschritt war dann jedoch der Ausstieg aus dem kirchlichen System (und damit auch aus der frühneuzeitlichen Gesellschaft) und die anschließende Inkaufnahme vielfältiger Erschwernisse.

V. Fazit

Der pietistische Laie als religiöser Übererfüller war zweifelsohne keine sehr verbreitete Erscheinung. Die Erklärung hierfür liegt einmal in den hohen Ansprüchen hinsichtlich religiöser Praxis und rigider Lebensführung, denen nicht viele Menschen entsprechen konnten oder wollten. Zudem war das Verhältnis zwischen Aufwand und Ertrag nicht besonders verlockend; denn dem Erwerb von Ansehen durch die Gleichgesinnten stand eine gewisse soziale Vereinzelung, ja sogar Verfolgung durch die „verderbte Welt" gegenüber. Und schließlich sorgte die dem Pietismus inhärente Steigerungs- und Überbietungslogik schnell dafür, dass in den Augen der Obrigkeit aus dem frommen Übererfüller durch Separation ein religiöser ‚Minderleister' wurde. ‚Fromme Devianz' dieser Art muss somit als eine Zwischenstation zwischen Gewohnheitschristentum und Separation angesehen werden.

---

44 Zur Praxis der Landesverweisung in der Frühen Neuzeit vgl. *Schnabel-Schüle*, Strafe sowie *Schwerhoff*, Vertreibung.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Unedierte Quellen

Allgöwer, David/*Fricke*, Johann: Die durch Gottes Gnade wieder=erlangte Herstellung deß Kirchen=Friedens/ In etlichen Land=Gemeinden Ulmischen Gebietes […], Ulm 1713.

Christoph Tostlöwe an August Hermann Francke in Erfurt, Böhlitz den 28. 5. 1691 (Francke-Nachlaß, Stab/F 21, 1/3: 1, Mikrofilm Nr. 15, S. 195–196).

Christoph Tostlöwe an Caspar Sagittarius, Böhlitz am 31. 8. 1691 (FBG Chart. A 307, S. 117–130).

Christoph Tostlöwe an Gottfried Jacobi, Böhlitz im März 1695 (Franckesche Stiftungen zu Halle, D 42, S. 144–182).

Johann Michael Lange an Johann Peter Rößler, Altdorf den 7. 3. 1709 (FBG Chart. A 299, Nr. 21, 145–167).

Kopie eines Briefs des Strumpfstrickers Christian Friedrich Himmler an einen Pfarrer, Weißenbrunn 1709 (FBG Chart. A 299, Nr. 22, S. 169–211).

Praetorius, Stephan: Geistliche Schatz=Kammer der Gläubigen […], hrsg. v. Statius, Martin, Lüneburg 1636.

Sächsisches Hauptstaatsarchiv (SHStA) Dresden, Loc. 10329/8: Acta, den Pietismum und andere neue Religions Meynungen betref. Colligiret post annum 1691.

Seidel, Christoph Matthäus: Theologia pastoralis practica Oder: Sammlung Nutzbarer Anweisungen zur gesegneten Führung Des Evangelischen Lehr=Amts/ Aus gedruckten Büchern sowol als schriftlichen Urkunden und mündlichen Unterredungen vieler Gottesgelehrten mitgetheilet von Einigen Dienern des Evangelii, Bd. 3, hrsg. v. J. A. Steinmetz. Das XVIII. Stück Magdeburg und Leipzig 1740.

Edierte Quellen

Breymayer, Reinhard (Hrsg.): Luctuosa desideria, Tübingen 2008.

Herbst, Klaus-Dieter (Hrsg.): Die Korrespondenz des Astronomen und Kalendermachers Gottfried Kirch (1639–1710), Bd. 2: Briefe 1689–1709, Jena 2006.

Seidel, Christoph Matthäus: Pietistischer Gemeindeaufbau in Schönberg/Altmark 1700–1708, hrsg. v. Peter Schicketanz, Leipzig 2005.

Literatur

Beyer, Jürgen: Lutherische Propheten in Deutschland und Skandinavien im 16. und 17. Jahrhundert. Entstehung und Ausbreitung eines Kulturmusters zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit, in: Europa in Skandinavia. Kulturelle und soziale Dialoge in der Frühen Neuzeit, hrsg. v. Robert Bohn, Frankfurt a. M., S. 35–55.

Blaufuß, Dietrich: Zu Ph. J. Speners Chiliasmus und seinen Kritikern, in: Pietismus und Neuzeit 14 (1988), S. 85–108.

Brecht, Martin: Der Beitrag des Spiritualismus der Reformationszeit zur Erneuerung der lutherischen Kirche im 17. Jahrhundert, in: Wegscheiden der Reformation: Alternatives Denken vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, hrsg. v. Günter Vogler, Weimar 1994, S. 369–380.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Bulisch, Jens: Justinus Töllners Weggang aus Panitzsch. Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Pietismus in Sachsen, in: Herbergen der Christenheit 21/22 (1997/1998), S. 69–86.

Deppermann, Andreas: Spener, Johann Jakob Schütz und die Anfänge des Pietismus in Frankfurt am Main, in: Philipp Jakob Spener – Leben, Werk, Bedeutung. Bilanz der Forschung nach 300 Jahren, hrsg. v. Dorothea Wendebourg, Tübingen 2007, S. 35–52.

Dülmen, Richard van: Historische Anthropologie: Entwicklung, Probleme, Aufgaben, Köln u. a. 2000.

Eißner, Daniel: Der Pietismus – eine imagined community im Untergrund?, in: Kriminelle – Freidenker – Alchemisten. Räume des Untergrunds in der Frühen Neuzeit, hrsg. v. Martin Mulsow, Köln u. a., 2014, S. 81–97.

Endriß, Julian: Die Ulmer Kirchenvisitationen des 17. und 18. Jahrhunderts, Ulm 1938.

Hase, Thomas: Askese und Protest. Formen religiöser Weltablehnung in den gegenkulturellen Milieus des protestantischen Nonkonformismus, Habil. Leipzig 2006.

Iseli, Andrea: Gute Policey. Öffentliche Ordnung in der Frühen Neuzeit, Stuttgart 2009.

Köhler, Walther: Die Anfänge des Pietismus in Gießen 1689–1695, Giessen 1907.

Lang, Peter Thaddäus: Visitationsprotokolle und andere Quellen zur Frömmigkeitsgeschichte, in: Aufriß der Historischen Wissenschaften, hrsg. v. Michael Maurer, Bd. 4: Quellen, Stuttgart 2002, S. 302–324.

– „Ein grobes, unbändiges Volk." Visitationsberichte und Volksfrömmigkeit, in: Molitor/Smolinsky (Hrsg.): Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit, S. 49–64.

Lehmann, Hartmut: Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot, Stuttgart 1980.

Leube, Hans: Die Geschichte der pietistischen Bewegung in Leipzig. Ein Beitrag zur Geschichte und Charakteristik des deutschen Pietismus, Diss. Phil, Leipzig 1920, in: ders.: Orthodoxie und Pietismus. Gesammelte Studien, hrsg. v. Dietrich Blaufuß, Bielefeld 1975, S. 153–267.

Mack, Rüdiger: Pietismus und Frühaufklärung an der Universität Gießen und in Hessen-Darmstadt, Gießen 1984.

Mirbt, Carl: „Pietismus", in: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche Bd. 15 (1904), S. 774–815.

Molitor, Hansgeorg/*Smolinsky*, Heribert (Hrsg.): Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit, Münster 1994.

Mori, Ryoko: Begeisterung und Ernüchterung in christlicher Vollkommenheit. Pietistische Selbst- und Weltwahrnehmungen im ausgehenden 17. Jahrhundert, Tübingen 2005.

Peters, Christian: „Daraus der Lärm des Pietismi entstanden". Die Leipziger Unruhen von 1689/90 und ihre Deutung durch Spener und die hallischen Pietisten, in: Pietismus und Neuzeit 23 (1997), S. 103–130.

Rippmann, L.: Kirchenvisitationen im Ulmer Land von 1557, 1699 und 1722, in: Württembergische Vierteljahreshefte zur Landesgeschichte N. F. 23 (1914), S. 120–154.

Rublack, Hans-Christoph: Der wohlgeplagte Priester. Vom Selbstverständnis lutherischer Geistlichkeit im Zeitalter der Orthodoxie, in: ZHF 16 (1989), S. 1–30.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Schnabel-Schüle, Helga: Die Strafe des Landesverweises in der Frühen Neuzeit, in: Ausweisung und Deportation. Formen der Zwangsemigration in der Geschichte, hrsg. v. Andreas Gestrich, Stuttgart 1995, S. 73–82.

Schreiner, Klaus: Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft. Religiöse Vorbehalte und soziale Widerstände gegen die Verbreitung von Wissen im späten Mittelalter und in der Reformation, in: ZHF 11 (1984), S. 257–354.

Schuster, Susanne: Johann Benedikt Carpzov und August Hermann Francke. ‚Orthodoxe' und ‚pietistische' Grenzziehungen im Zusammenhang der ‚Leipziger Unruhen', in: Eruditio – Confessio – Pietas. Kontinuität und Wandel in der lutherischen Konfessionskultur am Ende des 17. Jahrhunderts. Das Beispiel Johann Benedikt Carpzovs (1639–1699), hrsg. v. Stefan Michel/Andreß Straßberger, Leipzig 2009, S. 183–202.

Schwerhoff, Gerd: Vertreibung als Strafe. Der Stadt- und Landesverweis im Ancien Regime, in: Ausweisung – Abschiebung – Vertreibung in Europa. 16.–20. Jahrhundert, hrsg. v. Sylvia Hahn, Innsbruck u. a. 2006, S. 48–72.

Veit, Patrice: Private Frömmigkeit, Lektüre und Gesang im protestantischen Deutschland der frühen Neuzeit: Das Modell der Leichenpredigten, in: Frühe Neuzeit – Frühe Moderne? Forschungen zur Vielschichtigkeit von Übergangsprozessen, hrsg. v. Rudolf Vierhaus, Göttingen 1992, S. 271–295.

Vogler, Bernhard: Volksfrömmigkeit im Luthertum deutschsprachiger Länder, in: Molitor/Smolinsky (Hrsg):Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit, S. 37–48.

Wallmann, Johannes: Orthodoxie und Pietismus. Überlegungen und Fragen zur Pietismusforschung, in: ders. (Hrsg.): Gesammelte Aufsätze, Bd. 3: Pietismus und Orthodoxie, Tübingen 2010, S. 1–21.

– Pietismus und Chiliasmus. Zur Kontroverse um Philipp Jakob Speners „Hoffnung besserer Zeiten", in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 78 (1981), S. 235–266.

– Spener als Seelsorger, Zum Neueinsatz pietistischer Seelsorgepraxis, in: ders.: Gesammelte Aufsätze II: Pietismus-Studien, Tübingen 2008, S. 308–322.

Wulfleff, Patrick: Die Freiheit der Gläubigen. Umstrittene Tendenzen der Frömmigkeit in den Anfängen von Chassidismus und Pietismus, Göttingen 2012.

Wustmann, Claudia: Die „begeisterten Mägde". Mitteldeutsche Prophetinnen im Radikalpietismus am Ende des 17. Jahrhunderts, Leipzig/Berlin 2008.

Zeller, Winfried (Hrsg.): Der Protestantismus des 17. Jahrhunderts, Bremen 1962.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Reden oder Schweigen über religiöse Differenz? Kommunikationsfelder eines städtischen Gemeinwesens im frühneuzeitlichen Polen[1]

Von *Yvonne Kleinmann*

Gegenstand der lokalgeschichtlichen Untersuchung ist das rotreußische Rzeszów, eine Stadt im Süden der Krone Polen, die wie viele Städte der Region seit dem späten 16. Jahrhundert vor allem durch die Anwerbung jüdischer Kolonisten ökonomisch überlebte und sich in der Folgezeit zu einem Gemeinwesen entwickelte, das zu fast gleichen Teilen aus Katholiken und Juden bestand. Protestantische Strömungen machten sich in Rzeszów kaum bemerkbar, doch waren die alteingesessenen Katholiken infolge der sächsisch-polnischen Union seit dem späten 17. Jahrhundert vor allem auf der Ebene der städtischen Elite mit protestantischen Neusiedlern konfrontiert.

Ausgehend von der Frage, wie die städtischen Autoritäten religiöse Heterogenität in ihre politische und ökonomische Verfassung integrierten oder aber Anpassungsdruck ausübten, untersuche ich, in welchen Zusammenhängen religiöse Differenz thematisiert, in welchen sie ausgeblendet und in welchen sie als ‚deviant' problematisiert wurde. Der Analyse zugrunde liegt die Beobachtung, dass sich die Interaktion von Katholiken und Juden sowie Katholiken und Protestanten in Rzeszów in mehrere Kommunikationsfelder untergliederte, in denen religiöse Differenz unterschiedlich stark zum Tragen kam. Unter ‚Kommunikationsfeldern' verstehe ich Teilbereiche städtischer Interaktion, in denen jeweils bestimmte Aspekte der Kohabitation der verschiedenen Religions- bzw. Konfessionsgemeinschaften ausgehandelt wurden. Im Folgenden differenziere ich zwischen Siedlungspolitik, Zunftleben, Alltagsbeziehungen vor Gericht und Mission.

Um die spezifische Rzeszower Entwicklung makrohistorisch einordnen zu können, sei vorab ein Einblick in die religiösen und politischen Verhältnisse des frühneuzeitlichen Polen-Litauen gegeben.

---

[1] Der Titel des Aufsatzes bezieht sich auf ein Buch, das ich gemeinsam mit Dietlind Hüchtker und Martina Thomsen herausgegeben habe. Die dort aufgestellte These, dass Gemeinwohl und *concivilitas* gerade durch das Schweigen über religiöse Differenz gesichert werden können, konkretisiere ich im Folgenden am frühneuzeitlichen polnischen Beispiel. Siehe *Hüchtker / Kleinmann / Thomsen*, Reden und Schweigen.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Der staatliche Rahmen: Religionspolitik in der longue durée

Religiöse Pluralisierung war eine Begleiterscheinung der Expansion und Siedlungsgeschichte des polnischen Staatswesens. Schon das spätmittelalterliche Königreich Polen eroberte im Südosten ruthenische Territorien, die der Halyčer Rus' angehört hatten, und damit eine zahlreiche griechisch-orthodoxe Bevölkerung. Infolge der Personalunion mit dem Großfürstentum Litauen im späten 14. Jahrhundert gelangten weitere von Orthodoxen besiedelte Gebiete in den gemeinsamen Staatsverband.[2] Die Stabilität der politischen Union beruhte unter anderem darauf, dass die orthodoxen Bojaren in Litauen und Rotreußen in Folge politischer Verhandlungen zwischen Krone und Großfürstentum dieselben Standesprivilegien wie Angehörige des katholischen polnischen und litauischen Adels erhielten.[3] Damit wurde ihre Zugehörigkeit zur regionalen Elite anerkannt und ihr fremdes religiöses Bekenntnis hingenommen. Erst längerfristig setzte im Adel ein Prozess der Katholisierung ein. Nach demselben Muster erhielten einige orthodoxe Bischöfe gleich ihren katholischen Kollegen Sitz im polnischen Senat. Mit der polnisch-litauischen Realunion von Lublin 1569 wuchs die Präsenz des orthodoxen Adels im Reichstag (*Sejm*) weiter, da die Woiwodschaften Podlachien, Wolhynien und Kiew der Krone Polen eingegliedert wurden.[4]

Zur spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Siedlungsgeschichte gehört auch die Niederlassung von Nichtchristen, insbesondere Juden, die in der Kolonisationspolitik der polnischen Fürsten, später der Könige und Adligen eine wichtige Rolle spielten.[5] Schon 1264 formulierte Bolesław der Fromme mit dem Privileg von Kalisz für die Juden von Großpolen das erste Generalprivileg eines polnischen Fürsten.[6] Es stellte die jüdische Bevölkerung kollektiv unter den Schutz des Landesherrn, bestimmte die Modalitäten ihrer Niederlassung sowie den Radius ihrer wirtschaftlichen Aktivitäten, gewährte freie Religionsausübung sowie den Aufbau von Gemeinden, legte Steuer- und Dienstpflichten fest, und etablierte Grundregeln für die Beziehungen zwischen Juden und Christen. Entsprechende Privilegien ergingen in leicht modifizierter Form im 14. Jahrhundert für die Juden des Königreichs Polen und des Großfürstentums Litauen. Neben den Generalprivilegien vergaben König und Großfürst im Interesse einer genaueren geographischen Differenzierung seit dem 14. Jahrhundert auch Regional- und

2 *Ćwikła*, Polityka władz państwowych, S. 25–34; *Strzelczyk*, Auf dem Wege zur Republik.

3 *Janeczek*, Ethnicity, S. 33–36.

4 *Lichy*, Vom dynastischen Unionsreich zur parlamentarischen Union, S. 181, 184.

5 Ausführlich hierzu siehe *Heyde*, Die jüdischen Wirtschaftseliten.

6 Kodeks Dyplomatyczny, Bd. 1, Poznań 1877, S. 563–566 (Nr. 605).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Gemeindeprivilegien.[7] Infolge dieser rechtlichen Regelungen wurden Polen und Litauen zu einem attraktiven Ziel für jene Juden, die seit 1348 aus zahlreichen mitteleuropäischen Städten vor Pogromen flohen, aber auch für solche, die in anderen Staaten unter schlechteren rechtlichen und wirtschaftlichen Bedingungen lebten.

Mit der Aufnahme des orthodoxen Adels in die politische Elite ebenso wie mit der Anwerbung jüdischer Siedler zum Landesausbau gaben die Herrschenden die religiöse Einheit zugunsten politischer Integration und wirtschaftlicher Entwicklung auf. Im Hinblick auf die politische Rhetorik ist festzuhalten, dass sich die weltlichen Entscheidungsträger hüteten, religiöse Differenz als religiöse Devianz zu stigmatisieren.

Vor dem Hintergrund dieser Praxis, die als politische Erfahrung im Umgang mit religiöser Heterogenität zu begreifen ist,[8] traf die religiöse Spaltung im Zuge der Reformation Polen-Litauen weniger unvorbereitet als andere europäische Gemeinwesen und eskalierte nicht im Religionskrieg.[9] Neben dem Faktor Erfahrung wirkte die spezifische politische Verfassung Polen-Litauens, insbesondere seine starke ständische Tradition, auf die weitere Entwicklung ein.[10] Seit dem 15. Jahrhundert hatte sich der zahlreiche Adel, die *szlachta*, auf Kosten des Monarchen immer mehr politische Rechte gesichert – sei es in der Legislative, in der Steuererhebung oder schließlich in der Etablierung der Königswahl. Da die Reformation in Polen-Litauen, die in den 1550er bis 1570er Jahren ihre Hochphase durchlief, vor allem im Adel Fuß fasste,[11] strebte dieser danach, auch die freie Wahl der Konfession als Bestandteil der adligen Freiheiten zu etablieren, um so den ständischen Zusammenhalt zu sichern. Dieses Konzept individueller Religionsfreiheit unterschied sich grundlegend von den Privilegien für die jüdische Bevölkerung, die sich auf das Kollektiv der jüdischen Gemeinde bezogen.[12]

In einem ersten Schritt versammelten sich 1570 auf der Synode von Sandomierz protestantische Theologen und weltliche Kirchenpatrone, um in Glaubensfragen eine minimale Einigung zwischen den verschiedenen protestantischen Strömungen in Polen-Litauen zu erreichen. Dies gelang den Reformierten, Lutheranern und Böhmischen Brüdern, jedoch unter Ausschluss der Antitrinita-

---

7 *Goldberg*, Jewish Privileges, S. 2–6; *Teller*, Der Blick nach Osten, S. 400–401.

8 Siehe u. a. *Tazbir*, A State without Stakes, S. 35; *Müller*, Toleranz vor der Toleranz, S. 61 und 63.

9 Dies bemerkten schon aufmerksame Zeitgenossen, z. B. der Historiker und Sejmabgeordnete Świętosław Orzelski im Jahr 1592 auf dem Höhepunkt der polnischen Reformation. Siehe *Orzelski*, Bezkrólewia ksiąg ośmioro, S. 339.

10 *Friedrich*, Die Reformation in Polen-Litauen , S. 123–124.

11 Nur in den Städten des Königlichen Preußen sowie vorübergehend in Krakau und Lemberg waren protestantische Strömungen erfolgreich.

12 Eine Ausnahme bildeten die Privilegien für die exponierten jüdischen Großpächter königlicher und adliger Monopole. Siehe *Goldberg*, Jewish Privileges, S. 8–9, 11.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

rier (Arianer), der radikalsten protestantischen Gruppierung.[13] Letztere waren somit die einzigen, die innerhalb der heterogenen polnischen Reformation als deviant betrachtet wurden. Auf dieser Grundlage beschränkte die Krone im Bündnis mit dem katholischem Klerus seit dem zweiten Viertel des 17. Jahrhunderts ihre religiösen Rechte, und ein Sejmbeschluss stellte sie schließlich 1658 vor die Wahl, das Land zu verlassen oder zum Katholizismus überzutreten.[14] Indessen vermochte sich 1573 auf dem Warschauer Konföderationsreichstag zunächst der gesamte protestantische Adel die Anerkennung seiner katholischen Standesgenossen zu verschaffen. Die dort versammelten Abgeordneten schworen einander unter dem Eindruck der Pariser Bartholomäusnacht, *das*[s] *Wir Uns obschon ungleich in Geistlichen gewissenssachen gesint des lieben friedens untereinander befleissen und wegen ubung dieser oder jener Religion oder enderung des Gottesdienstes kein Menschen Blutt zu irgend einer zeit vergissen wollen.*[15]

Damit wurde politische Kooperation innerhalb des Adels – wenn auch gegen den Protest der katholischen Bischöfe[16] – unabhängig von den religiösen Überzeugungen des einzelnen Adligen konzipiert. Die Notwendigkeit, die religiös heterogene politische Elite in den dynastischen Staat zu integrieren, erhöhte die Bereitschaft, theologische Auseinandersetzungen aus der politischen Sphäre auszublenden.[17]

In vergleichender Perspektive ist festzuhalten, dass in Polen-Litauen keine territoriale Regelung konfessioneller Zugehörigkeit nach Art des Augsburger Religionsfriedens angestrebt wurde. Zum einen war das Spektrum der Konfessionen und Religionen historisch wesentlich größer als im Alten Reich, zum anderen unterschieden sich die in ihrem Bestand stetigem Wandel unterworfenen adligen Grundherrschaften fundamental von den deutschen Territorialfürstentümern,[18] so dass eine religiöse Homogenisierung bzw. Konfessionalisierung nicht in Betracht kam. Folglich war auch das Interesse, Andersgläubige als deviant zu brandmarken, auf der politischen Ebene gering ausgeprägt. Der Adel selbst strebte auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzung zwischen Protestanten und Katholiken danach, sich in Glaubensfragen der kirchlichen Rechtsprechung zu entziehen. Dies war zum einen im Sinne der immer zahlreicheren protestantischen Adligen,[19] zum an-

13 *Müller*, Der Consensus Sendomirensis, S. 399–401.

14 *Kolarzowski*, Idea praw jednostki w pismach Braci Polskich, S. 69–74.

15 Confoederations Articul der Gesambten Polnischen Reichs-Stände, Artikel V.

16 Die katholischen Bischöfe Polen-Litauens hatten *ex officio* einen Sitz im Senat inne, jedoch tagte der Warschauer Reichstag 1573 als allgemeine Adelskonföderation, die der Zustimmung des Senats zu ihren Beschlüssen nicht bedurfte. Auf dieser Grundlage wurde der Protest der Bischöfe ignoriert. Siehe *Schramm*, Der polnische Adel und die Reformation, S. 261–262.

17 *Müller*, Toleranz vor der Toleranz, S. 67–71; *Tazbir*, Geschichte der polnischen Toleranz, S. 53–54; *Friedrich*, Die Reformation in Polen-Litauen, S. 125.

18 *Eberhard*, Toleranz und Religionsfreiheit, S. 65–71.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

deren im Interesse des gesamten Adels, der seine Freiheiten im Laufe des 16. Jahrhunderts auch auf Kosten der Kirche ausdehnte und vollständige Gerichtshoheit auf seinen Gütern beanspruchte.[20]

Infolgedessen gingen im Laufe der 1550er Jahre Gerichtsprozesse, die Verstöße gegen katholische Dogmen – etwa Häresie, Apostasie, Blasphemie und Sakrileg – verhandelten, von kirchlichen an weltliche Gerichte über.[21] Schon 1539 hatte die Krone auf den umfangreichen Gütern des Adels die Gerichtsbarkeit über die jüdische Bevölkerung an die adligen Grundherren abgegeben,[22] so dass sich die Kohabitation unterschiedlicher Religions- und Konfessionsgemeinschaften auf Adelsland künftig weitgehend der königlichen und kirchlichen Intervention entzog. Damit richtet sich der Blick auf die regionale und lokale Ebene als die eigentliche Arena der Auseinandersetzung um religiöse Norm und Devianz. In den weißrussischen und ukrainischen Landesteilen stand seit der Brester Kirchenunion 1596 die Konfrontation zwischen Griechisch-Katholischen (Unierten) und Griechisch-Orthodoxen im Vordergrund.[23] In den für Polen-Litauen typischen mittleren und kleinen Städten wiederum, die mehrheitlich im Besitz adliger Grundherren waren, stellten Juden oft ein bis zwei Drittel der Einwohnerschaft und konkurrierten in ökonomischer wie religiöser Hinsicht mit den überwiegend römisch-katholischen Bürgern.[24]

Ungeachtet der Beschlüsse der Warschauer Konföderation schwand die Bedeutung des Protestantismus in Polen-Litauen bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts zusehends. Dies wird in der Forschung auf verschiedene Gründe zurückgeführt: auf mangelnde Unterstützung durch die Landesherren, die Zersplitterung der Reformation in verschiedene Strömungen, ihre schwache institutionelle Verankerung, die geringe Verwurzelung unter Städtern und Bauern und schließlich auf das gegenreformatorische Bündnis zwischen Krone und katholischem Klerus bzw. eine katholische Konfessionalisierung.[25] Infolgedessen gelang es den Gegnern der Reformation sukzessive, Protestanten von politischen Ämtern auszuschließen und protestantische Riten aus der

19 Im Jahr 1569 gehörten 52 % der weltlichen Senatoren im Reichstags protestantischen Bekenntnissen an; in der zweiten Kammer des Reichstags (Landbotenstube) unter den Abgeordneten der Krone Polen sogar 66 %. Siehe *Kriegseisen*, Stosunki wyznaniowe, S. 534.

20 *Tazbir*, Rzeczpospolita wielu narodów, S. 174–176.

21 *Rymarz*, Kompetencja sądów kościelnych, S. 278–291.

22 *Kaźmierczyk*, Żydzi w dobrach prywatnych, S. 22–27.

23 *Skinner*, The Western Front of the Eastern Church; *Tatarenko*, Pluriconfessionalité et politique de tolérance, S. 249–256.

24 Siehe die Fallstudie von *Rosman*, The Lords' Jews, S. 39–43; S. XI–XII, 1–8.

25 *Schramm*, Der polnische Adel und die Reformation, S. 1–2, 11, 20, 317–318 (mangelnde Unterstützung durch den Landesherrn); *Müller*, Protestant Confessionalisation (institutionelle Schwäche der polnischen Reformation); *Bogucka/Samsonowicz*, Dzieje miast i mieszczaństwa, S. 536–546 (geringe Verwurzelung im Stadtbürgertum); *Kriegseisen*, Stosunki wyznaniowe, S. 672–674 (katholische Konfessionalisierung).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Öffentlichkeit zu verbannen. Angesichts dieser prekären Lage entschied sich die Mehrheit der polnischen Protestanten, insbesondere der Adel, für die Rekonversion zum Katholizismus – ein Prozess, der sich auf unspektakuläre Weise vollzog und kaum dokumentiert ist.[26] Diese Verdrängung des Protestantismus aus dem öffentlichen Leben ist jedoch nicht mit dem gänzlichen Verschwinden von Protestanten in Polen gleichzusetzen.[27]

Rzeszów – Ort der Handlung

Die Stadt Rzeszów, gelegen an der alten Handelsstraße zwischen Krakau und Lemberg, war Teil der Übergangsregion von römischer zu byzantinischer Kirche im östlichen Kleinpolen und westlichen Ruthenien. Im Spektrum frühneuzeitlicher polnischer Städte zählte sie zum Typus der adligen Privatstadt.[28] Durch die Eroberung des Fürstentums Halič-Wolhynien war das mittelalterliche Rzeszów 1344 an Polen gefallen und von Kasimir III. wenig später durch ein Schenkungsprivileg in die Herrschaft eines verdienstvollen Adligen überführt worden.[29] Wie einige Städte der Region wurde Rzeszów und sein Umland mit Magdeburger Recht bzw. Deutschem Recht[30] bewidmet, um den Landesausbau voranzutreiben und die gefährdete Grenze zu sichern. Auf dieser Grundlage wurden die Einwohner der Gerichtsbarkeit der königlichen Woiwoden und Kastellane entzogen, an deren Stelle der Vogt, später der Magistrat und das Schöffengericht traten. Gleichzeitig erlosch offiziell die Wirksamkeit des altpolnischen und des ruthenischen Rechts. Die neuen Institutionen der Bürger standen vor allem im Spannungsverhältnis zu den Interessen der wechselnden adligen Stadtherren,[31] die Rzeszów zum administrativen, ökonomischen und religiösen Zentrum ihrer Besitzungen ausbauten.[32]

---

26 *Schramm*, Der polnische Adel und die Reformation, S. 59; *ders.*, Lemberg und die Reformation.

27 Ausführlich zu den Gemeinden, Versammlungsorten und Organisationsformen der Protestanten in Polen-Litauen nach dem politischen Niedergang der Reformation im frühen 17. Jahrhundert siehe *Kriegseisen*, Ewancelicy polscy i litewscy, S. 50–121.

28 Zur Typologie altpolnischer Städte, insbesondere zur Unterscheidung in königliche Städte und sog. Privatstädte des Adels und der Geistlichkeit, siehe *Bogucka/Samsonowicz*, Dzieje miast i mieszczaństwa, S. 393–402.

29 *Kamiński*, Pierwsze dwa wieki dziejów miasta, S. 10–14.

30 Die mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Quellen unterscheiden nur selten scharf zwischen Magdeburger Stadtrecht und Sächsischem Landrecht. Die Rechtstransferforschung geht davon aus, dass die unterschiedlichen Sammlungen deutschen Gewohnheitsrechts während ihrer „Migration" nach Osten durch Übersetzungen in die jeweilige Landessprache sowie die Konfrontation mit lokalen Verhältnissen und Rechtstraditionen vielfach adaptiert, modifiziert und ergänzt wurden. Siehe *Lück*, Das sächsisch-magdeburgische Recht als kulturelles Bindeglied, S. 1–28.

31 Zu den Verwaltungs- und Gerichtsinstitutionen in Rzeszów siehe *Pęckowski*, Dzieje miasta Rzeszowa, S. 127–140, 157–177.

32 *Kamiński*, Pierwsze dwa wieki dziejów miasta, S. 20–23.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Seit dem Ende des 16. Jahrhunderts durchliefen die Rzeszower Ländereien eine vor allem für das südöstliche Polen-Litauen in dieser Zeit typische Entwicklung: Sie wurden von Angehörigen des mittleren Adels, die durch die Akkumulation von Kronämtern, Heiratspolitik und Landkauf zu Magnaten aufstiegen, in ein weitläufiges Latifundium integriert und intensiver Kolonisation unterzogen.[33] Diesen Prozess, den Mikołaj Spytek Ligęza in den letzten Jahren des 16. Jahrhunderts einleitete, verkörperte langfristig das Geschlecht der Lubomirskis, die von der Mitte des 17. Jahrhunderts bis zum Ende des polnisch-litauischen Staatswesens in Rzeszów herrschten.[34]

Mit dem Ausbau des Rzeszower Latifundiums einher ging eine weitere allgemeine Entwicklung: Vor allem in den königlichen Städten Groß- und Kleinpolens gerieten jüdische Siedler seit dem späten 16. Jahrhundert durch das konkurrierende christliche Bürgertum und katholische Geistliche immer stärker in Bedrängnis[35] und wurden im Extremfall kollektiv ausgewiesen.[36] Ihre Suche nach attraktiveren Niederlassungsoptionen koinzidierte mit der Kolonisationspolitik der expandierenden Magnaten. Infolge dieser strukturellen Veränderungen verschob sich der Siedlungsschwerpunkt der polnischen Juden von den Kronstädten in die zahlreichen Privatstädte des Adels,[37] so auch nach Rzeszów.[38]

Nach kirchlichen Verwaltungskriterien lag die Stadt im äußersten Westen der Diözese Przemyśl, in der seit dem späten 16. Jahrhundert ein römisch-katholischer, ein griechisch-katholischer und ein orthodoxer Bischof konkurrierten. Erst ein Jahrhundert später schloss sich letzterer der Brester Kirchenunion an und akzeptierte damit die Autorität des Papstes. Im Gegenzug wurde den unierten Gemeinden die Kontinuität des östlichen Ritus garantiert.[39] Offiziell galten sie nun als katholisch, so dass aus der Lektüre der Quellen eine Differenzierung in Römisch-Katholische und Griechisch-Katholische kaum möglich ist. In der Stadt Rzeszów dominierte die römisch-katholische Konfession, die durch mehrere Kirchen, Klöster und Schulen sowie zahlreiche Bruderschaften vertreten war.[40] Lediglich in eini-

33 *Bömelburg*, Die Magnaten, S. 121–122.

34 *Leśniak*, Życie gospodarcze, społeczne i kulturalne, S. 194–198; *Borowiejska-Birkenmajerowa*, Miasto rezydencjonalne Lubomirskich.

35 *Heyde*, Żydzi i mieszczanie, S. 324–326; *Węgrzynek*, The Legislation of the Catholic Church, S. 504–508.

36 Das Beispiel Krakau beschreibt *Balaban*, Dzieje żydów w Krakowie, Bd. 1, S. 21–54.

37 Siehe die Lokalstudien von *Rosman*, The Lords' Jews und *Hundert*, The Jews in a polish private town.

38 *Motylewicz*, Miasta ziemi przemyskiej i sanockiej, S. 22.

39 *Krochmal*, Catholic-Orthodox Relations, S. 225–227.

40 Details zu den einzelnen Gebäuden und Institutionen liefert *Budzyński*, Stosunki społeczne i życie kulturalne, S. 276–277, 283–288. *Ders.*, Życie społeczno-religijne i kulturalne, S. 365, 375–380.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

gen der umliegenden Dörfer unterhielten kleine griechisch-katholische Gemeinden eigene Kirchen.[41] Keine der protestantischen Strömungen fasste in Rzeszów so weit Fuß, dass es dauerhaft zu einer Gemeindebildung gekommen wäre.[42] Indessen wuchs die jüdische Gemeinde, die vom späten 17. bis zum frühen 18. Jahrhundert zwei Steinsynagogen baute sowie Bruderschaften und Schulen etablierte, zum Hauptkonkurrenten der römisch-katholischen Institutionen heran.[43]

Von herausragender Bedeutung für die Entwicklung der Beziehungen zwischen den adligen Stadtherren, der christlichen Rechtsstadt und der jüdischen Gemeinde war die prekäre geopolitische Lage Rzeszóws im südlichen Grenzland Polen-Litauens. Von der Mitte des 17. bis ins erste Drittel des 18. Jahrhunderts schwankte die Bevölkerungszahl der Stadt infolge von Kosakenkriegen, Einmärschen schwedischer und siebenbürgischer Truppen, durch Tatareneinfälle, adlige Konföderationen sowie durch den Nordischen Krieg extrem.[44] Darüber hinaus dezimierten mehrere Brände die bauliche Substanz und führten zu beträchtlicher Abwanderung. Während Rzeszów in den Blütezeiten des frühen 17. Jahrhunderts und erneut seit dem zweiten Viertel des 18. Jahrhunderts etwa 2.500 Einwohner zählte, blieben in Krisenzeiten nur wenige Hundert.[45] Dies wirkte sich unmittelbar auf die Siedlungspolitik der Stadtherren und den Rechtsstatus der Nichtkatholiken aus.

Kommunikationsfeld 1: Siedlungspolitik

Die Anwerbung neuer Siedler für die mehrfach entvölkerte Stadt involvierte die Stadtherren, die christliche Rechtsstadt und die jüdische Gemeinde gleichermaßen. Davon zeugen vor allem die Privilegien der wechselnden adligen Grundherren für Stadt und Latifundium. Im vorliegenden Zusammenhang analysiere ich zum einen die erzählenden Passagen der Privilegien[46] im Hinblick auf die Interaktion zwischen den Religionsgemeinschaften, zum andern versuche ich, die den normativen Elementen zugrundeliegenden Auseinandersetzungen und Kompromisse freizulegen.

---

41 Diese lassen sich in den Quellen leicht als solche identifizieren, da sie im Gegensatz zum westslawischen *kościoł* für Kirche mit dem ostslawischen *cerkiew* bezeichnet wurden. *Budzyński*, Stosunki społeczne i życie kulturalne, S. 273.

42 Ebd., S. 273–274.

43 *Motylewicz*, Miasta ziemi przemyskiej i sanockiej, S. 101–103; *ders.*, Przemiany gospodarcze, S. 221, S. 226–227. Die Etablierung weiterer jüdischer Institutionen beschreibt *Pęckowski*, Dzieje miasta Rzeszowa, S. 263–265, 275–279, 298–302, 359–362.

44 *Motylewicz*, Miasta ziemi przemyskiej i sanockiej, S. 12–18.

45 *Ders.*, Przemiany gospodarcze, S. 244.

46 Diese rechtsanthropologische Deutung von Rechtsquellen stützt sich auf *Rosen*, Law as Culture, S. XII.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Schon früh spiegeln die Rzeszower Privilegien den vehementen Protest der christlichen Bürger gegen die wachsende Zuwanderung von Juden wider. Einen ersten Vorstoß dokumentiert das Privileg Mikolaj Spytek Ligęzas aus dem Jahr 1599: *Ich verordne und verspreche zu überwachen, dass die Juden nicht mehr Häuser bauen als jene, die sie schon haben, und dass sie keine Ware aufkaufen, die von den Handwerkern in ihren Werkstätten benötigt wird.*[47]

Aus diesen Zeilen spricht weniger eine grundherrliche Norm als der Versuch einer Mediation zwischen christlichen und jüdischen Einwohnern. Gemäß der Erzählung des Privilegs, die durch die Überlieferung der christlichen Rechtsstadt bestätigt wird,[48] hatten Juden sich in den Vorjahren vermehrt in Rzeszów niedergelassen und avancierten zu ökonomischen Konkurrenten der christlichen Bürger. Ligęza ging allerdings im eigenen Interesse nicht so weit, die jüdische Bevölkerung der Stadt zu verweisen. Er selbst gehörte zu jenen Magnaten, die seit dem späten 16. Jahrhundert die Kolonisation Rutheniens durch jüdische Neusiedler vorantrieben.[49]

Aufschlussreich ist auch, worüber im Privileg nicht gesprochen wird: Es gibt keinerlei Hinweis auf den jüdischen Ritus. Für die Analyse der Beziehungen zwischen Katholiken und Juden in Rzeszów ist dies von großer Bedeutung. Sowohl die jüdische Gemeinde als auch die christliche Rechtsstadt waren Religionsgemeinschaft, Verwaltungs- und Wirtschaftskorporation in einem. Im Hinblick auf die Zuschreibung religiöser Devianz heißt dies, dass eine solche Stigmatisierung neben religiösen Auseinandersetzungen ebenso Spannungen auf der Ebene der Wirtschaft und des Rechts spiegeln konnte.

Die Neusiedlung von Juden ebenso wie der Widerstand gegen sie hielt trotz der Intervention Ligęzas auch langfristig an. 1667 reagierte Hieronim Augustyn Lubomirski, einer seiner Nachfolger, mittels eines weiteren Privilegs auf die anhaltenden Klagen der katholischen Bürger:

> *Durch eben diese unsere Bürger und Untertanen wurde hinreichend erwiesen, warum sich in unserer wachsenden Stadt in der Art des gemeinschaftlichen Lebens* […] *Schritt für Schritt Schaden einschleicht, nämlich weil die ungläubigen Juden* […] *ebendort offensichtlich ihren festen Wohnsitz frei nehmen und dadurch gegen ebendiese Privilegien* [verstoßen].[50]

---

47 *Zakazuię y strzymać obiecuię, aby Żydowie więcey nie budowali domów ieno ci, ktorzy place maią, y aby nie przekupowali takowemi towarami, które rzemieślnicy w rzemiośle swoim używaią.* APRz, zesp. 1, sygn. 27, S. 626 (beglaubigte Abschrift). Alle Übersetzungen aus dem Polnischen stammen von der Autorin [Y.K.].

48 Im ältesten überlieferten Buch des Rzeszower Ratsgerichts sind jüdische Pächter und Gewerbetreibende seit 1592 vermerkt; aus dem selben Jahr stammt eine erste Verpflichtung der „Rzeszower Juden" gegenüber Stadtherr und christlicher Rechtsstadt, das auf eine jüdische Gemeinde deutet. Siehe Akta radzieckie rzeszowskie, Nr. 17, 22, 49 (Die Quellenedition ist identisch mit APRz, zesp. 1, sygn. 13).

49 *Horn*, Żydzi na Rusi Czerwonej, S. 24–29.

50 *Cum*[que] *etiam eosdem cives ac subditos nostros sufficienter deductum fuerit qua ratione crescente in civitate nostra in dies infidelium iudaeorum* […], *suumq*[ue]

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Der sprachliche Duktus des Dokuments vermittelt zunächst der Eindruck, der Stadtherr solidarisiere sich mit seinen katholischen Untertanen gegen die jüdischen Siedler, die in diesem Zusammenhang theologisch aufgeladen als *Ungläubige* stigmatisiert werden. Andererseits tastete Lubomirski die den Juden prinzipiell gewährte Freiheit in der Ausübung ihres Ritus nicht an: *Das ihnen* [den Juden] *gestattete Brauen des Mets sei nur in solchen Mengen erlaubt, wie es für ihr Pessach-Fest*[51] *zu verlangen vernünftig erscheint, und dies überall inner- und außerhalb der Stadt. Ausgenommen sind hinfort Hochzeitsfeiern und Beschneidungen.*[52]

Ungeachtet des restriktiven Tons stellte Lubomirski das Leben nach dem jüdischen Religionsgesetz nicht grundsätzlich in Frage. Die genannten Einschränkungen deuten zum einen auf weitere Klagen christlicher Bürger, zum andern auf eine Konsultation jüdischer Religionsgelehrter. Letztere hatten offenbar vor dem Stadtherrn bekräftigt, dass das Trinken von Met während des Pessach-Festes im Religionsgesetz (*Halacha*) verankert, im Falle von Hochzeiten und Beschneidungen hingegen lediglich ein Brauch (*Minhag*) und damit entbehrlich sei. Auf dieser Grundlage ist die Regelung zum Metbrauen als Kompromiss zu betrachten.

Im Feld der Siedlungspolitik lässt sich generell feststellen, dass die persönlichen religiösen Überzeugungen der adligen Grundherren eine untergeordnete Rolle spielten. Als rechtlich bindend betrachteten sie die Privilegien ihrer Vorfahren unabhängig davon, ob diese der christlichen Rechtsstadt oder der jüdischen Gemeinde galten. So hielt Hieronim Augustyn Lubomirski im erwähnten Privileg aus dem Jahr 1667 die jüdische Bevölkerung dazu an, das städtische Schöffengericht als erste Instanz in Auseinandersetzungen zwischen Christen und Juden zu respektieren. Damit bekräftigte er die den christlichen Bürgern historisch zugestandenen Rechte und vereitelte den Versuch der jüdischen Elite, eine exklusive Rechtsbeziehung mit dem Stadtherrn zu etablieren.[53] Indessen betrachtete er die Revision alter Privilegien angesichts des erheblichen demographischen Wandels als gerechtfertigt und verfügte, dass sich die jüdische Bevölkerung künftig proportional zu ihrem jeweiligen Anteil an der Stadtbevölkerung an den lokalen Steuern und Diensten beteilige und nicht wie zuvor mit einem festen Prozentsatz.

---

in ibi domicilium libere figente manifestum per hoc contra eadem privilegia praejudicium […]. APRz, zesp. 1, sygn. 8 (Pergament). Hier benutzt wurde die beglaubigte Abschrift in: Ebd., sygn. 27, S. 630–632, hier S. 631.

51 Im frühneuzeitlichen Polen-Litauen wurde oftmals Met statt Wein für den Pessach-Segen verwendet.

52 *Coctura mulsi in tantum solum modo et praecise sibi permissa quantum necessitas pro Paschate eorum rationabiliter exigere videbitur, idq*[ue] *congiatim tantum et extra civitatem. Nuptiarum et circumcisionis actibus prorsus exclusis*. APRz, zesp. 1, sygn. 27, S. 631–632.

53 APRz, zesp. 1, sygn. 27, S. 632.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Die Rechtskraft überkommener Privilegien veranschaulicht auf paradoxe Weise ein weiteres Privileg Hieronim Augustyn Lubomirskis aus dem Jahr 1686, dessen Duktus in auffälligem Gegensatz zum Privileg von 1667 steht:

> *So gebe ich zur Kenntnis jenen, denen es zu wissen gebühret, insbesondere meiner Stadt Rzeszów und allen in ihr ansässigen Bürgern, dass ich aus Respekt gegenüber dem Glauben und Wohlleben meiner jüdischen Untertanen in Rzeszów, die sich* [gegenwärtig] *in der Neustadt niederlassen und keine Kosten gescheut haben, ebendort zu bauen und meine Stadt zu erweitern, diese dazu ermutigen will, sich in eben jener Neustadt weiter auf das Eifrigste und Beste einzurichten.* [Daher] *teile ich ihnen am Wall hinter dem* [Haus des] *Juden Boruch ein Grundstück für die Errichtung einer gemauerten Schule* [Synagoge] *zu. Außerdem gebe ich ihnen mit ihren Ältesten dieselben Freiheiten, wie sie die Juden der Altstadt für ihre Schule haben, auf dass sie sich Kraft meines hier gegebenen Privilegs derselben Rechte erfreuen* […].[54]

Die respektvolle Anrede der jüdischen Einwohner war keineswegs auf einen Sinneswandel des Stadtherren zurückzuführen, vielmehr bezog sich Lubomirski auf einen anderen Rechtsraum als im vorigen Privileg: 1667 hatte er sich an die jüdischen Siedler in der Rzeszower Altstadt gewandt, die sich dort den Privilegien der christlichen Rechtsstadt gemäß nur in begrenzter Zahl niederlassen durften. Das Privileg des Jahres 1686 hingegen ist der Gattung der Lokationsprivilegien zuzurechnen. Mit ihm adressierte Lubomirski jüdische Kolonisten in der so genannten Neustadt, die er als städtische Neugründung präsentierte. Mittels dieses juristischen Schachzugs erlangte er in der Siedlungspolitik freie Hand: Künftig konnte er die Zahl jüdischer Kolonisten nach Bedarf erhöhen und auf legaler Basis gegen die Interessen der christlichen Rechtsstadt handeln. So sehr deren Vertreter protestieren mochten – rein formal waren ihre Privilegien nicht verletzt worden.

De facto grenzte die Neustadt unmittelbar an die Altstadt und untergrub deren alte ökonomische Rechte. Der fiktive Charakter der Neugründung wird durch den Umstand belegt, dass in Rzeszów bis ins späte 18. Jahrhundert stets nur eine christliche Rechtsstadt und eine jüdische Gemeinde nachzuweisen sind.[55] In der Neustadt lebten seit ihrer Etablierung neben Juden stets auch Christen, und in der unmittelbar benachbarten Altstadt ließen

---

[54] *Oznaymuię tym Przywileiem moim komu to wiedziec nalezy, a mianowicie Miastu memu Rzeszowi y w nim Obywatelom wszystkim teras y na potym będącym. Iz maiąc respekt na wiernosc y zyczliwosc Poddanych moich Zydow Rzeszowskich na nowym Miescie funduiących się, tudziesz na ich Koszty, ktore na budowanie y rosprzestrzenie Miasta swego nakładali, tedy przychęcaiących do dalszego tegoz Nowego Miasta iako nayprętszego y naylepszego budowania się. Pozwalam im Plac na murowanie szkoły pod wałem za Zydem Boruchem, Ktorym oras daię tę wolnosc y z szkolnemi ich, aby iakie maią Zydzi starego Miasta na swoią szkołę Prawa takiem iz y oni mocą y władzą tego Przywileiu mego im nadanego, cieszyli się* […]. APRz, zesp. 1, sygn. 9 (Pergament).

[55] Dies belegen die Bücher des Rzeszower Rats- und Schöffengerichts, die bis ins späte 18. Jahrhundert die Belange christlicher und jüdischer Einwohner aus der Altstadt ebenso wie aus der Neustadt erfassten. Siehe z. B. APRz, zesp. 1, sygn. 14, S. 18, 21–27.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sich in den alten ‚katholischen Häusern', die infolge von Kriegen und Bränden verlassen worden waren, neben den alteingesessenen Christen immer mehr Juden nieder. Seit dem frühen 18. Jahrhundert erteilte ihnen Jerzy Ignacy Lubomirski wiederum im Sinne des Stadterhalts die Erlaubnis, Häuser am Altmarkt zu kaufen.[56]

Infolge der beschriebenen Kolonisierungspolitik wurde in Rzeszów um 1700 ein quantitatives Gleichgewicht zwischen Katholiken und Juden erreicht, das sich unmittelbar in einem ähnlichen Schutzverhältnis gegenüber dem Stadtherrn ausdrückte: Jerzy Ignacy Lubomirski, der Sohn Hieronim Augustyns, übernahm Anfang des 18. Jahrhunderts sowohl das Patronat für Kirchen und Klöster[57] als auch für die Neue Synagoge.[58] In der politischen Kommunikation mit den verschiedenen Institutionen seines Latifundiums ging er dazu über, den christlichen Magistrat und die jüdische Gemeinde paritätisch anzusprechen. Beispielhaft sei hier die Adresse eines Zirkulars vom 13. März 1709 zitiert, das Jerzy Ignacy nach einem schweren Stadtbrand veröffentlichte:

> *jedem, den es betrifft, insbesondere den Herrn Ökonom oder den Generalkommissar unserer Güter, den Gouverneur und die anderen Schlossbeamten, die katholische Stadtverwaltung und die jüdischen Ältesten sowie die gesamte Gemeinschaft unserer Rzeszower Untertanen* […].[59]

Im Vordergrund stand das Interesse, die Stadt nach dem Brand mit vereinten Kräften wieder aufzubauen. Katholiken wie Juden sollten ungeachtet ihrer religiösen und administrativen Trennung gemeinsam Verantwortung für das Wohl der Stadt übernehmen. Eine solche Siedlungspolitik erforderte eine unparteiische Position gegenüber den verschiedenen Religionsgemeinschaften.

Kommunikationsfeld 2: Zunftleben

Eine der größten Herausforderungen in der Interaktion zwischen Angehörigen unterschiedlicher Konfession bzw. Religion war die Organisation des

---

56 Beispiele solcher persönlichen Genehmigungen, Kaufverträge sowie Hinweise auf jüdische Hausbesitzer finden sich in APRz, zesp. 1, sygn. 24, S. 425–430, 538–542, 725–728; sygn. 25, S. 106–107, 388–391, 455–459, 464–468, 470–471 und 821.

57 Fromme Stiftungen tätigte er vor allem zugunsten des Rzeszower Piaristenkollegs, seit den 1740ern auch zur Förderung des Marienkults im Bernhardiner-Kloster. Siehe u. a. APRz, zesp. 519, sygn. 168, 47–47v, 74–74v.

58 Im Jahr 1708 stiftete er 1.000 Złoty für den Bau der Neuen Synagoge. Siehe APRz, zesp. 1, sygn. 24, S. 11.

59 *Każdemu zosobna, komu natem należy osobliwie Panu Ekomonowi albo Kommissarzowi Dobr Naszych Generalnemu, Gubernatorowi y innym Officyalistom Zamkowym, Urzędowi Mieyskiemu katholickiemu y Starszym Żydowskiem tudziesz Całemu Pospolstwu Poddanym naszym Rzeszowskim* […]. APRz, zesp. 1, sygn. 23, S. 687–689, hier S. 687.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Zunftlebens, das die wirtschaftliche Grundstruktur der frühneuzeitlichen Stadt bildete. Schon das älteste überlieferte Zunftprivileg für die Rzeszower Weber vom 5. Dezember 1449 verpflichtete neu beitretende Meister neben der Einhaltung von Regeln des Handwerks dazu, die Zunftkerzen zu beaufsichtigen und diese an Feiertagen zur Messe der Heiligen Maria anzuzünden. Im Falle von Versäumnissen sollten sie eine Wachsabgabe zahlen.[60] Wie in vielen europäischen Städten wurde dergestalt die wirtschaftliche Funktion der Zunft mit der rituellen Verankerung im römischen Ritus verquickt. Die in ihr vereinigten Handwerker bildeten mitsamt ihren Familien eine gegen Konkurrenz geschützte Arbeits- und Lebensgemeinschaft, die auf christlichen Geboten und Bräuchen beruhte.[61] Entsprechend wurde die Ordnung der Rzeszower Zünfte durch religiöse Spaltung im Zuge der Reformation, vor allem aber durch die zahlreiche Zuwanderung von Juden grundlegend in Frage gestellt. Die katholischen Handwerker reagierten darauf flexibler, als in der älteren Zunftforschung angenommen.[62]

Das Privileg des Grundherrn Mikołaj Rzeszowski für die Schusterzunft aus dem Jahr 1569, das wie andere Privilegien auf die Initiative und den Entwurf einer Gruppe von Handwerkern zurückging, dokumentiert unauffällig eine Differenzierung in katholische und protestantische Zunftmitglieder. Dem Privileg für die Weber ähnlich verpflichtete es neue Mitglieder, einen Wachsbeitrag zu zahlen und rituelle Dienste zu leisten. Zum Fronleichnamsfest sollten alle Zunftmitglieder gemeinschaftlich die Zunftkerzen herstellen und – unter Androhung von Strafe – mit ihren Frauen zur Prozession erscheinen, um mit dem Zunftzeichen und den Kerzen unmittelbar nach dem Allerheiligsten durch die Stadt zu schreiten. Zum Fronleichnamsgottesdienst aber erlaubte das Privileg, einen Stellvertreter zu schicken.[63]

Der deutlich gewachsene rituelle Aufwand der Zunft im Rahmen des Fronleichnamsfests[64] spiegelt das Streben der katholischen Gemeinschaft wider, den städtischen Raum mittels religiöser Symbolik gegen einen ungenannten Konkurrenten zu verteidigen. Eine entsprechende Prägung des Zunftlebens durch katholische Riten belegen auch andere Rzeszower Privilegien des spä-

60 APRz, zesp. 1, sygn. 27, S. 17–20, hier S. 18.

61 Zu den religiösen Aspekten des spätmittelalterlichen Zunftwesens siehe *Kluge*, Zünfte, S. 312–321.

62 Auf die Reformierbarkeit und Binnendifferenzierung der europäischen Zünfte, denen in der Geschichtsschreibung seit dem 19. Jahrhundert der Ruf der Stagnation anhaftete, verweisen u. a. *Haupt*, Neue Wege zur Geschichte der Zünfte; *Kluge*, Zünfte, S. 106–128.

63 APRz, zesp. 1, sygn. 1 (Original auf Pergament). Benutzt wurde die beglaubigte Abschrift in: ebd., sygn. 27, S. 1–11, hier S. 6, 8–9.

64 Auch im übrigen gegenreformatorischen Europa wuchs die Bedeutung der Fronleichnamsprozession. Bis zum Ende des Dreißigjährigen Krieges war es die Aufgabe der Zünfte, die Prozessionen zu organisieren. Siehe *Nielen*, Prozessionsfeste, S. 134–137.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ten 17. und frühen 18. Jahrhunderts.[65] Da das Privileg für die Schuster im Vorjahr der protestantischen Einigung im nahe gelegenen Sandomierz ausgestellt wurde,[66] deutet die Konzession, zum Fronleichnamsgottesdienst einen Stellvertreter schicken zu dürfen, auf lutherische und reformierte Zunftmitglieder. Die Zunft duldete also stillschweigend religiöse Abweichung, um den ökonomischen Zusammenhalt zu wahren.

Stärker als protestantische Handwerker forderten jüdische Kolonisten die Einheit der Zünfte heraus. Im zitierten Stadtprivileg Hieronim Augustyn Lubomirskis aus dem Jahr 1667 figurierten sie noch als wirtschaftliche Konkurrenten außerhalb der Zünfte, doch sollte es dabei nicht bleiben. Das Privileg des Stadtherrn Jerzy Ignacy Lubomirski für die so genannte Deutsche Zunft[67] vom 17. März 1714 dokumentiert eine weitere Entwicklung:

> *Anlässlich des Quatember,*[68] *der vier Mal jährlich abgehalten wird, müssen sich alle Meister und Gesellen dieser Zunft – Katholiken, Lutheraner sowie Calvinisten – zum Gedenkgottesdienst für die verstorbenen Brüder und Schwestern der Zunft versammeln, wie dies auch als Brauch in anderen Zünften gepflegt wird. Und wer vorsätzlich nicht erscheint, unterliegt der Zunftstrafe von sechs Pfund Wachs* […]. *(Die Juden, die dieser Zunft angehören, werden von der Pflicht befreit, den Zeremonien der Heiligen Katholischen Kirche beizuwohnen).*[69]

Das Privileg für die Deutsche Zunft listete erstmals alle beteiligten Konfessions- und Religionsgruppen namentlich auf und ordnete sie hierarchisch. Angesichts der Aufnahme jüdischer Handwerker zielte es darauf, zumindest die christlichen Konfessionen im Ritus zu vereinigen. Der Verweis auf eine analoge Praxis in anderen Zünften legt nahe, dass die Deutsche Zunft einem Modell folgte, das sich im Laufe des 17. Jahrhunderts in Rzeszów etabliert hatte.[70] Die religiöse Binnenabgrenzung bezog sich ausschließlich auf jüdi-

---

65 So das grundherrliche Privileg für die Schusterzunft vom 16. Juni 1654: APRz, zesp. 1, sygn. 6; das Privileg für die Schneiderzunft vom 10. Juli 1670: APRz, zesp. 1, sygn. 27, S. 51–55 (beglaubigte Abschrift); das Privileg für die Bäckerzunft vom 28. Februar 1728: APRz, zesp. 1, sygn. 27, S. 75–81 (beglaubigte Abschrift) und das Privileg für die Fleischerzunft, ebenfalls vom 28. Februar 1728: APRz, zesp. 1, sygn. 11.

66 Zu den Hintergründen der protestantischen Einigung siehe *Müller*, Der Consensus Sendomirensis, S. 397–408.

67 Der Name der Zunft bezog sich nicht auf ihre ethnische Zusammensetzung, sondern auf den regionalen Ursprung der unter ihrem Dach versammelten Handwerke.

68 Poln. Suchedni (auch: Suche dni) – in der Tradition der katholischen Kirche Fastentage, die jeweils am Anfang der vier Jahreszeiten abgehalten werden. Sie gelten der Erneuerung des Glaubens und werden von Gottesdiensten, Sühneopfern und Seelsorge begleitet. *Berger*, Quatembertage.

69 *Podczas suchedni, ktorych bywa czworo w roku, wszyscy magistrowie y czeladź cechu tego, tak Katholicy, Lutrzy, iako y Kalwini powinni bydź na requialney mszy za zmarłych braci y sio*[s]*tr cechu tegoż odprawuiącey się, iako inszych cechow zwyczay. A ktory z umysłu nie będzie, podpadać powinien winy cechowey sześć funtow wosku, a czeladnik dwa.* […]. *(Żydzi ktorzy do tego cechu należeć będą wolni od tego obligu, gdyż nie powinni bywać przy ceremoniach kościoła Świętego Katholickiego).* APRz, zesp. 1, sygn. 27, S. 51–59 (beglaubigte Abschrift).

70 Weniger ausgeprägt finden sich die Ordnungsprinzipien einer ethnisch-religiös gemischten Zunft schon im Privileg für die Schneider vom 10. Juli 1670. APRz, zesp. 1,

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sche Mitglieder, die einer gesonderten rituellen Sphäre zugeschrieben wurden. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang die Wortwahl: Das Privileg spricht von der Befreiung der Juden vom katholischen Ritus und verweist damit auf die nicht überlieferten Privilegien der jüdischen Gemeinde Rzeszów, die zweifellos das Recht auf den eigenen Ritus garantierten. Auch an der gemeinsamen Tafel, einem wichtigen Element zünftiger Geselligkeit, mussten Handwerker nicht unbedingt teilnehmen. So verpflichtete das Privileg für die Fleischerzunft vom 24. Februar 1728 ihre neuen Mitglieder dazu, ein Essen für die Zunftbrüder auszurichten – oder aber eine bestimmte Geldsumme für ein solches zu stiften.[71] Letzteres war die Option für jüdische, möglicherweise auch für protestantische Meister.

Die Kooperation von Katholiken, Protestanten und Juden in den Rzeszower Zünften wurde somit durch die Trennung des Zunftlebens in eine wirtschaftliche und in eine sozioreligiöse Sphäre ermöglicht. Das gemeinsame Wirtschaften beruhte vor allem auf pragmatischen Erwägungen: Die Kooperation in einer einzigen Zunft versprach allen Beteiligten größeren ökonomischen Gewinn als zermürbende Konkurrenzkämpfe zwischen christlichen und jüdischen Handwerkern, da eine starke zunftfreie Handwerkerschaft die Zunft an sich ad absurdum führte. Auch die andernorts praktizierte Etablierung separater jüdischer Zünfte[72] blieb in Rzeszów bis ins späte 18. Jahrhundert aus. Wiederum der Ausschluss zugewanderter protestantischer Handwerker kam ungeachtet der religiösen Differenz nicht in Frage, da ihre Fachkenntnisse den Zünften und den Stadtherren unentbehrlich waren. Letztere zwangen im Extremfall Handwerker unterschiedlicher Religionszugehörigkeit in eine gemeinsame Zunft, um das städtische Gemeinwohl zu sichern.[73]

Die beschriebenen Regelungen sind dennoch nicht mit einer Gleichberechtigung der verschiedenen Konfessions- und Religionsgruppen in den Rzeszower Zünften zu verwechseln, da die Zunftprivilegien eine klare Binnenhierarchie vorsahen. In der Bäckerzunft zum Beispiel waren neben 30 katholischen nur acht jüdische Meister zugelassen,[74] obwohl die jüdische Be-

---

sygn. 27, S. 25–27 (beglaubigte Abschrift). Motylewicz hat in Rzeszów von der Mitte des 17. Jahrhunderts bis ins späte 18. Jahrhundert fünf gemischte Zünfte ausfindig gemacht. *Motylewicz*, Miasta ziemi przemyskiej i sanockiej, S. 105.

71 APRz, zesp. 1, sygn. 27, S. 65–73 (beglaubigte Abschrift).

72 Einen Überblick über dieses Phänomen bietet *Horn*, The Chronology and Distribution of Jewish Craft Guilds.

73 Zu einer solchen Maßnahme griff Jerzy Ignacy Lubomirski im Gründungsprivileg für die Bäckerzunft vom 24. Februar 1728, da die anhaltenden Konkurrenzkämpfe zwischen katholischen und jüdischen Bäckern zu akutem Brotmangel in der Stadt geführt hatten. Siehe APRz, zesp. 1, sygn. 27, S. 73–81. Diese Maßnahme geht konform mit der Einschätzung Moses Kremers, dass in Privatstädten der adlige Stadtherr – und nicht die Zunftmeister – darüber entschied, ob die jeweilige Zunft religiös homogen oder aber heterogen sein sollte. *Kremer*, Der anteil fun yiddishe ba'alej-malakhot, S. 5.

74 APRz, zesp. 1, sygn. 27, S. 73–81, hier S. 75.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

völkerung der Stadt etwa die Hälfte aller Einwohner ausmachte.[75] Demselben Prinzip folgte die Fleischerzunft, die nicht mehr als 14 katholische und sechs jüdische Meister aufnahm; ihr Zunftältester musste prinzipiell Katholik sein.[76]

Die katholischen Mitglieder dominierten auch das rituelle Leben der Zunft, dem die Regularien große Aufmerksamkeit widmeten. Etwa das Privileg für die Bäcker verpflichtete Katholiken und Juden gleichermaßen, anlässlich des jährlichen kollektiven Getreideankaufs eine bestimmte Menge Wachs für die Fronleichnamsprozession zur Zunftkasse beizutragen. Gebühren, die externe Konkurrenten an die Zunft entrichten sollten, und auch Strafgelder wurden der Pfarrkirche für die Kapelle des Heiligen Valentin, des katholischen Schutzheiligen der Bäcker, gestiftet. Ebenso folgte der Wochen- und Feiertagsrhythmus der katholischen Ordnung. Weder katholische noch jüdische Zunftmitglieder durften vor Ende der Sonntags- und Feiertagsmesse Waren auf dem Markt kaufen.[77] Das Privileg für die Fleischerzunft sah vor, die Zunftkerzen für katholische Gottesdienste, Prozessionen und Begräbnisse in der Zunftkasse aufzubewahren, die traditionsgemäß in der Pfarrkirche deponiert war.[78]

Generell zielten die analysierten Regelungen darauf ab, die ökonomische Einheit der Zunft ungeachtet ihrer religiösen Heterogenität zu sichern. Diese Strategie schloss eine Stigmatisierung von Protestanten und Juden als *Häretiker* oder *Ungläubige* aus, da jegliche theologische Kontroverse das erfolgreiche Wirtschaften der Zunft erneut gefährdet hätte. Der Kompromiss bestand darin, protestantische und jüdische Zunftmitglieder von der Teilnahme an bestimmten katholischen Riten zu befreien. Diese verzichteten ihrerseits auf rituelle Sichtbarkeit. Umso stärker wurden katholische Lebensformen und Symbole in den Zunftalltag eingeschrieben, so dass das katholische Antlitz der Zunft in der Öffentlichkeit gewahrt blieb. Katholische Dominanz, nicht religiöse Stigmatisierung Andersgläubiger, war das Prinzip im Kommunikationsfeld Zunft. Gerade das Schweigen über religiöse Differenz war eine Form, die alte Ordnung zu verteidigen.

Infolge demographischer Veränderungen konnte sich das Kräfteverhältnis zwischen den einzelnen Gruppen in der Praxis schnell verschieben. Dies veranschaulicht eine Klage der katholischen Fleischer gegen ihre jüdischen Zunftbrüder vor dem Rzeszower Schlossgericht, der Appellationsinstanz in Auseinandersetzungen zwischen Christen und Juden, im Jahr 1705.[79] Zu die-

---

75 *Pęckowski*, Dzieje miasta Rzeszowa, S. 361–362; *Motylewicz*, Miasta ziemi przemyskiej i sanockiej, S. 249.

76 APRz, zesp. 1, sygn. 11 (Orig. auf Pergament). Benutzt wurde die beglaubigte Abschrift im Vogtschöffenbuch. Ebd., sygn. 27, S. 65–74, hier S. 71.

77 APRz, zesp. 1, sygn. 27, S. 75–77.

78 APRz, zesp. 1, sygn. 27, S. 67–68.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sem Zeitpunkt zählte die Zunft – entgegen der ursprünglichen Limitierung auf 20 Meister – 30 Mitglieder; 16 von ihnen waren Juden. Laut Darstellung der katholischen Handwerker hatte diese Umkehrung des Kräfteverhältnisses dazu geführt, dass die jüdischen Handwerker die Zunftordnung missachteten, etwa die Prüfung handwerklicher Kenntnisse vernachlässigten und die Wachsabgabe zugunsten der Zunftkasse verweigerten.

Mangels weiterer Quellen lässt sich nicht feststellen, ob die Beschwerde der katholischen Zunftmitglieder berechtigt oder lediglich eine rhetorische Strategie zur Bekämpfung der jüdischen Mehrheit war. Das Gericht der Stadtherren ließ sich auf eine Prüfung des Tatbestands nicht ein, vielmehr traf es, um die Streitigkeiten zu beenden und eine Teuerung des Fleisches in der Stadt abzuwenden, eine grundsätzliche Entscheidung: Die 14 katholischen Fleischer sollten bleiben, von den 16 jüdischen hingegen nur die acht tüchtigsten. Folglich wurde die Gesamtzahl der Meister offiziell auf 22 festgelegt und erneut eine klare Mehrheit der katholischen Fleischer etabliert.

Das Gericht bekräftigte also einerseits das Prinzip katholischer Dominanz in der Zunft, hütete sich aber andererseits davor, die Ebene der theologischen Auseinandersetzung zu betreten. Es begnügte sich damit, die religiöse Differenz zu markieren, ohne sie als religiöse Devianz zu brandmarken: Die jüdischen Meister sollten künftig, da sie *wegen ihrer abweichenden Religion der Kirche, wie es unter den Zunftbrüdern Praxis ist, nicht dienen können*,[80] zumindest einen bestimmten Teil des kirchlichen Talgbedarfs decken. Diese Entscheidung beruhte auf der *Reflexion*, dass diese Belastung während der katholischen Fastenzeit, in der die jüdischen Handwerker das Zunftgeschäft allein betrieben, ausgeglichen werde.

Kommunikationsfeld 3: Alltagsbeziehungen vor Gericht

Auch wenn die Stadtherren und die Zünfte es aufgrund wirtschaftlicher Erwägungen vermieden, die theologischen Differenzen zwischen Katholiken, Protestanten und Juden zu thematisieren, konnte im Alltag der Kleinstadt, die von *Kommunikation unter Anwesenden*[81] geprägt war, kein Zweifel an der jeweiligen religiösen Zugehörigkeit des Gegenübers aufkommen. Sprache, Ritus und Tracht ebenso wie die jeweilige administrative Affiliation ließen stets auf eine bestimmte Gemeinschaft schließen. Für diese Gleichset-

79 Biblioteka Publiczna im. Hieronima Łopacińskiego w Lublinie, zesp. Lubomirscy, rękopis 1754, fol. 30–31v.

80 *Do kościoła iako Praxis Cechowych Braci nie sie ob Religionem Adversam wysługiwac sie nie mogą*. Ebd., fol. 31.

81 Zum Konzept der „Kommunikation unter Anwesenden" in der frühneuzeitlichen Stadt siehe *Schlögl*, Vergesellschaftung.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

zung des Einzelnen mit seiner Religions- und Verwaltungsgemeinschaft steht ein knapper Dialog, der 1704 im Buch des Rzeszower Vogtgerichts protokolliert wurde: *Der Jude Moszko Sukiennik hat sich über den Herrn Gabryel Kusnierz aus Rzeszów beschwert, weil er ihm 12 Złoty schulde.* [Der] *entgegnete: Sicher bin ich sie schuldig, aber die jüdischen* [Gemeinde]*Ältesten schulden mir auch noch vier Taler*.[82]

Das Gericht folgte der kollektiven Logik des christlichen Angeklagten, indem es verfügte, er müsse seine Schuld begleichen, und sobald dies geschehen sei, sollten die Ältesten der jüdischen Gemeinde darüber informiert werden.[83]

Die Bücher der Gerichte der christlichen Rechtsstadt sind die reichhaltigste Quelle zu den ökonomischen, politischen und sozialen Verflechtungen der verschiedenen Religions- und Konfessionsgemeinschaften und einzelner ihnen angehörender Personen.[84] Seit dem späten 16. Jahrhundert dokumentieren viele Tausend chronologisch vermerkte Einträge ein dichtes Netz innerstädtischer, regionaler und überregionaler Beziehungen. In ihrer überwiegenden Mehrheit behandeln sie unspektakuläre zivilrechtliche Belange wie Kaufverträge, Kreditabschlüsse und Testamente.[85] Die Kennzeichnung der religiösen Zugehörigkeit der involvierten Parteien fiel unterschiedlich präzise aus: Eine klare sprachliche Differenzierung zwischen Christen und Juden war unerlässlich, da sie die administrative Zugehörigkeit zur christlichen Rechtsstadt bzw. zur jüdischen Gemeinde signalisierte. Die Gerichtsschreiber, die die Aussagen der involvierten Parteien teils in juristische Sprache übersetzten, teils im mündlichen Wortlaut wiedergaben, bezeichneten Juden in einem breiten Spektrum von *perfidus* über *infidelis* (poln. niewierny), Altgesetzlicher (poln. starozakonny) oder neutral als *judeaeus* (poln. żyd). Im 18. Jahrhundert beschränkten sie sich immer häufiger auf Vor- und Vatersname, doch war ein Szmul Abramowicz noch immer als Jude erkennbar.

Die Zugehörigkeit zur christlichen Rechtsstadt kam durch Titel der städtischen Hierarchie, etwa *honestus* (poln. uczciwy) und *laboriosus* (poln. pracowity), oder auch die religiöse Zuschreibung *catholicus* (poln. katolik) zum Ausdruck. Indessen verzichteten die Gerichtsschreiber weitgehend auf eine Binnendifferenzierung der christlichen Einwohnerschaft in Römisch-Katholische, Griechisch-Katholische und Protestanten. Auf Griechisch-Katholische deutet nur selten der Zusatz Ruthene (poln. rusin),[86] während sich Pro-

---

[82] *Uskarzal sie Żyd Moszko Sukienik na P. Gabryela Kusnierza Rzeszow*[skiego] *iz mu winien złotych 12. In oppositum adpowiedzial prawda winnem ale mi też starsi żydzi winni talerow bitych cztery.* APRz, zesp. 1, sygn. 23, S. 46.

[83] Ebd.

[84] Neben dem genannten Vogtgericht waren dies das Ratsgericht (APRz, zesp. 1, sygn. 13 und 14) und das Schöffengericht (ebd., sygn. 16–27).

[85] Siehe z. B. APRz, zesp. 1, sygn. 18, S. 168–171, 251–252, 781–783.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

testanten hinter deutschen Namen wie Stechbart und Elterlein lediglich vermuten lassen. Darüber hinaus kann das Fehlen der üblichen Bitte um ein katholisches Begräbnis in vereinzelten Testamenten[87] und die Herkunftsangaben *aus Sachsen* oder *aus Berlin* in einem Register der vereidigten Rzeszower Bürger[88] als weiteres Indiz für ein protestantisches Bekenntnis gedeutet werden. Prinzipiell aber setzten die städtischen Gerichte ebenso wie die Stadtherren die christliche Rechtsstadt mit der dominanten römisch-katholischen Einwohnerschaft gleich. Anders als die jüdische Gemeinde bildeten Protestanten keine gesonderte Steuergemeinschaft, so dass ihre religiöse Zugehörigkeit in administrativer Hinsicht sekundär war und deshalb in der Kommunikation vor Gericht in der Regel keine Rolle spielte. Die konfessionelle Differenz wurde durch die das städtische Leben dominierende Leitdifferenz zwischen Juden und Christen überlagert.

Vor den Rzeszower Gerichten wurde generell wenig über Religion gestritten. Selbst wenn Juden in zahlreichen Protokollen theologisch aufgeladen als *Ungläubige* (poln. niewierny) figurierten, spiegelte dies vor allem die Sprechgewohnheiten gebildeter Schreiber wider und bedeutete nicht, dass ein religiöser Antagonismus Gegenstand der konkreten Auseinandersetzung war. So vermerkte der Schreiber des Ratsgerichts am 5. September 1725 die Klage des *Ungläubigen* Szymon Abramowicz, zu diesem Zeitpunkt Pächter der städtischen Waage, gegen einen christlichen Einwohner Rzeszóws, den *Ehrwürdigen* Antoni Ranizowski.[89] Der jüdische Pächter beschuldigte Ranizowski, aus dem Speicher eines Rzeszower Kaufmanns Hirse gekauft zu haben, ohne diese zur Waage ins Rathaus zu bringen und die fällige Gebühr zu entrichten, und forderte das Gericht auf, die vorgeschriebene Strafe zu verhängen und die unlauter erworbene Hirse zu konfiszieren. Nach Befragung des Angeklagten, der den erhobenen Vorwurf nicht zu entkräften vermochte, entsprach das Ratsgericht der Forderung des *ungläubigen* Pächters. Somit stand die Zuschreibung religiöser Devianz in der Anrede des Juden in keinerlei Zusammenhang mit dem Gegenstand und dem Ausgang des Verfahrens. Das Gericht stützte sich auf die sachliche Grundlage des Pachtvertrags, der die Ahndung von Verstößen unabhängig von der religiösen Zugehörigkeit der Delinquenten vorsah.

Auch andere Auseinandersetzungen zwischen Christen und Juden waren in Rzeszów alltäglich, insbesondere Ehrverletzungen und Handgreiflichkeiten, die zu Hunderten in den Rzeszower Gerichtsbüchern protokolliert sind.

---

86 V. a. in der Dokumentation von Auseinandersetzungen, in die Dorfbewohner aus dem Rzeszower Umland involviert waren. Siehe Akta radzieckie rzeszowskie, S. 121 (Nr. 202), S. 146 (Nr. 233).

87 So im Falle des Testaments von Simon Lachowicz aus dem Jahr 1670. APRz, zesp. 1, sygn. 18, S. 358–369.

88 Das Register erfasst die Jahre 1665 bis 1798. APRz, zesp. 1, sygn. 28, S. 48–49.

89 APRz, zesp. 1, sygn. 14, f. 102v.–103v.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Eine vergleichende Analyse der zahlreichen Klagen wegen Körperverletzung ergibt jedoch ein differenziertes Bild: Niedrigschwellige Gewalt war ein allgemein verbreitetes Phänomen, das heißt, Christen gerieten mit Juden nicht häufiger in Konflikt als Christen mit Christen, und auch Juden beschuldigten einander physischer Gewalt.[90]

Die Protokollierung der Klagen erfolgte nach einem routinierten Prozedere: Zunächst erschien die verletzte Person vor den Sachverständigen des Gerichts – der Neutralität halber in manchen Fällen vor einem christlichen und einem jüdischen Arzt[91] – und ließ ihre Wunden untersuchen. Anschließend fragte der Gerichtsschreiber die Verwundeten in standardisierter Form, *wem er/sie an den Verletzungen die Schuld gebe*.[92] Zwar nannten die Geschädigten in der Regel den Namen der Person, die sie verantwortlich machten, doch ergänzten die meisten sofort, sie seien *ohne jeglichen Anlass*[93] misshandelt worden und ließen damit den Gegenstand des Streits im Dunkeln. Es ist anzunehmen, dass manche Auseinandersetzungen auf religiöse Spannungen zurückgingen. Offensichtlich aber wollten die involvierten Parteien diese nicht vor Gericht austragen. Die Protokollierung an sich wurde als eine Form betrachtet, die Ehre des Geschädigten wiederherzustellen und für den Falle dauerhafter Krankheit einen Adressaten für Schadensersatzforderungen zu identifizieren.

Auseinandersetzungen um Rechtgläubigkeit gelangten in Rzeszów nur selten vor Gericht. Prinzipiell galt zwar jeglicher Verstoß gegen die zehn Gebote als religiös deviant und wurde der Halsgerichtsbarkeit des Rzeszower Schöffengerichts, das nach den Artikeln des Magdeburger Rechts bzw. des Sachsenspiegels urteilte, unterworfen. Dokumentiert sind einige Anklagen wegen wiederholten oder schweren Diebstahls[94] und Ehebruchs,[95] seltener wegen Mordes,[96] die im Falle eines Geständnisses – je nach Alter der Angeklagten und der Häufigkeit des Delikts – ein Todesurteil oder aber mildere Strafen nach sich zogen. Dies galt für Christen und Juden gleichermaßen. In diesen

90 Eine besondere Dichte an Klagen wegen Körperverletzung weist das Buch des Schöffengerichts aus den Jahren 1704 bis 1711 auf. APRz, zesp. 1, sygn. 23, z. B. S. 68, 81–83, 88–90, 108–109, 298–299.

91 Z. B. im Jahr 1707 vor den Chirurgen Jan Sakiewicz und Lewko Moyzeszowicz. Ebd., S. 520.

92 Z. B. APRz, zesp. 1, sygn. 23, S. 607.

93 Z. B. der jüdische Goldschmied Nachim Ickowicz im Jahr 1704. APRz, zesp. 1, sygn. 23, S. 108–109.

94 So das Verfahren gegen zwei junge Männer, die 1710 den Diebstahl von Münzen aus einer Geldtruhe im Rzeszower Schloss gestanden. Wegen Verstoß gegen eines der zehn Gebote wurden sie auf Grundlage des Sachsenspiegels zum Tod durch den Strang verurteilt. APRz, zesp. 1, sygn. 23, S. 738–757.

95 U. a. APRz, zesp. 1, sygn. 23, S. 836–841; sygn. 25, S. 633–634, 756–757; sygn. 26, S. 430–432, 572–575.

96 U. a. APRz, zesp. 1, sygn. 26, S. 98–99, 102–104, 106–109 (Fall einer Kindstötung); ebd., S. 149–159 (Mord an einem Rzeszower Juden).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Delikten ging es jedoch nicht im engeren Sinne um Glaubensstreit, sondern um die Erhaltung der christlichen Moral sowie der allgemeinen städtischen Ordnung. Auch in den wenigen Verfahren wegen Sakrilegs und Hexerei stellte sich im Laufe der Verhöre schnell heraus, dass die Beschuldigten aus materieller Not und nicht in häretischer Absicht gegen die Dogmen der katholischen Kirche verstoßen hatten.[97]

Das einzige überlieferte Verfahren vor einen Rzeszower Gericht, das Glaubensstreit zwischen Katholiken und Juden zum Gegenstand hatte, war jenes gegen den jüdischen Schankwirt Szmul Dubiński aus der ebenfalls zum Latifundium der Lubomirskis zählenden Kleinstadt Rozwadów im Jahr 1726.[98] Nach Aussagen katholischer Zeugen hatte er in betrunkenem Zustand eine theologische Polemik mit katholischen Schenkenbesuchern riskiert, die in dem folgenden Dialog gipfelte:

> *Dieser Zank führte so weit, dass Szmul einen Diskurs über den Glauben begann und mit den Worten „Unser Gott ist älter als euer katholischer" ausfällig wurde. Szmul fragte mich: „An welchen Gott glaubst Du?". Ich antwortete ihm, dass ich an den glaube, der sich für uns kreuzigen ließ. Szmul zeigte durch den Fensterflügel auf eine Figur mit Himmelsgewölbe und Kruzifix, eine aus Ton geformte Töpferarbeit, und sagte: „Also an diesen Gott glaubst Du, den Skrzypek aus Ton gemacht und aufgestellt hat?" Ich antwortete ihm, an eben diesen, weil er das Bildnis der göttlichen Qualen auf Erden und der Herrgott selbst im Himmel ist. Szmul erwiderte: „Wofür hat er sich denn kreuzigen lassen, wenn er so mächtig war, und warum fällt euer Gott um?" Ich entgegnete ihm: „Szmul, diskutiere nicht, denn Gott ist Gott, und selbst wenn ein gebeugter Baum umstürzt, kommentiere das nicht. Er hat sich kreuzigen lassen und freiwillig den Qualen hingegeben, weil er barmherzig war und um unsere Schuld zu sühnen", und ich fügte hinzu: „Szmul, diskutiere solche Dinge nicht mit jemand Gescheiterem, damit Du in kein Labyrinth gerätst. Ich bin nur ein einfacher Mann".*[99]

Mehrere katholische Zeugen berichteten von ihrem Bemühen, die Auseinandersetzung vor Ort zu schlichten, um eine Eskalation des Konflikts zu vermeiden. Dennoch wurde der Fall auf Initiative namentlich nicht benannter Rozwadower Bürger vor das Gericht des Rzeszower Grundherrn gebracht, der ihn in die Zuständigkeit des städtischen Schöffengerichts verwies. Ein Verhör des Angeklagten ist nicht überliefert. Als Sachverständige zog das Gericht katholische Theologen der Region, insbesondere Lektoren und den Rektor des örtlichen Piaristenkollegs zu Rate, die die kolportierten Worte Dubińskis als *formelle häretische Schmähung Gottes und der katholischen Glaubenssätze* qualifizierten.[100] Auf dieser Grundlage sowie in Anlehnung an Artikel 65 des Magdeburger Rechts wurde der jüdische Schankwirt als *Ket-*

---

97 Z. B. im Verfahren gegen den Kirchenräuber Mateusz Molski 1712 (APRz, zesp. 1, sygn. 26, S. 11–20) und im Hexenprozess gegen die Köchin Zofia Janowska 1718 (APRz, zesp. 1, sygn. 26, S. 475–495). Ungeachtet des fehlenden religiösen Motivs wurden die Angeklagten auf Grundlage des Magdeburger Rechts zum Tode verurteilt.

98 APRz, zesp. 1, sygn. 27, S. 348–351, 361–364.

99 Ebd., S. 349.

100 Gutachten vom 13. Dezember 1726. Ebd., S. 361–362.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

zer zum Tod auf dem Scheiterhaufen verurteilt. Zuvor sollte ihm die Zunge herausgerissen werden.[101] Ob das Urteil ausgeführt wurde, ist nicht bekannt.

Theologisch betrachtet war es ausgeschlossen, einen Juden, der seinem Religionsgesetz gemäß argumentierte, wegen Ketzerei gegen katholische Glaubenssätze zu verurteilen. Vielmehr hätte der Streit über die Fleischwerdung Gottes und die Transsubstantiationslehre in eine Disputation zwischen katholischen Theologen und Rabbinern der Region münden müssen. Der Fall in Rzeszów lag anders: Der jüdische Schankwirt stand vor einem Gericht der christlichen Rechtsstadt, das mittels des Magdeburger Rechts im kanonischen Recht verankert war und sich darüber hinaus auf die Expertise katholischer Theologen stützte. Angesichts dieses Machtgefälles hatte Dubiński jenseits seiner vertrauten, um Schlichtung bemühten Umgebung keine Aussicht auf ein unvoreingenommenes Verfahren. Das Urteil hob vor allem auf den mangelnden Respekt vor der dominanten katholischen Religion ab und auf die Gefahr, die von einer *öffentlichen Lästerung* ausging. Aus dieser Perspektive war es irrelevant, ob Dubiński Jude oder Christ war. Am Gerichtsort Rzeszów jedoch, wo katholische Geistliche immer wieder über die Verspottung des katholischen Glaubens durch jüdische Einwohner klagten, mussten letztere das Urteil als Warnung auffassen.

Aufschlussreich ist, dass dieser einzige vor Gericht ausgetragene Glaubensstreit sich nicht gegen einen Rzeszower Juden richtete. Wie in anderen Verfahren gegen Fremde – gleich welcher Religion – fiel daher das Urteil wesentlich härter aus als gegen Angehörige des Rzeszower Gemeinwesens, die oftmals eine Bewährungsstrafe erhielten[102] oder aber präventiv durch eine Schlichtung vor einer gerichtlichen Auseinandersetzung bewahrt wurden. Ein Prozess wie jener gegen Szmul Dubiński ist gegen einen Rzeszower Juden kaum denkbar, da er angesichts des quantitativen Gleichgewichts zwischen christlichen und jüdischen Einwohnern und ihrer vielschichtigen administrativen und ökonomischen Verflechtung den städtischen Frieden empfindlich gestört hätte.

Abschließend ist für das Feld der Kommunikation vor Gericht festzuhalten, dass das in Rzeszów praktizierte Magdeburger Recht ein geeignetes Instrument war, zivil- und strafrechtliche Angelegenheiten unter Hintanstellung religiöser Zugehörigkeit zu verhandeln. Allein in Auseinandersetzungen um Rechtgläubigkeit und religiöse Devianz nahm es eindeutig für Christen Partei. Daher wurde Glaubensstreit nach Möglichkeit von den städtischen Gerichten ferngehalten, um das sensible Gleichgewicht zwischen christlicher Rechtsstadt und jüdischer Gemeinde nicht zu gefährden.

---

101 Ebd., S. 362–364.

102 So ein Bürger und eine Bürgerin, die 1720 des Ehebruchs überführt wurden. APRz, zesp. 1, sygn. 26, S. 580–582.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Kommunikationsfeld 4: Mission

Anders als in den Feldern Siedlungspolitik, Ökonomie und Recht wurde religiöse Differenz im Feld Mission als religiöse Devianz bekämpft – und dies nicht allein von Theologen. Die erste Intervention eines römisch-katholischen Geistlichen in die Beziehungen zwischen Christen und Juden ist für 1627 überliefert. In diesem Jahr erließ das Rzeszower Ratsgericht eine Verordnung, die den ortsansässigen Juden verbot, künftig christliche Mägde in ihren Dienst zu nehmen, da diese Praxis dem göttlichen Recht, den Reichstagsgesetzen und dem Magdeburger Recht widerspreche.[103] Die Verordnung fügte sich in eine lange Reihe von Synodalstatuten, Reichs- und Landtagsbeschlüssen, die in Berufung auf die Kirchenväter und die Gesetzgebung in anderen europäischen Staaten jegliche Ausübung von Herrschaft von Juden über Christen untersagten.[104] Neben dem Verbot, christliche Mägde zu beschäftigen, verfügte das Ratsgericht, dass Juden ihre Läden und Werkstätten an Sonntagen sowie christlichen Feiertagen geschlossen zu halten hätten und es nicht wagen sollten, außerhalb ihrer Häuser *irgendwelche Arbeiten auszuüben, um nicht die Messe und die Spendung des ehrwürdigen Sakraments und des heiligen Öls zu stören.*[105]

Die Verordnung berief sich zweifach auf die Initiative des Rzeszower Propstes Johannes Bartholomäus Robakowski, der auch das Amt eines Kanonikers im kleinpolnischen Wiślica bekleidete und als königlicher Sekretär diente. Er sei eigens herbeigerufen worden, um die Rzeszower *vom schlechten Weg abzubringen.*[106] Derselbe Robakowski sollte nur zwei Jahre später den feierlichen Einzug der ersten Mönche in das neu erbaute Rzeszower Bernhardinerkloster ausrichten,[107] das in der Folge die Verbreitung des Marienkults propagierte.[108] Die Kooperation mit den Bernhardinermönchen ebenso wie mit dem städtischen Rat ist deshalb als eine Strategie zu betrachten, der wachsenden jüdischen Präsenz in der Stadt ein katholisches Programm entgegenzusetzen. Zur Durchsetzung seiner Ziele war der Propst auf den städtischen Rat und den adligen Stadtherrn angewiesen, da die Kirche seit der Mitte des 16. Jahrhunderts ihre Exekutivgewalt zugunsten welt-

103 Akta radzieckie rzeszowskie, S. 79–80.

104 Ausführlich zu den einzelnen Synodal-, Reichs- und Landtagsbeschlüssen seit dem 15. Jahrhundert siehe *Kaźmierczyk*, The Problem of Christian Servants.

105 *nullos labors excercere audeant, sedut se omnes eunte cum Venerabili Sacramento et Sacro Oleo per forum ad aegrotum sacerdote in hospitia proxima abscondant*. Akta radzieckie rzeszowskie, S. 80.

106 Ebd., S. 79.

107 URL: http://www.bernardyni.rzeszow.pl/?historia,33 (letzter Zugriff: 21. März 2013). Über die klostereigene Überlieferung hinaus wurde die kirchenpolitische Rolle Robakowskis in Rzeszów bislang nicht untersucht.

108 Wiederum aus Ordensperspektive schreibt *Rusecki*, Z dziejów kultu. Zum Rzeszower Marienkult in vergleichender Perspektive siehe *Ciesielski*, Koronacje cudownych obrazów, S. 195–211.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

licher Gerichte eingebüßt hatte.[109] Der städtische Rat seinerseits nutzte die kirchliche Autorität, um die ökonomischen Interessen der christlichen Bürger durchzusetzen. In seiner Verordnung formulierte er unverhohlen, christliche Mägde in jüdischen Haushalten würden *durch hohe Löhne und unerlaubten Luxus verdorben*,[110] womit er sich in Konkurrenz zu den jüdischen Arbeitgebern positionierte.

Die Ratsverordnung des Jahres 1627 kann als Prototyp kirchlicher Intervention in die Auseinandersetzungen zwischen Christen und Juden in Rzeszów gelten, die bis weit ins 18. Jahrhundert an bestimmten Charakteristika erkennbar blieb. Zum einen würde jegliche Verordnung römisch-katholischer Amtsträger – so sehr sie sich auch auf kanonisches Recht beziehen mochte – von der Unterstützung durch eine weltliche Macht und deren Sanktionsmittel abhängig sein.[111] Zum andern variierten die Forderungen der katholischen Geistlichen im Hinblick auf den Status der Juden kaum: Diese sollten die dominante katholische Religion und ihre Repräsentanten respektieren, insbesondere kirchlichen Prozessionen fernbleiben und an katholischen Sonn- und Feiertagen keinen Handel treiben. Darüber hinaus verbannten katholische Geistliche jüdische Riten und Feste aus dem öffentlichen Raum und beanspruchten, den Bau von Synagogen ebenso wie die Einrichtung jüdischer Friedhöfe zu kontrollieren. Das mehrfach ergangene Verbot, christliche Dienstboten zu beschäftigen, ebenso wie das Verbot der gemeinsamen Tafel zielte darauf, soziale Kontakte zwischen Christen und Juden auf ein Minimum zu beschränken und so die katholische Rechtgläubigkeit zu sichern. Jedoch enthalten dieselben Verordnungen erzählende Passagen, die davon zeugen, dass Juden in Rzeszów unverdrossen christliche Dienstboten beschäftigten, katholische Geistliche verspotteten und lautstark jüdische Feste begingen.[112]

Tieferen Einblick in die Umsetzung des katholischen Dominanzanspruchs bzw. seines Scheiterns gibt die Überlieferung des Reformatenordens, einer Erneuerungsbewegung der Franziskaner, die in Rzeszów seit den ersten Jahren des 18. Jahrhunderts ein Kloster unterhielt. Dessen Kopialbuch dokumentiert unter dem Titel *Reconciliati Haeretici, et Schismatici, ac Judaei*

---

109 *Rymarz*, Kompetencja sądów kościelnych, S. 287–288.

110 *quas magno solario ac illicito luxu penitus corrumpunt.* Akta radzieckie rzeszowskie, S. 79.

111 So erließ der Stadtherr Jerzy Ignacy Lubomirski 1743 eine Verordnung, die von den Rzeszower Juden Respekt gegenüber katholischen Geistlichen einforderte und im Falle von Verstößen mit dem Einsatz der Schlossgarde drohte. APRz, zesp. 1, sygn. 25, S. 542–544. Im Jahr 1745 erließ der Przemyśler Bischof Wacław Hieronim Sierakowski nach seiner Visitation ein Privileg für die Rzeszower Juden, das zahlreiche Restriktionen erhielt. In Ermangelung eigener Sanktionsmittel forderte er die Stadtherren auf, die Einhaltung des Privilegs strikt zu überwachen. APRz, zesp. 1, sygn. 25, S. 581–583.

112 Ebd.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Baptizati jene Übertritte zur römisch-katholischen Kirche, die die Rzeszower Mönche in den Jahren 1712 bis 1775 begleiteten und zeremoniell vollzogen.[113] Fast alle Einträge des Registers enthalten zumindest grundlegende Informationen über die jeweilige Konversion: den Namen und das Alter des oder der Konvertierenden, das Herkunftsbekenntnis, das Datum und den Ort des Übertritts sowie den Namen des amtierenden Geistlichen. Manche umfassen auch Angaben zum sozialen und familiären Umfeld der Konvertierenden; wenige präsentieren eine kurze Erzählung vom Hergang der Konversion.

Aufgeführt sind insgesamt 114 Konversionsvorgänge, die meist einzelne Personen, einige Ehepaare und in wenigen Fällen ganze Familien erfassen. Von den insgesamt 121 vermerkten Konvertierten entstammten 82 dem lutherischen Glauben, 15 dem reformierten,[114] 19 dem Judentum, einer dem Islam, vier waren in ihrer religiösen Herkunft nicht eindeutig zu identifizieren. Unter den Konvertierten waren nur 27 Frauen, von denen 21 vom lutherischen Glauben übertraten, je zwei vom reformierten und jüdischen; zu zwei weiteren fehlen nähere Angaben. Damit stehen die Zahlen des Konversionsregisters antiproportional zur zahlreichen jüdischen Bevölkerung in der Stadt und ebenso zu den in der städtischen und grundherrlichen Überlieferung quasi unsichtbaren Protestanten. Aus einer vergleichenden Analyse der Registerdaten lassen sich für Juden und Protestanten zwei unterschiedliche Konversionsmuster ableiten.

Wie die Zahl von nur 19 Konversionen in gut 50 Jahren indiziert, waren die Rzeszower Reformaten in ihren Bemühungen, Juden zum Religionswechsel zu bewegen, sehr zurückhaltend. Zunächst kommt dies sprachlich zum Ausdruck: Allein in zwei frühen Einträgen aus den Jahren 1724 und 1725 wird die Herkunft jüdischer Konvertiten *perfidia judaica* genannt;[115] im Übrigen dominiert das neutrale *judaeus*. Auffällig ist darüber hinaus, dass nur fünf Konversionen eindeutig auf Rzeszower Juden entfielen, hingegen zehn auf Juden aus Städten der näheren und weiteren Umgebung,[116] vier auf Juden nicht genannter geographischer Herkunft. Auch das Altersprofil der Konvertierenden deutet auf geringen Missionseifer der Reformaten unter der jüdischen Bevölkerung. Bis auf einen einzigen waren sie Jugendliche oder sehr junge Erwachsene. Im Fall der zwei konvertierten Jüdinnen vermerkte der Schreiber sogar, sie seien vor ihren Familien ins Kloster geflohen.[117]

---

113 CDIAL, f. 140, op. 1, spr. 245, fol. 132–136.

114 Das Kopialbuch spricht wie die meisten frühneuzeitlichen Quellen als pars pro toto von Calvinisten.

115 CDIAL, f. 140, op. 1, spr. 245, fol. 132v.

116 Das Kopialbuch führt als Herkunftsorte u. a. die Nachbarstädte Dynów und Łańcut auf, daneben auch ferner gelegene größere Städte wie Przemyśl und Lublin.

117 CDIAL, f. 140, op. 1, spr. 245, 132v, 136.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

In der Rzeszower Überlieferung – ebenso wie in den meisten kleinen und mittleren Städten Polen-Litauens – deutet nichts darauf, dass Ordensgeistliche sich Kenntnisse des Hebräischen und Jiddischen aneigneten oder sich mit jüdischen Sitten und dem Religionsgesetz befassten. Mangels einer solchen Grundlage bestand kaum eine Chance, erwachsene, in ihrer Gemeinde und in ihren Familien gut verankerte Juden und Jüdinnen für den katholischen Glauben zu gewinnen. Die Beschränkung der katholischen Geistlichkeit auf die Konversion jüdischer Kinder und Jugendlicher zeugt daher von ihrer theologischen Machtlosigkeit gegenüber einer starken jüdischen Gemeinde.[118]

Entsprechend großer Schutz wurde den wenigen jungen Juden und Jüdinnen zuteil, die sich in Rzeszów taufen ließen. Nach einer Unterweisung in den katholischen Glaubenssätzen durch einen der Ordensangehörigen vollzogen fast alle den Übertritt im Rahmen eines festlichen Gottesdienstes in der Rzeszower Pfarrkirche. Die Taufzeremonie involvierte Taufpaten, deren durchweg hoher Rang im Gegensatz zur geringen ökonomischen und sozialen Bedeutung der Konvertiten stand. Sie waren einflussreiche Amtsträger im Rzeszower Schloss, städtische Honoratioren[119] oder gehörten dem höheren Klerus[120] an. Die höchste Ehrung wurde dem Sohn eines Rzeszower Juden zuteil, der 1754 den katholischen Glauben annahm. Seine Taufpaten waren Jerzy Ignacy Lubomirski und seine Ehefrau Johanna von Stein-Lubomirska.[121]

Der Umstand, dass die Stadtherren selbst die Funktion der Taufpaten übernahmen, ist auf mehreren Ebenen deutbar: Zum einen gewährten sie dem Täufling, der mit dem erbitterten Widerstand der lokalen jüdischen Gemeinde rechnen musste,[122] größtmöglichen Schutz. Darüber hinaus setzten sie gegenüber den Ordensgeistlichen ein Zeichen ihrer eigenen Frömmigkeit, und schließlich bekräftigten sie in aller Öffentlichkeit die Dominanz der katholischen Kirche, was sie in anderen Feldern der städtischen Kommunikation aus pragmatischen Gründen unterließen. Gleiches galt in bescheidenerem Maße für andere Adlige und Patrizier, die Patenschaften für Konvertiten jüdischer Herkunft übernahmen.[123]

---

118 So die Argumentation von Jacob Goldberg und Adam Kaźmierczyk auf Grundlage empirischer Untersuchungen zu anderen Städten. *Goldberg*, Die getauften Juden, hier S. 47–52; *Kaźmierczyk*, Converted Jews.

119 Z. B. der Schlosskommandant Giesing und die Arztfamilie Strasser. CDIAL, f. 140, op. 1, spr. 245, fol. 134.

120 So trat als Pate einer 1724 konvertierenden Jüdin der Przemysler und Warschauer Kanoniker Gabriel des Morques Germain auf, der auch das Rzeszower Propstamt innehatte. Ebd., fol. 132v.

121 Siehe den Eintrag zu Thomas Grudzinski. Ebd., fol. 135v.

122 Ausführlich zu den Protestformen der jüdischen Gemeinden siehe *Goldberg*, Die getauften Juden, S. 66–69.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Im Hinblick auf den Lebensweg nach dem Religionswechsel ist abschließend ein weiteres Merkmal des jüdischen Konversionsmusters festzuhalten: Keiner der im Register der Reformaten aufgeführten Täuflinge fand in den Jahren nach der Konversion in den städtischen Akten Erwähnung, und dies hatte triftige Gründe. Der Übertritt zum Katholizismus bedeutete für Juden in aller Regel nicht nur den Bruch mit der im Judentum verbleibenden Familie, sondern auch das Ausscheiden aus der jüdischen Gemeinde. Damit verloren sie ihre Ritusgemeinschaft, ihren rechtlichen, ökonomischen und kulturellen Verband in einem.[124] Es liegt daher nahe, dass die durch die öffentliche Taufzeremonie exponierten Konvertiten die Stadt nach Möglichkeit verließen, um mit Unterstützung ihrer Paten andernorts ein neues Leben zu beginnen. Insbesondere die Söhne und Töchter aus jüdischen Familien der Stadt taten gut daran, sich den Feindseligkeiten der Verwandten und der Gemeinde ebenso wie dem Misstrauen der neuen katholischen Glaubensgemeinschaft zu entziehen.[125]

Wesentlich offensiver betrieben die Rzeszower Reformaten den Glaubensübertritt von Protestanten. In der Rhetorik des Ordensschreibers figurieren sie als Angehörige der *secta* bzw. *haeresia lutherana*, der *haeresia calviniana* oder *secta calvinistica*, während neutrale Bezeichnungen wie *fides lutherana*, *lutheranus* und *calvinus* selten sind. Die Lutheraner und Calvinisten, die durch die Rzeszower Reformaten *mit der römischen Kirche versöhnt* wurden, weisen ein überraschend einheitliches Profil auf. In ihrer überwiegenden Mehrheit waren sie Amtsträger und Bedienstete im Schloss der Lubomirskis oder Angehörige der teils grundherrlichen, teils königlichen Garnison. Das Spektrum reichte vom einfachen Soldaten, über höhere militärische Ränge, Handwerker, Hofdamen und Verwalter bis zum Schlossarchitekten. Eine kleinere Gruppe stellten städtische Würdenträger, insbesondere Ratsleute, Ärzte und Apotheker.

Im Hinblick auf das Reden und Schweigen über religiöse Differenz ist es aufschlussreich, die Namen des Konversionsregisters mit der rechtsstädtischen und der grundherrlichen Dokumentation in Relation zu setzen, etwa am Beispiel des Friedrich Stechbart (auch: Szteygbart), dem im Kopialbuch der Reformaten ein kurzer Eintrag gilt: *Anno 1716 abjuravit Lutheranam haeresim Fridericus Szteygbart, Faber, et a me Carolo Kettner protunc Praesidente Ressovien. absolutus est die 11. May.*[126] Derselbe Stechbart hatte

123 Siehe den Fall des zwölfjährigen Piotr Maiowski, der nach der Taufe von einem prominenten Rzeszower Arzt in Obhut genommen wurde. CDIAL, f. 140, op. 1, spr. 245, fol. 134.

124 *Goldberg*, Die getauften Juden, S. 54–55, 83.

125 Beispiele gewaltsamer Verfolgung beschreibt *Goldberg*, ebd., S. 68–69, ebenso *Kaźmierczyk*, Converted Jews, S. 34–36. Über die Ablehnung durch die neuen Glaubensgenossen siehe ebd., S. 70.

126 CDIAL, f. 140, op. 1, spr. 245, fol. 132.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

schon 1714 das Bürgerrecht angenommen und war vom Stadtschreiber als *Jan Frydrych Sztechbart: aus der Stadt Berlin, Meister der Schmiedekunst* ins Buch der vereidigten Bürger eingetragen worden.[127] Damit war er dem Kreis der politisch relevanten Stadtbürger beigetreten, die keinen Anstoß daran genommen hatten, einen Lutheraner in ihre Reihen aufzunehmen und es nicht für nötig gehalten hatten, seine Konfession zu vermerken. Einem ähnlichen Muster folgte die Konversion des Johannes August Eiterlein (auch: Elterlin) aus Sachsen, der laut Register am 23. Juli 1723 *der lutherischen Häresie abschwor*. Der Klosterschreiber selbst vermerkte, dass Eiterlein schon zu diesem Zeitpunkt sowohl im Dienst Jerzy Ignacy Lubomirskis stand als auch Rzeszower Ratsherr war.[128] Der konfessionellen Diskretion der christlichen Rechtsstadt entsprach der geringe Aufwand, mit dem ihre protestantischen Mitglieder konvertierten. Anders als bei jüdischen Konvertiten blieb eine öffentliche Zeremonie aus.

Größere Aufmerksamkeit wurde dem Glaubenswechsel jener Protestanten zuteil, die im Dienst der Rzeszower Schlossherren standen. Etwa die Hälfte von ihnen vollzog den Übertritt zum Katholizismus vor der versammelten Gemeinde in einer der städtischen Kirchen. Damit entschärften sie einen Interessenskonflikt der Magnaten, die angesichts der prekären Lage ihrer Stadt auf die Zuwanderung von qualifiziertem Personal angewiesen waren und vor allem unter der Herrschaft der sächsischen Könige immer wieder Protestanten in ihren Dienst nahmen. Jerzy Ignacy Lubomirski war im Rahmen der sächsisch-polnischen Union Generalmajor des sächsischen Heeres und verkehrte am Dresdner Hof,[129] dessen weiteres Umfeld als Quelle für die Anwerbung gut ausgebildeter Siedler gelten muss. In der sozialen Hierarchie der Privatstadt Rzeszów warf diese quantitativ relativ kleine, doch substantielle Zuwanderung das Problem einer ‚Reformation nach der Reformation' auf. Umso intensiver engagierte sich der Stadtherr im Bündnis mit den Rzeszower Klöstern für die Stärkung katholischer Frömmigkeit auf seinen Gütern. Folglich konnten Protestanten zwar unter Ausblendung ihrer konfessionellen Zugehörigkeit grundherrliche und städtische Ämter erlangen, doch waren sie, wie einzelne Einträge im Register der Reformaten belegen,[130] großem Druck ausgesetzt, sich der dominanten katholischen Kirche anzuschließen. Die Wahrscheinlichkeit, diesem zu erliegen, war hoch, da anders als im Fall der Juden hinter ihnen keine starke Gemeinde stand. Den wenigen Rzeszower Protestanten gelang es auch im 18. Jahrhundert nicht, ein sozia-

127 *Jan Frydrych Sztechbarth: z Berlina miasta kunsztu kowalskiego Magister*, APRz, zesp. 1, sygn. 28, S. 49.

128 CDIAL, f. 140, op. 1, spr. 245, fol. 132v.

129 Polski Słownik Biograficzny, Bd. 18, s.v. Lubomirski, Jerzy Ignacy, S. 23–25, hier S. 23.

130 Insbesondere der Fall des Schlossarchitekten Karl Heinrich Wiedemann. CDIAL, f. 140, op. 1, spr. 245, fol. 135v.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

les und institutionelles Netzwerk aufzubauen, das Schutz vor katholischer Mission geboten hätte.

Die Namen von Amtsträgern protestantischer Herkunft sind auch für die Jahre nach ihrer Konversion – ohne jeglichen Hinweis auf ihre ‚häretische' Vergangenheit – auf den Seiten der Schöffengerichtsbücher und in den grundherrlichen Akten dokumentiert. So sollte der erwähnte Johannes August Eiterlein langfristig zur Elite der Rechtsstadt zählen, der er weiter als Ratsherr[131] und später als Schöffe[132] angehörte. Im Gegensatz zur prekären Lage jüdischer Konvertiten in der Stadt wurde die soziopolitische Position von Protestanten durch den Glaubensübertritt gestärkt. Somit waren die Missionsaktivitäten des Reformatenordens im Hinblick auf protestantische Bürger ein probates Mittel, um eine konfessionelle Homogenisierung der städtischen Elite herbeizuführen.

Fazit

Die Analyse von vier Feldern der städtischen Kommunikation hat ergeben, dass jedem von ihnen eine eigene Rationalität innewohnte. Auch wenn die historischen Akteure in den verschiedenen Feldern zumindest teilweise identisch waren, verhielten sie sich im Hinblick auf die Integration religiöser Heterogenität in das städtische Gemeinwesen von Feld zu Feld unterschiedlich. Dies ist keineswegs als widersprüchliches Handeln zu deuten.

In der Siedlungspolitik nahmen die Stadtherren ebenso wie die konkurrierenden Kolonisten Differenzen zwischen Katholiken und Juden vor allem auf der ökonomischen und administrativen Ebene wahr. Daher waren Zuschreibungen religiöser Devianz ebenso selten wie erfolglos. Im Zunftleben dominierte das Interesse an ökonomischer Einheit, so dass das Schweigen über religiöse Differenz sinnvoll erschien. Umso stärker war das Streben der alteingesessenen katholischen Handwerker, zumindest das rituelle Leben der Zunft zu dominieren.

In der Regelung von Alltagsbeziehungen vor den Rzeszower Gerichten wurden zwar Juden als *perfidus* oder *infidelis* eindeutig von Christen unterschieden, doch hatte diese pejorative Markierung religiöser Differenz keine Auswirkung auf den Ausgang des jeweiligen Verfahrens, das sich an sachlichen Grundlagen orientierte. Religiöse Differenz wurde in diesem Feld nicht als religiöse Devianz wahrgenommen, es sei denn, ein Glaubensstreit gelangte trotz aller Schlichtungsversuche vor Gericht.

131 APRz, zesp. 1, sygn. 28, S. 69.

132 Noch 1738 wurde er im Buch des Ratsschöffengerichts als Jan August Elterlin unter den Schöffen aufgeführt. APRz, zesp.1, sygn. 25, S. 283.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Allein im Feld der Mission bekämpfte der Reformatenorden im Verein mit den Stadtherren und den katholischen Bürgern den Glauben protestantischer Neusiedler als *Häresie*. Auf diese Weise gelang es, zumindest die katholische Einheit der Stadt wiederherzustellen. Wesentlich verhaltener waren die Bemühungen in der Missionierung der jüdischen Bevölkerung. In einer Stadt, in der Katholiken und Juden quantitativ gleichrangig und folglich politisch und ökonomisch aufeinander angewiesen waren, erschien es wenig zweckdienlich, einander auf der religiösen Ebene zu diffamieren.

Unedierte Quellen

APRz (Archiwum Państwowe w Rzeszowie/Staatsarchiv Rzeszów): zesp. (zespół/Bestand) 1, sygn. (sygnatura/Akte) 1, 6, 8–9, 11, 14, 18, 23, 24, 25–28; zesp. 519, sygn. 168.

Biblioteka Publiczna im. Hieronima Łopacińskiego w Lublinie/Öffentliche Hieronim-Łopaciński-Bibliothek, Lublin: zesp. „Lubomirscy", rękopis/Handschrift 1754.

CDIAL (Central'nyj Deržavnyj Istoričnyj Archiv Ukrajiny, L'viv/Zentrales Staatliches Historisches Archiv der Ukraine, L'viv): f. (fond/Bestand). 140, op. (opis'/Inventar) 1, spr. (sprava/Akte) 245.

Edierte Quellen

Akta radzieckie rzeszowskie 1591–1634, hrsg. v. Adam Przyboś, Wrocław/Kraków 1957.

Confoederations Articul der Gesambten Polnischen Reichs-Stände, Welche Anno 1573 bey wehrendem Interregno auff allgemeinem Landtage zu Warsaw geschlossen und zu unverbrüchlicher Festhaltung offentlich und gantz Eyferig beschworen worden, o. O., o. J. [frühes 17. Jh.], Artikel V.

Kodeks Dyplomatyczny, Bd. 1, Poznań 1877.

Orzelski, Świętosław: Bezkrólewia ksiąg ośmioro 1572–1576, hrsg. v. Edward Kuntze, Kraków 1917.

Literatur

Balaban, Majer: Dzieje żydów w Krakowie i na Kazimierzu (1304–1868), Bd. 1: 1304–1655, Kraków 1912.

Berger, Rupert: Quatembertage, in: Pastoralliturgisches Handlexikon, hrsg. v. dems., 3. Aufl., Freiburg u. a. 2005, S. 444–445.

Bömelburg, Hans-Jürgen: Die Magnaten: Avantgarde der Ständeverfassung oder oligarchische Clique?, in: Ständefreiheit und Staatsgestaltung in Ostmitteleuropa. Übernationale Gemeinsamkeiten in der politischen Kultur vom 16.–18. Jahrhundert, hrsg. v. dems./Joachim Bahlcke/Norbert Kersken, Leipzig 1996, S. 119–133.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Bogucka, Maria / *Samsonowicz*, Henryk: Dzieje miast i mieszczaństwa w Polsce przedrozbiorowej, Wrocław u. a. 1986.

Borowiejska-Birkenmajerowa, Maria: Miasto rezydencjonalne Lubomirskich, in: Kiryk (Hrsg.): Dzieje Rzeszowa, Bd. 1, S. 303–316.

Budzyński, Zdzisław: Stosunki społeczne i życie kulturalne, in: Ebd., S. 273–295.

– Życie społeczno-religijne i kulturalne, in: Ebd., S. 365–380.

Ciesielski, Tomasz: Koronacje cudownych obrazów w osiemnastowiecznej Rzeczypospolitej, in: Cywilizacja prowincji Rzeczypospolitej szlacheckiej, hrsg. v. Aleksandr Jankowski / Andrzej Klonder, Bydgoszcz 2004, S. 195–211.

Ćwikła, Leszek: Polityka władz państwowych wobec Kościoła prawosławnego i ludności prawosławnej w Królestwie Polskim, Wielkim Księstwie Litewskim oraz Rzeczypospolitej Obojga Narodów w latach 1344–1795, Lublin 2006.

Eberhard, Winfried: Toleranz und Religionsfreiheit im 15.–17. Jahrhundert in Mitteleuropa. Probleme und Prozesse, in: Bruncvík a víla. Přemýšlení o kulturní a politické identitě Evropy, hrsg. v. Petr Hlaváček, Praha 2010, S. 55–72.

Friedrich, Karin: Die Reformation in Polen-Litauen, in: Polen in der europäischen Geschichte. Ein Handbuch in vier Bänden, hrsg. v. Michael G. Müller, Bd. 2: Frühe Neuzeit, hrsg. v. Hans-Jürgen Bömelburg, Stuttgart 2011, S. 123–143.

Goldberg, Jacob: Die getauften Juden in Polen-Litauen im 16.–18. Jahrhundert. Taufe, soziale Umschichtung und Integration, in: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 30 (1982), S. 54–99.

– Jewish Privileges in the Polish Commonwealth. Charters of Rights Granted to Jewish Communities in Poland-Lithuania in the Sixteenth to Eighteenth Centuries, Bd. 1, Jerusalem 1985.

Haupt, Heinz Gerhard: Neue Wege zur Geschichte der Zünfte in Europa, in: Das Ende der Zünfte. Ein Europäischer Vergleich, hrsg. v. dems., Göttingen 2002, S. 9–37.

Heyde, Jürgen: Żydzi i mieszczanie w dawnej Polsce. Kilka uwag o ich wspólnej historii po wiek szesnasty, in: Kwartalnik Historii Zydów 207, 3 (2003), S. 320–326.

– Die jüdischen Wirtschaftseliten in Polen im 15. und 16. Jahrhundert. Habilitationsschrift Martin-Luther-Universität, Halle-Wittenberg 2009.

Horn, Mauricy: Żydzi na Rusi Czerwonej w XVI i pierwszej połowie XVII wieku. Działalność gospodarcza na tle rozwoju demograficznego, Warszawa 1975.

– The Chronology and Distribution of Jewish Craft Guilds in Old Poland, 1613–1795, in: The Jews in Old Poland, 1000–1772, hrsg. v. Antony Polonsky, London / New York 1993, S. 249–266.

Hüchtker, Dietlind / *Kleinmann*, Yvonne / *Thomsen*, Martina (Hrsg.): Reden und Schweigen über religiöse Differenz. Tolerieren in epochenübergreifender Perspektive, Göttingen 2013.

Hundert, Gershon D.: The Jews in a Polish Private Town. The Case of Opatów in the Eighteenth Century, Baltimore 1992.

Janeczek, Andrzej: Ethnicity, Religious Disparity and the Formation of the Multicultural Society of Red Ruthenia in the Late Middle Ages, in: On the Frontier of Latin Europe. Integration and Segregation in Red Ruthenia, 1350–1600, hrsg. v. dems. / Thomas Wünsch, Warszawa 2004, S. 15–45.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Kamiński, Adam: Pierwsze dwa wieki dziejów miasta Rzeszowa, in: Pięć wieków miasta Rzeszowa, XIV–XVIII w., hrsg v. Franciszek Błoński, Warszawa 1958, S. 9–62.

Kaźmierczyk, Adam: The Problem of Christian Servants as Reflected in the Legal Codes of the Polish-Lithuanian Commonwealth during the Second Half of the Seventeenth Century and in the Saxon Period, in: Gal-Ed 15/16 (1997), S. 23–40.

– Żydzi w dobrach prywatnych w świetle sądowniczej i administracyjnej praktyki dóbr magnackich w wiekach XVI–XVIII, Kraków 2002.

– Converted Jews in Kraków, 1650–1763, in: Gal-Ed 21 (2007), S. 17–52.

Kiryk, Feliks (Hrsg.): Dzieje Rzeszowa, Bd. 1: Rzeszów od najdawnejszych czasów do I rozboru, Rzeszów 1994.

Kluge, Arnd: Die Zünfte, Stuttgart 2009.

Kolarzowski, Jerzy J.: Idea praw jednostki w pismach Braci Polskich. U narodzin nowożytnej koncepcji praw człowieka, Warszawa 2009.

Kremer, M[oses]: Der anteil fun yiddishe ba'alej-malakhot in di kristlekhe tsekhn in amolikn Pojln, in: Bleter far Geshikhte 2 (1938), S. 3–32.

Kriegseisen, Wojciech: Ewancelicy polscy i litewscy w epoce saskiej (1696–1763). Sytuacja prawna, organizacja i stosunki międzywyzaniowe, Warszawa 1996.

– Stosunki wyznaniowe w relacjach państwo-kościół między reformacją a oświeceniem (Rzesza Niemiecka – Niderlandy Północne – Rzeczpospolita polsko-litewska), Warszawa 2010.

Krochmal, Jacek: Catholic-Orthodox Relations in the Diocese of Przemyśl in the Fourteenth – Eighteenth Centuries, in: Litauen und Ruthenien. Studien zu einer transkulturellen Kommunikationsregion (15.–18. Jahrhundert), hrsg. v. Stefan Rohdewald/David Frick/Stefan Wiederkehr, Wiesbaden 2007, S. 210–231.

Leśniak, Franciszek: Życie gospodarcze, społeczne i kulturalne, in: Kiryk (Hrsg.): Dzieje Rzeszowa, Bd. 1, S. 193–216.

Lichy, Kolja: Vom dynastischen Unionsreich zur parlamentarischen Union von 1569, in: Polen in der europäischen Geschichte. Ein Handbuch in vier Bänden, Bd. 2: Frühe Neuzeit, hrsg. v. Hans-Jürgen Bömelburg, Stuttgart 2011, S. 168–203.

Lück, Heiner: Das sächsisch-magdeburgische Recht als kulturelles Bindeglied zwischen den Rechtsordnungen Ost- und Mitteleuropas, in: Rechts- und Sprachtransfer in Mittel- und Osteuropa. Sachsenspiegel und Magdeburger Recht, hrsg. v. dems./Ernst Eichler, Berlin 2008, S. 1–28.

Motylewicz, Jerzy: Miasta ziemi przemyskiej i sanockiej w drugiej połowie XVII i w XVIII wieku, Przemyśl/Rzeszów 1993.

– Przemiany gospodarcze, demograficzne i ustrojowe, in: Kiryk (Hrsg.): Dzieje Rzeszowa, Bd. 1, S. 221–255.

Müller, Michael G.: Protestant Confessionalisation in the Towns of Royal Prussia and the Practice of Religious Toleration in Poland-Lithuania, in: Tolerance and Intolerance in the European Reformation, hrsg. v. Ole P Grell/Bob Sribner, Cambridge 1996, S. 262–281.

– Der Consensus Sendomirensis – Geschichte eines Scheiterns? Zur Diskussion über Protestantismus und protestantische Konfessionalisierung in Polen-Litauen im 16. Jahrhundert, in: Konfessionelle Pluralität als Herausforderung. Koexistenz und Konflikt in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, hrsg. v. Joachim Bahlcke u. a., Leipzig 2006, S. 397–408.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

– Toleranz vor der Toleranz. Konfessionelle Kohabitation und Religionsfrieden im frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa, in: Kommunikation durch symbolische Akte. Religiöse Heterogenität und politische Herrschaft in Polen-Litauen, hrsg. v. Yvonne Kleinmann, Stuttgart 2010, S. 59–75.

Nielen, Holger: Prozessionsfeste und dramatische Spiele im interreligiösen Vergleich. Eine religionsphänomenologische Studie zu Fastnacht, Fronleichnam, [c]Ašura und Purim, Berlin 2005.

Pęckowski, Jan: Dzieje miasta Rzeszowa do końca XVIII. wieku, Rzeszów 1913.

Rosen, Lawrence: Law as Culture. An Invitation, Princeton/Oxford 2006.

Rosman, Moshe J.: The Lords' Jews. Magnate-Jewish Relations in the Polish-Lithuanian Commonwealth during the Eighteenth Century, Cambridge (MA) 1990.

Rostworowski, Emanuel (Hrsg.): Polski Słownik Biograficzny, Bd. 18, Wrocław 1973.

Rusecki, Innocenty: Z dziejów kultu bernardyńskiego sanktuarium maryjnego w Rzeszowie, in: W nurcie franciszkańskim. Pismo naukowe Wyższego Seminarium Duchownego Franciszkanów w Krakowie 17 (2008), S. 117–150.

Rymarz, Władysław: Kompetencja sądów kościelnych w Polsce przedrozbiorowej, Warszawa 1970.

Schlögl, Rudolf: Vergesellschaftung unter Anwesenden. Zur kommunikativen Form des Politischen in der vormodernen Stadt, in: Interaktion und Herrschaft. Die Politik der frühneuzeitlichen Stadt, hrsg. v. dems., Konstanz 2004, S. 9–60.

Schramm, Gottfried: Der polnische Adel und die Reformation 1548–1607, Wiesbaden 1965.

– Lemberg und die Reformation, in: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 11 (1963), S. 343–350.

Skinner, Barbara: The Western Front of the Eastern Church. Uniate and Orthodox Conflict in 18th-Century Poland, Ukraine, Belarus, and Russia, DeKalb 2009.

Strzelczyk, Jerzy: Auf dem Wege zur Republik vieler Völker und Konfessionen. Katholiken und Orthodoxe in Polen im späten Mittelalter, in: Toleranz im Mittelalter, hrsg. v. Alexander Patschovsky, Sigmaringen 1998, S. 275–295.

Tatarenko, Laurent: Pluriconfessionalité et politique de tolérance: le cas de Pologne, in: L'Europe en conflits. Les affrontements religieux et la genèse de l'Europe moderne (vers 1500 – vers 1650), hrsg. v. Wolfgang Kaiser, Rennes 2008, S. 239–266.

Tazbir, Janusz: A State without Stakes, Warszawa 1973.

– Geschichte der polnischen Toleranz, Warszawa 1977.

– Rzeczpospolita wielu narodów, in: ders. u. a.: Polska. Losy państwa i narodu do 1939 roku, Warszawa 2003, S. 133–245.

Teller, Adam: Der Blick nach Osten. Rechtlicher Status und Rechtssystem der polnischen Judenheit vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, in: Juden im Recht. Neue Zugänge zur Rechtsgeschichte der Juden im Alten Reich, hrsg. v. Andreas Gotzmann/Stephan Wendehorst, Berlin 2007, S. 395–413.

Węgrzynek, Hanna: The Legislation of the Catholic Church in Poland relating to Jews, in: Kwartalnik Historii Żydów 212, 4 (2004), S. 502–510.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Die Sesselträger des Kurfürsten: Muslimisch-osmanische Gefangene aus dem Osmanischen Reich als religiöse Minderheit im München des späten 17. Jahrhunderts

Von *Manja Quakatz*

Hat ermelter Sesselmaister die Türcken, so zum Sesseltragen bestelt sein, in der Cost zuhalten, und ihnen in der wochen zu Mittags guets oxen: oder Ründtfleisch auch Suppen und Krautt: auf die Nacht aber Fleisch, und Reis in der Fleischsuppen oder aber gersten, neben einer Sollat zu speißen, an fasttägen sollen ihnen guette cräfftige Speißen von Mell und Schmalz gegeben: und solle ihme Sesselmaister vor solche Cost auf de Persohnen Wochentlich 1 Gulden Costgeld bezahlt werden.[1]

Der obige Artikel stammt aus einer Instruktion des bayerischen Kurfürsten Maximilian II. Emanuel und ist auf das Jahr 1688 zu datieren. Es handelt sich hierbei um den achten Punkt einer dreißig Artikel umfassenden Dienstanweisung des Landesfürsten an seinen christlichen Sesselträgermeister, die beinhaltete, wie dieser mit den kriegsgefangenen Muslimen aus dem Osmanischen Reich umzugehen hatte. Die Muslime waren als Gefangene der Aufsicht eines Christen unterstellt, der nicht nur auf die religiös Fremden achtgeben sollte, sondern im Umgang mit ihnen strenge Regeln zu befolgen hatte.[2]

Christoph Wegerle, ein uns nicht weiter bekannter Einwohner Münchens, wurde vom Kurfürsten im Mai 1688 dazu beauftragt, einige der durch die kurbayerische Armee vor Belgrad gefassten Kriegsgefangenen als Sesselträger arbeiten zu lassen. Diese muslimischen Osmanen werden hier von der christlichen Seite als *Türcken* bezeichnet, was in dieser Zeit allerdings synonym für einen osmanischen Untertanen islamischen Glaubens stand und keine ethnische Zuschreibungsdimension besaß.

Bei der Anwesenheit von Muslimen im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation in der Frühen Neuzeit handelt es sich um einen Forschungsge-

[1] Bayerische Staatsbibliothek (i. F. abgekürzt als BSB), Alte Drucke, Handschrift, Cgm 2093: Instruktion wie sich der Sesselmaister zu verhalten, München, den 26. Mai 1688.

[2] So wird ihm im gleichen Artikel z. B. aufgetragen, welche Speisen die Muslime an regulären sowie christlichen Festtagen zu sich nehmen durften. Für die Kost der Gefangenen kam allerdings nicht der Sesselmeister selbst auf, sondern das kurfürstliche Hofzahlamt.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

genstand, den man ohne weiteres als größere Baustelle bezeichnen könnte. Erste Teile des Forschungsfundamentes sind bereits von einzelnen Wenigen gelegt worden, jedoch wissen wir bei Weitem nicht genug, um allgemeingültige Aussagen über die christliche Wahrnehmung muslimischer Präsenz im Heiligen Römischen Reich treffen zu können.[3] Es ist auch zu bezweifeln, dass es eine einheitliche Wahrnehmung überhaupt gegeben hat. Dazu waren die Kontexte und Gründe für die Präsenz der muslimischen Akteure zu zahlreich und zu verschieden.

Die kurfürstliche Verordnung, die in den folgenden Ausführungen als Hauptbezugspunkt dienen soll, ist eine normative Quelle, die uns nur schlaglichtartig auf soziale und rechtliche Normen der christlichen Gesellschaft gegenüber der Anwesenheit von Muslimen im Alten Reich verweisen kann. Es wird in diesem Beitrag demnach nicht die tatsächliche Reaktion der christlichen Akteure auf die Anwesenheit religiös differenter Personen vorgestellt werden, sondern konkrete Wertvorstellungen der christlichen Obrigkeit, die es von Seiten der christlichen Untertanen in die Praxis umzusetzen galt. Die Inhalte der Quelle geben hierbei vor, welche Themenkomplexe dieser Beitrag überhaupt aufgreifen kann.

Die Instruktion beinhaltet sehr konkrete Vorstellungen über die richtige Arbeitsweise des Sesselträgergewerbes. Zum einen ging es Max Emanuel besonders um einen effizienten Ablauf des Geschäftes, andererseits um das Gebaren des Gewerbes gegenüber seiner Kundschaft. Besonderen Wert wurde hierbei auf die Wahrung der Standesgrenzen gelegt. So wurde etwa darauf geachtet, dass sozial höher stehende Personen nicht in jenen Sesseln umhergetragen werden sollten, die laut Sesselträgerinstruktion für den ‚gemeinen Mann' bestimmt gewesen wären. Die Quelle ist demnach nicht nur ein interessantes Beispiel hinsichtlich von Fragestellungen zum Umgang mit einer muslimischen Minderheit in einer christlich geprägten Mehrheitsgesellschaft am Ende des 17. Jahrhunderts, sondern enthält auch relevante Aussagen über Normvorstellungen der Obrigkeit zur Einhaltung ständischer Grenzen.

Ganz im Sinne der Fragestellung der Tagung wird sich dieser Beitrag jedoch ausschließlich auf jene Aussagen der Quelle konzentrieren, die uns Auskunft darüber geben, wie mit den muslimischen Kriegsgefangenen als religiös differenter Gruppe der Theorie nach verfahren werden sollte. Die Sesselträger waren nur eine kleine Gruppe und können nicht pars pro toto für alle muslimischen Gefangenen stehen, da der Umgang mit osmanischen Kriegsgefangenen sehr unterschiedlich gewesen ist und stark davon abhing, wie alt diese waren, welches Geschlecht sie hatten und welchem sozialen

[3] Als unverzichtbarer aktueller Überblick ist der Beitrag von *Friedrich*, ‚Türken' im Alten Reich zu nennen. Zu neueren Regionalstudien siehe: *ders*., Türkentaufen; *Schunka*, Türken taufen, und *Quakatz*, „Gebürtig aus der Türckey".

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Stand sie angehörten. Darüber hinaus wurden die Gefangenen gerade im Kurfürstentum Bayern für sehr unterschiedliche Tätigkeiten herangezogen. Neben der Arbeit als Sesselträger mussten sie in der Forstwirtschaft und am Bau des Schlosses Schleißheim mitarbeiten.[4] Einige der etwa 300 Gefangenen wurden an die kurfürstliche Textilfabrik als Arbeiter geschickt.[5] Neben diesen Tätigkeiten sind Arbeiten auf dem Feld, aber auch als Abdecker bekannt.[6]

Im Gewerbe, als Sesselträger oder beim Bauamt beschäftigt zu sein, bedeutete, dass die Gruppe der dafür eingesetzten Muslime nicht im Gefängnis und abseits der christlichen Gemeinde verblieb, sondern sich in dieser bewegten und lebten. Nur 67 der über 300 muslimischen Gefangenen, die sich 1699 in München noch am Leben befanden, waren im Zuchthaus untergebracht. Andere quartierte man in den Kasernen der kurfürstlichen Garnison ein, während die Kranken unter ihnen in Hospitälern lagen. Einige, vor allem Kinder, lebten gar am kurfürstlichen Hof selbst.[7] Der Kurfürst sperrte die Fremden also nicht grundsätzlich weg und verbarg sie vor den Augen der städtischen Bevölkerung, sondern Christen kamen auf verschiedene Weise mit Muslimen in Kontakt, ob nun auf der Straße, in den Krankeneinrichtungen der Stadt oder am kurfürstlichen Hof.[8] Am Beispiel der Sesselträger der kurfürstlichen Residenzstadt München zeigt sich, dass die Muslime sogar ganz bewusst durch die Obrigkeit in eine Lage versetzt wurden, in der sie permanent Kontakt zu Christen hatten, weil sie diese befördern mussten. Der Kurfürst unterband direkte Begegnungen zwischen Muslimen und Christen also nicht per se, reglementierte jedoch das Aufeinandertreffen im Sinne des Schutzes seiner christlichen Untertanen. Die Bestimmungen werden im Folgenden genauer vorgestellt werden. Es wird außerdem danach gefragt werden, inwiefern die religiöse Differenz der Muslime ursächlich für eine stärkere Reglementierung ihres Alltags durch die Obrigkeit gewesen ist.

---

4 Dazu bereits *Varga*, Ransoming Ottoman Slaves.

5 Gegründet 1679 in der Au neben einer landesherrlichen Schäferei in Schleißheim, vgl. *Schremmer*, Gewerbe und Handel, S. 793. Zu den diversen Zwangsarbeiten, zu denen die Gefangenen abgestellt wurden, siehe auch: *Varga*, Ransoming Ottoman Slaves.

6 So berichtet z. B. der osmanische Kriegsgefangene Osman Ağa, wie er und seine Mitgefangenen dazu gezwungen wurden, Tierkadaver von Straßen zu beseitigen. Vgl. *Kreutel* (Hrsg.), Osman Ağa, S. 92.

7 Bayerisches Hauptstaatsarchiv (i. F. abgekürzt als BayHStA)/Abt. IV, Alter Bestand B 8b, Spezifikation derjenigen türkischen Sklaven, 1699.

8 Max Emanuel und seine erste Frau Maria Antonia, Tochter des Kaisers Leopold I., kauften sowohl muslimisch-osmanische Mädchen als auch Jungen aus Dritter Hand, um diese im christlichen Glauben am kurfürstlichen Hof oder in katholischen Klöstern erziehen zu lassen. Jahresrechnungen des kurbayerischen Hofzahlamtes belegen, wie die Kinder nicht nur neu eingekleidet wurden, sondern auch welche Kosten für die christliche Unterweisung der muslimischen Kinder und den Pfarrer bei der Taufe aufgewandt wurden. BayHStA, Kurbayern Hofzahlamt, Nr. 1225, Jahrgang 1687, Belege 1–142.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Hierbei werden bestimmte Artikel der Instruktion in den Mittelpunkt gestellt, die besonders den Umgang zwischen den muslimischen Trägern und der christlichen Bevölkerung zum Gegenstand hatten, aber auch das Verhalten der Muslime bei religiösen Hochfesten und in Gegenwart von Geistlichen in den Fokus nehmen. Muslime und Christen trafen in verschiedenen alltäglichen und außeralltäglichen Kontexten aufeinander. Es gab offenbar bestimmte soziale Räume, in denen die Präsenz der religiös Fremden akzeptiert, ja sogar gefördert wurde, während ihre Anwesenheit im Rahmen religiöser Praktiken oder in nichtöffentlichen Bereichen des Alltags strikt untersagt war. Die Instruktion kann erste Hinweise darauf geben, um welche sozialen Sphären es sich hierbei handelte.

I. Einführung in den historischen Kontext

In dem eingangs zitierten Quellenausschnitt wird bereits deutlich, dass jenes Wissen über die islamische Religion am Ausgang des 17. Jahrhunderts zugenommen hatte, das man aus den Berichten Reisender, aber auch von christlichen Kriegsgefangenen im Osmanischen Reich erworben hatte.[9] Neben häufigen Polemiken gegen den ‚christlichen Erzfeind' gab es auch Aussagen, die auf alltägliche und religiöse Praktiken der ‚Anderen' verwiesen. So ist der kurfürstlichen Administration wohl bewusst gewesen, dass Muslime kein Schweinefleisch zu sich nehmen durften. Die Instruktion hält deshalb ausdrücklich fest, man solle den muslimischen Trägern Rindfleisch zu essen geben.[10]

Max Emanuel war nicht der einzige Kriegsteilnehmer des Großen Türkenkrieges, der Gefangene mit ins Heilige Römische Reich zurückbrachte. Die Zahl der Muslime in der Kaiserstadt Wien war besonders hoch.[11] Auch hier hatte sich die kaiserliche Administration mit den Gefahren der Anwesenheit von Angehörigen einer anderen Religion auseinanderzusetzen. Die Gefahr, die von den Gefangenen ausging, konnte vielgestaltig sein. In Wien internierte man nach einigem Zögern frei und unbewacht umherlaufende Privatgefangene (bzw. versklavte Osmanen christlicher Untertanen), weil man befürchtete, die Fremden würden durch ihren unbedachten und intensiven Tabakkonsum die Wiener Vorstadt in Brand setzen.[12] Nicht nur die Kriegsgefangenen hatte man zu beaufsichtigen, sondern auch die diplomatischen

9 *Höfert*, Den Feind beschreiben. Siehe auch *Kaufmann*, „Türckenbüchlein".

10 Hier wäre ein tiefergehender Vergleich mit dem Judentum lohnenswert, wurde doch beispielsweise bei inhaftierten Juden darauf geachtet, dass diese koscheres Essen durch ihre Verwandtschaft zugestellt bekamen. Genauso war es ihnen gestattet, religiöse Schriften im Gefängnis zu lesen. Vgl. *Westphal*, Umgang S. 158.

11 *Jahn*, Loskauf sowie *Teply*, Türkentaufen in Wien.

12 Österreichisches Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien (i. F. abgekürzt als ÖHH-StAW), Turcica I, 153, Kaiserliches Mandat vom 16. September 1686.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Gäste. Abdullah Güllüoğlu beschäftigt sich in einem Beitrag über Differenzmarkierungen in osmanischen Gesandtschaftsberichten damit, wie die osmanischen Diplomaten in den vier Jahren, in denen sie zwischen 1688 und 1692 für Verhandlungen mit Kaiser Leopold I. in Wien verblieben, selbst wie Gefangene gehalten wurden. Den Muslimen war es weder gestattet, frei in der Stadt herumzugehen, noch mit osmanischen Kriegsgefangenen zu sprechen, worüber sich Mitglieder der Gesandtschaft bitterlich in ihren Berichten an die Hohe Pforte beklagten.[13] Die Gesandten der Hohen Pforte hatten im Gegensatz zu den muslimischen Sesselträgern also keine Möglichkeit, mit Christen außerhalb ihrer diplomatischen Tätigkeiten in Kontakt zu kommen, weil die christliche Obrigkeit dies unterband.

Christlich-osmanische Kontakte sind dennoch in großer Zahl in der sozialen Praxis vorgekommen, zumeist aber nur dort, wo muslimische Osmanen als Privatsklaven christlicher Untertanen im Heiligen Römischen Reich lebten. Dabei handelte es sich oft um Frauen, Männer und Kinder, die nicht direkt auf dem Schlachtfeld als öffentliche Kriegsgefangene des Kriegsherrn gefangenengenommen wurden, sondern über mehrheitlich inoffizielle Kanäle als Kriegsbeute unterer Offiziere oder einfacher Soldaten. Andere gelangten jedoch auch als menschliche Ware durch Menschenhandel und Sklavenmärkte an Untertanen im Reich.[14] Diese Gefangenen blieben jedoch nicht lange Muslime, weil sowohl die lutherische als auch die katholische Seite diese in den meisten Fällen zu bekehren suchte.[15] Die gefangengenommenen Frauen oder Männer wurden durch ihre Besitzer bzw. Herren zu katholischen oder lutherischen Geistlichen in die christliche Lehre geschickt. Im Falle von Kindern war es auf katholischer Seite auch üblich, diese in Klöstern zum christlichen Glauben zu erziehen.[16] Jene Muslime, die länger im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation verweilten, manchmal sogar für immer blieben, konvertierten in den meisten Fällen nach kurzer Zeit oder einigen Jahren zum christlichen Glauben. Die Mehrheit der öffentlichen Kriegsgefangenen (jene also, die einem Kriegsherrn zugehörig waren), zu denen auch die muslimisch-osmanischen Sesselträger gehörten, gelang-

13 *Güllüoğlu*, Dämonen, böse Geister und unreine Hunde.

14 Die Begriffe der öffentlichen und privaten Sklaven sind bereits für die Kriegsgefangenensklaverei im mediterranen Raum etabliert. Siehe dazu für die Galeerensklaven des Papstes als öffentliche Sklaven *Priesching*, Von Menschenfängern und Menschenfischern. Zu Menschenraub und Menschenhandel an der habsburgisch-osmanischen Grenze siehe: *Pálffy*, Ransom Slavery.

15 Zur Bekehrung und Taufe muslimisch-osmanischer Gefangener während des Großen Türkenkrieges gibt es bereits etliche Einzelfallstudien, die sich besonders auf den Süden des Reiches konzentrieren. Siehe dazu: *Heller*, Türkentaufen um 1700; *ders*., Beutetürken; *ders*., Seltsame Dorfgenossen; *Spies*, Schicksale türkischer Kriegsgefangener; *Theilig*, Preußenadler.

16 Hier z. B. sind Unterbringungen in Ursulinenklöstern und bei den Englischen Fräulein belegt, die ich in meiner im Entstehungsprozess befindlichen Dissertation näher untersuche.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ten nach dem Frieden von Karlowitz 1699 im Zuge von Auslösungs- oder Auswechslungsverfahren wieder ins Osmanische Reich. Das Sesselträgergewerbe war nicht zuletzt deswegen ein sehr kurzlebiges Geschäft, das nur zwischen 1688 und 1700 überhaupt in der kurfürstlichen Stadt München ausgeübt wurde. Das Gewerbe gilt bisher als kaum erforscht. Es ist bekannt, dass es Sesselträger ebenso in Wien, Köln, Wetzlar und auch in Berlin gegeben hat.[17] In Berlin sind als Sesselträger keine Muslime, sondern Hugenotten zum Einsatz gekommen, was ein Hinweis darauf sein könnte, dass das Sesseltragen eine Tätigkeit gewesen ist, die nicht von der christlichen Mehrheitsgesellschaft ausgeübt wurde, sondern von religiös differenten Gruppen. Das Sesseltragen existierte nicht nur als Gewerbe, wie z. B. zur selben Zeit in Köln, sondern musste im Münchner Kontext von Privatgefangenen verschiedener Adeliger während ihrer Gefangenschaft ausgeführt werden. Der osmanische Kriegsgefangene Osman Ağa berichtete von seiner Zeit in Wien bei Graf Christoph von Schallenberg, der sich von Osman und einem serbischen Mitgefangenen durch die Straßen tragen ließ. Dass das kein Vergnügen für die Träger gewesen ist, lässt sich dem Ausspruch entnehmen, den Osman seinem serbischen Gefährten in den Mund legt: *Mein Lieber, ich fürchte, jetzt wird es dir leid tun, daß du hierher gekommen bist. Jetzt wirst du nämlich sehen, was es heißt, einen Mann wie unseren Herrn in der Sänfte durch Wien tragen zu müssen.*[18]

II. Der ambivalente Blick auf den ‚Türken' Ende des 17. Jahrhunderts

Der Katalog religiöser Devianzen, die den ‚Türken' von christlicher Seite im Rahmen von Kriegspropaganda über die Jahrhunderte zugeschrieben wurden, ist lang und reicht von Wankelmütigkeit, Lästerei, über Hurerei, Bigamie, Ehebruch bis zum Begehen sogenannter sodomitischer Sünden.[19] Die Höhepunkte der Stigmatisierung waren das 16. und auch weitgehend

[17] Zu den Sesselträgern in Berlin siehe *Vieser*, Von Kaffeeriechern, S. 188. Der Titel ist in diesem Fall etwas irreführend. Das Sesseltragen in München war kein Beruf, sondern vielmehr eine Zwangsarbeit, die von Kriegsgefangenen ausgeübt werden musste. Zu den Sesselträgern in Wetzlar siehe *Hinze*, Sesselträger. Zu Köln findet sich eine Verordnung des Sesselträgergewerbes, die nicht sicher auf 1700 datiert ist. Es ist der Ordnung nicht zu entnehmen, wer als Sesselträger beschäftigt wurde. Die Verordnung weist allerdings in einer Passage darauf hin, dass es sich um einen ehrlichen Berufsstand handelt. Vgl. *Die Bezircken/ In welche diese Stadt aufgetheilet worden.*

[18] *Kreutel* (Hrsg.), Osman Ağa, S. 109.

[19] *Kuran-Burçoğlu*, Evolution of the Image of the Turk, S. 24. Seit dem 15. Jahrhundert existierten mehrere ‚Images' der Osmanen nebeneinander, von dem das negative Image des ungläubigen und grausamen Feindes bis zur Mitte des 18. Jahrhundert in jenen Gebieten, die in direkten militärischen Auseinandersetzungen mit den Osmanen standen, (der mediterrane Raum, das Alte Reich) eindeutig überwog.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

das gesamte 17. Jahrhundert bis zur zweiten Belagerung der Kaiserstadt Wien 1683.

Dem Islam wurde im 16. und 17. Jahrhundert von Seiten der Lutheraner genau das vorgeworfen, was ihnen selbst katholischerseits im Streit der Konfessionen zumeist zum Vorwurf gemacht wurde: der Mangel an Tradition bzw. das geringe Alter der Religion. Überhaupt fehle es der *Mahometischen Religion an dem Kennzeichen der Heiligkeit.*[20] Der Umgang mit muslimischen Osmanen gefährdete zudem christliche Moralvorstellungen. Ein vorherrschendes Bild aus der zeitgenössischen Literatur war das des lüsternen oder wollüstigen ‚Türken', welches sich einerseits aus dem nur spärlich vorhandenen Wissen oder gar aus völliger Ignoranz, insbesondere über die Badekultur und die Haremshaltung am Hofe des Sultans speiste.[21] Andererseits entstammte es aber seit der Reformationszeit auch gezielter publizistischer Kriegspropaganda.[22] Seit dem 15. Jahrhundert begegnet uns der Prophet Mohammed in Propagandaschriften als wildes Tier oder gar in der Gestalt eines Schweines. Den Tiervergleich erklärt Daniela Rando mit der Angst vor Verschmutzung und verweist auf christliche Stereotype gegen Juden, in denen das Schwein als Symbol der Unreinheit ebenfalls auftaucht.[23] Hier wurde also der im Hinblick auf das jüdische Gegenüber entwickelte Stereotyp des unreinen Anderen ebenfalls auf den ‚Türken' übergetragen. Dass diese Stereotype keine Einbahnstraße waren, zeigt Abdullah Güllüoğlu für die osmanische Seite. Auch dort wurde mit ähnlichen Negativzuschreibungen gearbeitet. Kurz angeführt sei hier nur das Beispiel des Hundes, das auf christlicher und islamischer Seite sehr beliebt war, um den Gegner als unrein und dämonisch zu stigmatisieren.[24] Dass es auf christlicher Seite jedoch auch sehr positive Äußerungen über islamische Reinheitsvorschriften gegeben hat und sich eine Stigmatisierung des ‚Anderen' nur allmählich im 16. Jahrhundert durchsetzen konnte, weist Almut Höfert anhand der Analyse ethnografischer Literatur christlicher Reisender, aber auch ehemaliger Kriegsgefangener der Osmanen nach.[25] Hier beschreibt Höfert eindrücklich, wie das reale Erleben hinsichtlich der Reinheitsvorschriften im Islam den christlichen Autoren Schwierigkeiten bereitete, den osmanischen Gegner in

[20] *Schneider*, Theologischer Türckenspiegel, S. 148. Negative Stigmatisierungen existierten auf Seiten der lutherischen Kirche seit Martin *Luthers* Schriften *Vom Kriege wider den Türken* (1529), *Heerpredigt wider den Türken* (1529) und *Vermahnung zum Gebet wider den Türken* (1542) in diesen die Osmanen als *Werkzeug des Teufels* und *Geisel Gottes* stereotypisiert worden sind.

[21] *Kuran-Burçoğlu*, Evolution of the Image of the Turk, S. 28.

[22] Vgl. zur ‚Türkenpublizistik' während der Reformationszeit: *Göllner*, Turcica; *Kaufmann*, „Türckenbüchlein" und ebenfalls zum Wissen über Osmanen in ethnographischer Literatur siehe *Höfert*, Den Feind beschreiben.

[23] *Rando*, Antitürkendiskurs und antijüdische Stereotypen, S. 39 f.

[24] *Güllüoğlu*, Dämonen, böse Geister und unreine Hunde, v. a. S. 303–309.

[25] Vgl. *Höfert*, Ist das Böse schmutzig?

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Traktaten mit negativen Zuschreibungen zu markieren. Die Reinheitsliebe der Osmanen wird so von christlichen Autoren wie Georg von Ungarn nicht als genuine Tugend dargestellt, sondern als *eine List des Teufels, mit der dieser in jener apokalyptischen Zeit die Christen zum Glaubensabfall bewegen wollte.*[26]

Andererseits waren die ‚Türken' in den Augen geistlicher Autoren, die in Traktaten die Möglichkeiten der Konversion des Gegners diskutierten, nicht des Teufels, sondern verlorene Schafe. Muslime seien, nicht anders als die Donatisten, Manichäer oder Arianer, abgefallene Christen, zu deren Rückführung zur wahren Kirche man sich verpflichtet fühlte.[27] Hier zeigt sich die Diskrepanz zur zeitgleich entstandenen ethnografischen Literatur, in der die Autoren den Islam zunehmend als eine gleichwertige, autonome Religion zu begreifen begannen Die geistliche Literatur war jedoch bereits am Ende des 17. Jahrhunderts mit Missionierungsgedanken durchsetzt, deren Ursprung allgemein erst für das Ende des 18. Jahrhunderts und in den Agenden der Missionsbewegungen im Rahmen der Kolonialisierungsbestrebungen auf dem afrikanischen Kontinent, in Asien, aber auch Grönland verortet wird. Es gab parallel zu einander existierende Deutungen und Ansichten über den ‚Türken', die einander widersprachen und für unterschiedliche Zwecke Verwendung fanden.[28] Muslime wurden bereits durch ihre religiöse Determination als Abweichler und Gefahr für jeden frommen Christen betrachtet. Erst die Überwindung des Feindes auf dem Schlachtfeld konnte ein Gegengewicht zu der tiefen Furcht schaffen, die über Jahrhunderte gewachsen war. Diese Angst wurde von kirchlicher Seite geradezu publizistisch kultiviert, konnte jedoch bewältigt werden, indem man den Islam und seine Anhänger durch symbolische Gesten neu und mit Nachdruck auf seinen bzw. ihren Platz in der religiösen Rangfolge verwies.[29] Damit sollte die rechte christliche Weltordnung wieder hergestellt und das eigene Weltbild stabilisiert werden. Diese Ambivalenz des christlichen Blickes auf das Osmanische Reich und seine Untertanen spiegelt sich auch in den normativen Vorstellungen der christlichen Obrigkeit bezüglich der muslimischen Sesselträger wider.

---

[26] Ebd. S. 190.

[27] *Schneider*, Theologischer Türckenspiegel, S. 143.

[28] Neben dem ‚Türken' als Erzfeind der Christenheit, existierte bereits spätestens seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts ein bemerkenswertes Interesse an osmanischer Kunst und Kultur, die im 18. Jahrhundert ihre Hochzeit erreichte. Siehe dazu: *Schmidt-Haberkamp*, Europa und die Türkei im 18. Jahrhundert.

[29] Zum Image des ‚Türken' in vormodernen Medien vgl. *Greilich*, Turkophilie und Turkophobie. Siehe darüber hinaus: *Kuran-Burçoğlu*, Image of the Turk. Kuran-Burçoğlu bestätigt meinen Eindruck des ambivalenten Bildes des ‚Türken' im Reich. Die unterschiedlichen Bilder wechselten sich nicht ab, sondern bestanden nebeneinander und erfüllten unterschiedliche Funktionen.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

III. Das Gewerbe der Sesselträger

Bei den muslimischen Sesselträgern aus dem Osmanischen Reich haben wir es mit Fremden zu tun, die eine Beunruhigungsqualität besitzen, die in der „Gleichzeitigkeit von Distanz und Anwesenheit, Zugehörigkeit und Unzugehörigkeit" liegt.[30] Denn durch ihre ökonomische Tätigkeit im Rahmen der bestehenden sozialen Ordnung waren sie ständig das sichtbare Andere. Einerseits erfüllten sie eine spezielle Aufgabe, die von den Christen aus bestimmten Gründen nicht ausgeführt werden konnte oder sollte, andererseits stellten sie durch ihre religiöse Andersartigkeit eine Gefahr für die auf einheitlichen Normen und Werten basierende christliche Mehrheitsgesellschaft dar.[31]

Das Sesselträgergewerbe zeigt, dass muslimische Gefangene nicht nur zu schweren Arbeiten herangezogen wurden, die in der Zeit ihres Aufenthalts eben gerade von irgendjemandem geleistet werden mussten, sondern dass just ihre Anwesenheit zugleich ein neues Gewerbe schuf. Der Fremde erfüllte oftmals gerade jene Tätigkeiten, die für Einheimische unzulässig waren oder ersetzte fehlende Arbeitskraft und erwies sich somit als nützlich für die Empfängergesellschaft.[32] Man wies jenen aber gleichzeitig Tätigkeiten zu, die mit ihrer sozialen Stellung korrespondierten, damit die gesellschaftliche Ordnung gewahrt blieb. Dies hatte zur Folge, dass man den Fremden nur teilweise oder gar nicht integrierte, um dessen Sonderstatus weiterhin für sich nutzen zu können. In München wurde das Sesselträgergewerbe mit der Ankunft der muslimischen Gefangenen in der kurfürstlichen Stadt eingeführt und nach deren ‚Verschwinden' auch wieder aufgelöst.

Im Jahr 1688, in dem der bayerische Kurfürst Max Emanuel die osmanische Stadt Belgrad eroberte, erließ der Fürst eine Instruktion für die sich neu herausbildende Profession des Sessel- bzw. Sänftenträgers[33] In gewissem Sinne kann man dieses vormoderne Gewerbe mit dem des heutigen Taxifahrers vergleichen. Es gab einen christlichen Sesselmeister, den Unternehmer, und Sesselträger, die den Passagier auf Wunsch und gegen ein Tragegeld bzw. einen festgelegten Tarif (der zwischen Tages-, Nacht- und Feier-

30 *Stichweh*, Der Fremde, S. 111.

31 Ebd., S. 114.

32 *Stichweh*, Der Fremde, S. 114. In München wurde zu jener Zeit auch das Schloss Schleissheim errichtet, wofür dringend Arbeitskräfte gebraucht wurden und an dessen Bau osmanische Kriegsgefangene beteiligt gewesen waren. Vgl. *Varga*, Ransoming Ottoman Slaves, S. 171.

33 BSB, Alte Drucke, Handschrift Cgm 2093. Während Varga in seinem Beitrag noch davon ausgeht, dass die Sesselträger nur dazu dienten, den Kurfürsten und seine Familie durch die Stadt zu tragen, geht aus der Ordnung des Gewerbes jedoch eindeutig hervor, dass die Träger nicht exklusiv dem Kurfürsten und seiner Familie dienten, sondern alle nur denkbaren Bewohner Münchens durch die Stadt trugen. Vgl. *Varga*, Ransoming Ottoman Slaves, S. 170 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

tagsschichten differenzierte) in Sesseln oder Sänften von einem Ort zu einem anderen durch die Stadt transportierten.[34]

Die handschriftliche Verordnung aus der Bayerischen Staatsbibliothek besteht aus dreißig Paragraphen. Eingeleitet wird die Instruktion mit der Anweisung, die Tragesessel seien gleichermaßen in der Wohnung des christlichen Sesselmeisters als auch im *Weinstadl* in der Dienergasse zu positionieren, damit diese allzeit zur Verfügung stünden und nicht erst herbei geschafft werden müssten.[35] Die Dienergasse galt als Haltestelle, von der aus die Passagiere zu jedem Ort in der Stadt getragen werden konnten. Entweder der Sesselmeister oder seine Frau wurden dazu angewiesen, in der Dienergasse und so am Haltepunkt anwesend zu sein. Der Sesselmeister Wegerle und seine Träger sollten sich den Kunden gegenüber *beschaiden, willig und dienstbar* verhalten. Wegerle sollte den muslimischen Trägern keinen *ungehorsamb* gestatten.[36] Auch der Tatsache, dass es sich bei den Passagieren um Personen aus unterschiedlichen sozialen Ständen handelte, wurde Rechnung getragen: *Hat Er Sesselmaister denen hohen standts Persohnen die Saubern Sessl vorzubehalten, und seye darmit zu bedienen, Die schlechtern aber vor die gemainen leuth zu gebrauchen.*[37]

Nachdem ein Tragesessel in Gebrauch gewesen ist, sollte dieser sofort gesäubert werden, bevor das Gefährt erneut benutzt werden durfte. Diese strengen Reinigungsvorschriften sind auch Bestandteil der Kölner Verordnung. Entgegen den Erkenntnissen Viesers, es wäre in diesem Gewerbe verboten gewesen, Kranke zu befördern, war es laut kurfürstlicher Instruktion in München erlaubt.[38] Die Träger hatten jedoch in diesem Falle einen eigens für kranke Personen angeschafften Trageesessel zu verwenden und diesen nach der Beförderung ausgiebig zu säubern. Der Sessel sollte dabei ausgeräuchert werden.[39] Es sollte strikt darauf geachtet werden, dass zwischen dem Kranken und den gesunden Passagieren kein Kontakt (durch den Sessel) zu Stande kam. Man fürchtete die Ansteckung, weshalb Kranke aus

34 BSB, Alte Drucke, Handschrift Cgm 2093, Artikel 18–22, 2v-3r.

35 Das gotische Bürgerhaus, in dem das Weinstadl beheimatet gewesen ist, existiert heute noch und befindet sich in der Burgstraße 5.

36 BSB, Alte Drucke, Handschrift Cgm 2093, Artikel 1–4, 1r.

37 Ebd. Artikel 5, 1v.

38 *Vieser*, Von Kaffeeriechern, S. 189, wo sie behauptet, es sei den Sesselträgern untersagt gewesen, Ausländer, Lakaien, Kranke und Juden zu befördern. Warum diese Einschränkungen zutreffend gewesen sein sollen, wird von ihr nicht ausgeführt. Im Falle von Lakaien und Juden scheint mir das Argument der Ehre einzuleuchten. Aber in der Instruktion der Münchner Sesselträger lässt sich kein Artikel finden, der Andersgläubigen oder Angehörigen niederen Standes verbieten würde, eine Sänfte zu mieten.

39 BSB, Alte Drucke, Handschrift Cgm 2093, Artikel 28, 4r: *Hat man in solchen Sessln keinen khrankhen tragen zulassen, sonder vor solche Ranckhe Persohnen dem vor sye gerichten Praun Sessl, und kheinen andern zunemem, und nach dem derselbe gebraucht worden, ist Er wider mit Fleiß zuseubern, und wol auszurauchen.*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

pragmatischen Gründen von den Gesunden getrennt wurden bzw. es zu vermeiden war, den Rest der Bevölkerung möglicherweise verunreinigten Gegenständen oder Räumen auszusetzen.[40]

Passagiere hatten sich beim Sesselmeister direkt zu melden, nicht bei den Trägern, wenn sie sich befördern lassen wollten. Entsprechend erhielten die Träger das Entgelt nicht selbst, sondern die Bezahlung wurde vom Sesselmeister eingesammelt und am Ende des Monats wurde den Trägern ein Teil als Lohn ausgezahlt. Die Preise variierten je nach Distanz, welche die Träger zurückzulegen hatten. Eine Sesseltour bis zur Au kostete den Kunden beispielsweise zwanzig Groschen. Die Bezahlung geschah im Voraus. Es war den Sesselträgern verboten, die Kunden über die Stadtgrenzen hinaus zu tragen. Hatten die Träger eine Tour absolviert, war es ihnen vorgegeben, sofort wieder in die Dienergasse zurückzukehren. Es war den Trägern bei Strafe verboten, die Passagiere um ein Trinkgeld zu bitten. Man konnte die Träger sowohl für einen kurzen Ausflug, als auch für einen gesamten Tag mieten. Für einen Tagesausflug bezahlte man pro Träger einen Gulden.[41] Jede Beschädigung des Sessels durch einen Träger musste von diesem bezahlt werden. Die Gefangenen hatten offenbar keine ‚Freizeit'. Wenn sie selbst keinen Trageauftrag hatten, waren sie dennoch verpflichtet, in der Dienergasse unter Aufsicht des Sesselmeisters zu stehen und zu warten, bis ein Passagier ihre Dienste benötigte.[42] All diese Artikel weisen daraufhin, dass die Kriegsgefangenen hier eine Zwangsarbeit abzuleisten hatten. Zwar bekamen sie am Ende des Monats einen geringen Betrag ausgezahlt, dieser deutet jedoch nicht auf eine Freiwilligkeit hin. Artikel 8 deutet mit seiner Formulierung eher darauf hin, dass die Muslime als Kriegsgefangene zu dieser Tätigkeit abgestellt wurden: *hat ermelter Sesselmaister die Türckhen, so zum Sesseltragen bestelt sein, in der Cost zuhalten* […]. Der Sesselmeister fungierte weniger als Meister oder Vorsteher eines Handwerks oder einer Zunft, denn vielmehr als Gefangenenwärter. Seine Aufgabe war es, die Träger zu beaufsichtigen und für einen reibungslosen Ablauf des Geschäfts zu sorgen. Diese Tätigkeit als Aufseher erstreckte sich nicht nur auf die Arbeitszeit der Träger, sondern auf ihre gesamte Existenz. Die Träger waren nicht im Gefängnis oder Zuchthaus untergebracht, sondern wurden dem Haushalt des Sesselmeisters Christoph Wegerle zugeordnet. Der Sesselmeister hatte die Autorität, die Träger im Falle eines ‚Vergehens' körperlich zu bestrafen. Erst wenn das Strafmaß über die Strafe von fünf oder sechs Stockhieben hinaus-

40 Dies wird von Douglas als „medizinischer Materialismus" bezeichnet. Hier weist sie darauf hin, dass der Umgang mit Krankheit aus pragmatischen Gründen rituelle Anteile birgt, in dem die (räumliche) Separation des Kranken sowie die Reinigung/Desinfektion der Gegenstände, die diese berührt haben, einem ritualisierten Ablauf folgt. *Douglas*, Reinheit und Gefährdung, S. 48 f.

41 BSB, Alte Drucke, Handschrift Cgm 2093, Artikel 17–26, 2v–3v.

42 Ebd., Artikel 29, 4r.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ging, musste dieses der *Commission* zur Entscheidung vorgebracht werden.[43] Auch der gute Umgang unter den Trägern oblag Wegerle. Die Träger durften gezüchtigt werden, falls es nicht ausreichte, einen ausgebrochenen Streit mit Worten zu befrieden.[44] Dies erinnert an das Züchtigungsrecht des Hausvaters gegenüber dem Gesinde und allen anderen Mitgliedern seines Haushaltes. Demnach waren alle Personen, die dem Haushalt unterstanden – Lehrlinge (im Falle der Zünfte), Gesinde, Knechte und die Familie – dem Hausherren unterstellt und konnten von diesem diszipliniert werden.[45] Da der Sesselmeister die muslimischen Träger in der Nähe seines eigenen Hauses unterzubringen hatte, so dass *er die Türckhen alzeit herrn, also ihr thuen und lassen wissen kann*, ist davon auszugehen, dass diese rechtlich zu seinem Haushalt gehörten, obwohl sie öffentliche Kriegsgefangene des Kurfürsten waren.[46]

Über die Praxis des Sesseltragens wissen wir tatsächlich sehr wenig. Der Lebensbeschreibung des bereits erwähnten Osman Ağa ist zu entnehmen, dass die Sesseltragerei im Allgemeinen eine sehr unangenehme und harte Arbeit gewesen ist. Der aus Timişoara (im heutigen Rumänien) stammende osmanische Militär gehörte nicht zu den öffentlichen Gefangenen, sondern war in den Händen eines Privatmannes Namens von Schallenberg. Auch Privatgefangene trugen ihre Herren jedoch im Sessel umher. Osman beschreibt, dass die Sänfte durch Gurte von den Trägern um den Hals getragen werden mussten, was schon beim Tragen der leeren Sänften der Beschreibung des Gefangenen nach für Unwohlsein sorgte:

> *Nun, nachdem wir daheim eine Zeitlang herumgesessen hatten, hingen wir uns die Sessel um den Hals – so ähnlich, wie man bei den Holzsandalen mit dem Fuß in den Riemen schlüpft – und trugen die leeren Sänften von unserem Palais* […] *zum Zeughaus hinüber. Dabei schnitten mir die Riemen in die Schultern, daß mir Hören und Sehen verging, und ich dachte mit höchster Sorge daran, wie das wohl werden würde, wenn da erst mein Herr drinnen sitzen würde!*[47]

Osmans Erzählung endet damit, dass sein Herr aus der Sänfte aussteigen und zu Fuß nach Hause gehen muss, weil Osman sich den Rücken verletzt und nicht mehr im Stande ist, den Grafen zu seinem Palais zurückzutragen. Der osmanische Verfasser beschreibt daraufhin noch den Wutausbruch seines Herrn und dessen Drohung, beide Gefangene auspeitschen und ihnen zur Strafe Eisen anlegen zu lassen. Graf von Schallenberg besinnt sich Osmans Bericht nach wenig später eines Besseren und verschenkt die Sänfte an seine Tante, wohl in der Einsicht, dass das Gefährt für ihn impraktikabel sei.[48]

---

43 Ebd., Artikel 12, 2r.
44 Ebd., Artikel 11, 2r.
45 *Roth*, Art. Züchtigungsrecht, Sp. 1782.
46 BSB, Alte Drucke, Handschrift Cgm 2093, Artikel 15, 2v.
47 *Kreutel* (Hrsg.), Osman Ağa, S. 109.
48 Ebd., S. 110.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

IV. Kontaktrestriktionen im Alltag der Muslime

Während es anscheinend keine Gefahr für die Christen darstellte, sich von muslimischen Gefangenen in Sesseln oder Sänften durch die Stadt tragen zu lassen, verbot die Instruktion des Kurfürsten dem Sesselmeister, seinen Dienstmägden aufzutragen, mit der unreinen Kleidung und den Gegenständen der Andersgläubigen umzugehen. Der Kontakt mit den muslimischen Sesselträgern war den jungen christlichen Frauen – aber auch Männern – untersagt.[49] So wird in den Punkten 14 und 15 der Ordnung zum Umgang mit Christen festgehalten:

> *Hat Sesselmaister sowol auf die Sessl alß Türckhen wie gemelt seine guete obacht zuhalten, bei nebens auch alle gemainschafft zwischen ihnen* [den Muslimen] *und dem Christlichen Persohnen: sonderbahr denen Weibsbildtern zuverhuetten, und keine Ungelegenheiten vorgehn zulassen, im gegenfahl hete er alle Verantworttung auf sich zutragen, und straff zuerwartten.*[50]

Mit *Ungelegenheiten*, also Schwierigkeiten, sind hier wohl sexuelle Kontakte und daraus folgende Nachkommen zwischen muslimischen Männern und christlichen Frauen gemeint. Es ist bekannt, dass Christinnen sich mit muslimischen Männern einließen, woraufhin die christliche Obrigkeit meist die Konversion der Muslime arrangierte.[51] Die Konversion der muslimischen Kriegsgefangenen war jedoch in diesem Fall nicht erwünscht, da diese sonst nicht mehr gegen christliche Gefangene im Osmanischen Reich ausgetauscht werden konnten.[52] Da die Zahl der christlichen Gefangenen bei den Osmanen ohnehin die der osmanischen Kriegsgefangenen im Alten Reich überstieg, wirkte es sich auf die Austauschvorhaben nachteilig aus, Muslime zu bekehren. Gerade nach dem Frieden von Karlowitz ist zu beobachten, dass die kaiserliche Administration adlige Untertanen anschreibt, bei denen sie noch osmanische Privatgefangene vermutet, und diesen befiehlt, die Osmanen herauszugeben und als offizielle Gefangene in die Austauschprozesse zu

---

49 Bezüglich des Kontaktverbotes muslimischer Gefangener mit Jungen und Männer ist anzunehmen, dass es hier um den typischen Vorwurf sodomitischer Praktiken im Islam gegangen ist, der sich auch in den Erzählungen Osman Ağas widerfindet. Vgl. *Kreutel* (Hrsg.), Osman Ağa, S. 100 f.

50 BSB, Alte Drucke, Handschrift Cgm 2093, Artikel 14, 2r. u.v.

51 *Heller*, Einbürgerung von Türken, S. 74. Heller bringt hier das Beispiel eines osmanischen Gefangenen, der bei Ofen 1686 gefangengenommen wurde und als Leibknecht des Dragonerhauptmanns Gottfried Tucher von Simmelsdorf zu Schloss Rückersdorf (bei Nürnberg) lebte. Der Muslim wurde 1689 im März getauft. Zu dieser Zeit war die Schlossmagd, mit der er ein Verhältnis hatte, bereits im vierten Monat schwanger. Von einer anderen Begebenheit berichtet wiederum Osman Ağa, dem, seinen Erzählungen zufolge, von einer jungen Christin Avancen gemacht wurden, er aber weitergehenden sexuellen Kontakt mit ihr ablehnte, aus Angst, diese könnte schwanger werden und er müsste dann zum Christentum konvertieren. Vgl. *Kreutel* (Hrsg.), Osman Ağa, S. 106 f.

52 Hierzu ist anzumerken, dass Konvertiten im Friedensvertrag von Karlowitz unter Artikel 12 als Kriegsgefangene keine Berücksichtigung fanden und so von den Austauschverfahren ausgeschlossen waren.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

überführen.[53] Auch Max Emanuel unternimmt nach 1699 nicht geringe Anstrengungen, bayerische Untertanen aus der osmanischen Kriegsgefangenschaft auszulösen, wozu er vor allem Gefangene auf der eigenen Seite benötigte.[54]

Die bereits angesprochene Unterbringung der muslimischen Sesselträger wird in einem weiteren Artikel spezifiziert:

> *Hat Er Sesselmaister die Türckhen in einer sonderbahren Cammer zuverpflegen, und seye allein zuhalten, die Cammer aber solle in seinem Zünß* [auf seinem Grund und Boden] *nachent bey ihme sein, daß er die Türckhen alzeit herrn, also ihr thuen und lassen wissen kann, und hat Er weder Mägd noch Knaben zu ihnen hineinzulassen, sonder ihre Ligstatten von ihnen selbst richten: und überziehen zulassen.*[55]

Hierbei ist auffallend, dass der Obrigkeit daran gelegen war, die Muslime durch den Sesselmeister allzeit überwachen zu lassen. Die Muslime sollten als Gruppe gemeinsam in einem gesonderten Raum untergebracht werden, den Christen, weder weiblichen noch männlichen Geschlechts, nicht betreten durften. Ihre Kleidung und sich selbst hatten die Träger entweder im Zuchthaus oder im Stadtbad zu reinigen.[56] Ersteres würde dafür sprechen, dass hier ein Kontaktverbot existierte, das nicht nur dem vorherrschenden Sitten- und Moralverständnis der Zeit entsprach, sondern auch auf eine Wahrnehmung der muslimischen Gefangenen als unreine Personen hinweist, da das Zuchthaus ohnehin ein Ort war, der reich an sündigen und somit befleckten Menschen gewesen ist. Der Hinweis, den Muslimen stehe außerdem das städtische Bad zur Verfügung, widerspricht dieser Deutung jedoch. Einerseits hatte man den Wunsch, die Muslime möglichst von der christlichen Bevölkerung fernzuhalten, andererseits wird das öffentliche Stadtbad als Option vorgeschlagen. Die Kontaktrestriktionen waren anscheinend vor allem für die nichtöffentliche oder intime gesellschaftliche Sphäre gedacht. Im öffentlichen Raum, sei es nun am Arbeitsplatz der Träger, an dem sie zwangsläufig mit Christen in Kontakt kamen oder in der städtischen Badeanstalt stellte ein Aufeinandertreffen offensichtlich keine Gefahr da. Auf eine existierende mentale Trennung zwischen nichtöffentlichen und öffentlichen Sphären im Umgang mit Andersgläubigen würde auch die Kommunikationsweise mit der jüdischen Minderheit sprechen.[57] Während sexuelle

---

53 So wandte sich die kaiserliche Administration beispielsweise im Frühjahr 1701 an den Herzog von Kurland, Friedrich Wilhelm (1698–1711), um anzuordnen, seinen osmanischen Gefangenen für Austauschverfahren herauszugeben und nach Wien zu schicken. Vgl. ÖHHStW, Reichskanzlei, Nr. 83, Schreiben des Kaisers an den Herzog von Kurland 1701 *In p*[unc]*to Überlassung eines gefangenen Türcken.*

54 Es ist zu beobachten, dass die Bekehrungsversuche der Kriegsherren nach 1699 deutlich nachlassen, während private Akteure ihre ‚Kriegsbeute' zur Konversion veranlassen, um sie nicht herausgeben bzw. austauschen zu müssen.

55 BSB, Alte Drucke, Handschrift Cgm 2093, 2v.

56 In Artikel 13 heißt es: *Sovil die Wösch und Padt anlanget, solle ihnen das Leinrauth* [?] *im Zuchthaus geseubert werden, und mögen für sich alldort auch des Padts bedienen oder aber die gemain Stattpädter brauchen.*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Beziehungen zwischen Juden und Christen tabu waren, fanden geschäftliche Kontakte im öffentlichen Raum zwischen beiden Religionsangehörigen regelmäßig und selbstverständlich statt.[58]

Dass die (Bewegungs-)Freiheit der Muslime erheblichen Einschränkungen unterlag, steht außer Frage. Es stand ihnen weder frei, unabhängig von der Wohnstätte ihres Meisters zu leben, noch selbst zu entscheiden, mit wem sie gesellschaftlichen Umgang pflegen wollten. Die Träger hatten die Einnahmen bei dem Sesselmeister abzugeben und mussten unter ihresgleichen wohnen.[59] Umgang mit Christen außerhalb ihrer gewerblichen Tätigkeit war ihnen durch die kurfürstliche Instruktion untersagt. Der Sesselmeister hatte im Gegenzug für ihre Kleidung, Unterbringung und Ernährung Sorge zu tragen, die Ausgaben dafür bestritt er aus der Sesselkasse, die vom Kurfürsten gestiftet wurde. Darüber hinaus konnte er für Vergehen der Träger von der kurfürstlichen oder städtischen Administration zur Verantwortung gezogen werden.[60] Der Kontakt zwischen Muslimen und christlichen Einwohnern, die gleichzeitig auch eine religiöse Gemeinschaft bildeten, wurde offenbar von der Obrigkeit als Bedrohung im Bereich der Sexualmoral und Sittenzucht empfunden (und damit im weitesten Sinne als Gefahr für die soziale Ordnung), da man Wert auf die religiöse ‚Reinheit' der Gemeinschaft legte.[61] Damit gelangt man zu einer weiteren Differenzierung in Bezug auf die räumliche Sphäre: der Trennung zwischen profanen und sakralen Räumen, worauf sich der folgende Abschnitt konzentrieren wird.

V. Muslime als potentielle Störenfriede religiöser Feste im städtischen Raum

Marian Füssel und Stefanie Rüther charakterisieren die Besonderheit der Konzeption sozialer Ordnung als ein „räumliches Arrangement", in dem „soziale Gruppen und Stände […] einen festen Ort in räumlichen Ordnungsmo-

---

57 Ich benutze hier den Begriff der Öffentlichkeit nicht im Sinne Habermas', sondern um Räume zu markieren, in denen der Umgang mit Andersgläubigen gestattet war, weil ein gewisses Maß an sozialer Kontrolle durch Anwesende der Mehrheitsgesellschaft gewährleistet gewesen ist und somit die christlichen Akteure nicht durch den interreligiösen Kontakt in Verruf geraten konnten.

58 Dass durchaus freundschaftliche Beziehungen zwischen Angehörigen der jüdischen und der christlichen Religionsgemeinschaften belegt sind, zeigt, dass die Restriktionen im Alltag der sozialen Praxis nicht strikt befolgt worden sind. Vgl. *Linnemeier*, Jüdisches Leben, S. 309 f.

59 Dass den Trägern ein Teil des Lohnes durch den Sesselmeister am Ende des Monats ausgezahlt wurde, negiert nicht ihren Sklavenstatus. Stephanie Nadalo hat für das Sklaven-Bagno in Livorno nachweisen können, dass es durchaus üblich war, dass Sklaven für Arbeit geringe Summen an Geld bekamen, damit sie sich nach einer gewissen Zeit ggf. von ihrem Besitzer freikaufen konnten. *Nadalo*, Negotiating Slavery.

60 BSB, Alte Drucke, Handschrift Cgm 2093, Artikel 14, 2v.

61 Vgl. dazu *Kästner / Schwerhoff*, Religiöse Devianz, S. 16.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

dellen [fanden], in denen gesellschaftliche Hierarchien über verschiedene räumliche Leitdifferenzen wie oben/unten, links/rechts oder innen/außen symbolisiert werden konnten".[62] Normative Ordnungsentwürfe treffen jedoch in der Praxis auf soziale Konflikte. Diese Konflikte konnten die gesellschaftliche Ordnung stören, woraufhin diese durch Aushandlungsprozesse neu festgelegt oder (erneut) hergestellt werden musste.[63] Die Stadt als sozialer Raum funktionierte „nicht nur als Siedlungsgenossenschaft oder ein politischer Verbund, sondern als eine religiöse Erinnerungs- und Heilsgemeinschaft, bei der das Heil des Einzelnen mit der Verfassung der Gemeinschaft eng verbunden war".[64] Religiös abweichendes Verhalten Einzelner innerhalb der städtischen Gemeinschaft konnte sich demnach negativ in Form des Gotteszorns auf die gesamte Gemeinschaft auswirken. Deshalb war der städtischen Obrigkeit daran gelegen, unchristliches Verhalten und religiöse Abweichler so weit wie möglich in ihre Schranken zu verweisen.[65] Die Bestrafung alltäglicher Sünden, wie übermäßiger Alkoholkonsum, das Fluchen oder Verstöße gegen die Sonntagsheiligung, war in Policey- und Kirchenordnungen geregelt. Ökonomisches und soziales Fehlverhalten galt zugleich häufig als Sünde in der religiösen Sphäre.[66]

Da es sich bei den muslimischen Sesselträgern um ein nur kurzlebiges Gewerbe handelte, findet man zu diesen nichts in Polizeyordnungen. Wie sich diese bei religiösen Hochfesten zu verhalten hatten, wurde ihnen von der Obrigkeit allerdings in der Instruktion vorgeschrieben. Ein Vergleich zur Gruppe der jüdischen Bewohner in Städten liegt hier nahe. Juden hatten während städtischer Prozessionen und anderer religiöser Feste in den ihnen zugewiesenen Vierteln und Ghettos zu bleiben. Es war ihnen verboten, Handel zu treiben oder gar Schulden bei Christen einzufordern. Sie sollten „sich still und unärgerlich verhalten und zuhauß bleiben", damit der christliche Gott nicht entehrt werde.[67] Andersherum war es den Christen vielfach untersagt, die Sonn- und Feiertage dazu zu nutzen, Geschäfte mit Juden in deren Häusern abzuwickeln.[68]

Das Gewerbe des Sesseltragens fand auf offener Straße und zu jeder Tages- und Nachtzeit statt. So stellt sich die Frage, wie die Träger sich zu verhalten hatten, wenn sie sich für die Dauer religiöser Feste im städtischen Raum bewegen mussten oder Kleriker trafen. Im letzten und bei weitem ausführlichsten Paragraph der Gewerbeordnung wird den Muslimen verboten,

62 *Dartmann/Füssel/Rüther*, Raum und Konflikt, Einleitung, S. 10.
63 Ebd.
64 *Kästner/Schwerhoff*, Religiöse Devianz, S. 13.
65 Ebd., S. 14.
66 Ebd.
67 *Battenberg*, Zwischen Integration und Segregation, S. 423.
68 Ebd., S. 421 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sich gotteslästerlich während religiöser Festlichkeiten und in Anwesenheit geistlicher Würdenträger zu verhalten:

> […] *das sye Türckhen, wan man mit dem Höhsten Guett auf der gassen gehet, und ihnen darmit begegnet, wan sye lähr gehen, sich aintweders in ein ander gassen, oder ein zimmer reterieren: od auf ihre Knie niederfallen und gleich wie die Catholischen Christen thun: im gegenfall sye mit würckhlicher straff angesechen werden sollen* […].[69]

Gotteslästerlich könnte in dem Fall meinen: sich respektlos zu verhalten oder zu fluchen. Es wird im Text vom ‚höchsten Gut' gesprochen, das durch die Straßen getragen wurde. Dabei handelt es sich um die Monstranz mit der konsekrierten Hostie bzw. den Leib Christi, der während der Fronleichnamsprozession durch die städtischen Straßen getragen wurde, oder um ein Kreuz in der vor Ostern (Karfreitag) stattfindenden Kreuzesprozession. Die geweihte Hostie war das Kostbarste, das die christliche Gemeinde besaß, und dieses sollte nicht durch frevlerische und ungläubige Augen entweiht werden.[70] War es doch gerade neben dem Setzen eines konfessionsgebundenen Signals eine der Funktionen der Fronleichnamsprozession, Häretiker zum Glauben zurückzuführen und sich öffentlich zur katholischen Konfession zu bekennen.

Im Falle der sesseltragenden muslimischen Osmanen ging es aber aus ökonomischen und pragmatischen Gründen gar nicht darum, diese zum ‚rechten' Glauben zurückzuführen. Vielmehr sollte die Anwesenheit der Muslime nach Anweisungen des Kurfürsten während der sakralen Handlung dadurch neutralisiert werden, dass sie sich – wenn ihre Anwesenheit unvermeidlich war – wie katholische Christen zu verhalten hatten. Die Ordnung trägt den Muslimen auf, sich während der Prozession in eine andere Straße zu begeben bzw. sich im Haus aufzuhalten. Andernfalls müssten sie sich wie Christen verhalten und vor der Monstranz niederknien, bis diese aus ihrem Gesichtsfeld verschwunden sei.[71] Bei Zuwiderhandlung hätten sie mit einer Bestrafung zu rechnen. Gleiches galt für den allgemeinen Umgang mit katholischen Geistlichen. Auch wenn sie gerade einen Passagier zu befördern hätten, sei es ihnen dennoch untersagt, die Würde des Priesters zu missachten. Den muslimischen Trägern wurde anbefohlen, in diesem Falle den Tragsessel abzusetzen, ihre *Khappen auszuziehen* und abzuwarten, bis der Geistliche vorüber gegangen sei.[72] Auf diese Weise hatten die Muslime die Überlegenheit und Allmacht der christlichen Religion anzuerkennen. Aus ihrer Anwesenheit erwuchs so für die Mehrheitsreligion ein gewisser symbolischer Mehrwert.

---

69 BSB, Alte Drucke, Handschrift Cgm 2093, Artikel 30, 4v.

70 Zur Bedeutung der geweihten Hostie in der Fronleichnamsprozession und zum Prozessionsbegriff im Allgemeinen siehe: *Felbecker*, Prozession.

71 Kniend vor der konsekrierten Hostie zu beten, war die übliche praktizierte Ehrerweisung. Vgl. *Felbecker*, Prozession, S. 204 f.

72 Ebd.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Während jüdische Bewohner der Stadt traditionell durch Abwesenheit und einen vorgegebenen exklusiven Raum von christlichen Sakralhandlungen ausgenommen waren, hatten die wenigen Muslime sich bei städtischen Prozessionen entweder in das rituelle Geschehen zu integrieren oder (wenn genügend Zeit dafür war) das Weite zu suchen. Während die städtische Sakralgemeinschaft im Alltag die Anwesenheit der Ungläubigen duldete, wie sie es auch mit den jüdischen Nachbarn tat, und die Muslime sogar durch ihre Tätigkeit im öffentlichen Raum gewissermaßen zur Schau stellte, wurde deren Präsenz bei religiösen Hochfesten als gotteslästerliche Störung und Abweichung empfunden. Gleiches galt, wenn sich die ‚Ungläubigen' in direktem Kontakt mit religiösen Würdenträgern befanden. Hier wurde den Muslimen ein symbolischer Unterwerfungsgestus abverlangt. Dass diese Vorschriften durchaus Erfahrungen Rechnung tragen, die der erlebten sozialen Realität entsprangen, zeigt deutlich der Beginn des Artikels, wo es heißt: *Hat sich bishero bezaigt, was man mit dem höchsten Guett zu dem kranckhen Persohnen gangen, und darmit ein oder andern Türckhen begegnet, haben sye* [die Muslime] *demselben* [hier ist der Geistliche gemeint], *nit allein khein Ehr erwisen, sonder woll so gar daß gespött darbey getriben und Gott dem Allmechtigen mehr angethan, welches von ihnen in khein weis zugedulten* […].[73]

Die Stelle bezieht sich auf Krankensalbungen zu denen Geistliche mit Kreuzen oder, wenn es sich um die Letzte Ölung handelte, auch mit Monstranzen bzw. Tabernakeln für die Aufbewahrung der geweihten Hostie unterwegs waren, um dem Sterbenden die Heilige Kommunion zu spenden.[74] Es ist dabei offensichtlich vorgekommen, dass die Geistlichen Muslimen auf der Straße begegneten die mit den religiösen Gebräuchen nicht vertraut waren und deren Reaktion mit Spott und so mit Gotteslästerei gleichgesetzt wurde.

Es ist demnach festzustellen, dass die sakrale Sphäre ebenso wie der nichtöffentliche Raum einen gesellschaftlichen Platz darstellte, an dem ein stärkeres Bedürfnis nach Restriktionen auf Seiten der Obrigkeit zu beobachten ist. Während der gesellschaftliche Bereich des Ökonomischen und der Arbeit, die im Offenen geschah, als Kontaktzone zwischen Muslimen und Christen toleriert und sogar gefördert wurde, waren der nichtöffentliche und der öffentliche, ‚sakral definierte' Raum starker Reglementierung unterworfen, die dafür sorgte, den Kontakt zwischen beiden religiösen Gruppen so weit wie möglich zu unterbinden oder im Sinne christlicher Ordnungsvorstellungen auszugestalten.

---

73 BSB, Alte Drucke, Handschrift Cgm 2093, Artikel 30, 4v.

74 Zum Tod und Sterben in der Frühen Neuzeit siehe: *Greyerz*, Passagen und Stationen.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

VI. Schlussbetrachtung

Das Sesseltragen als Gewerbe kommt mit dem Abschluss des Karlowitzer Friedensvertrages im Jahr 1699 zu einem Ende. Ein Schreiben des Kurfürsten, das 1699 aus Brüssel eintraf, trug folgende Randnotiz: *Ihre Churfürstliche Durchlaucht wollen diese gefangene Türckhen zu hierin vermelitem recht gnädigst loßlaßen, jedoch ist dahin zu sehen, daß dadurch das Sesseltragen nicht gar in abgang komme.*[75] Zwischenzeitlich hatte zwar ein zum Christentum konvertierter Osmane in einem Bittschreiben um eine Stelle als Sesselträger oder Trabant bei der kurfürstlichen Administration gebeten, über eine Wiederaufnahme des Gewerbes zu Beginn des 18. Jahrhunderts ist jedoch nichts bekannt.[76] Es zeigt sich eine bemerkenswerte Ambiguität im Umgang mit religiös Anderen. Einerseits verspürte man das Bedürfnis, diese in bestehende religiöse und soziale Ordnungsmuster einzupassen, indem man den Muslimen bewusst einen gesellschaftlichen Platz zuwies, der sie als das sichtbar Andere präsentierte.[77] Andererseits verspürte man offenbar ein ‚christliches' Bedürfnis danach, den Ungläubigen aus seiner misslichen Lage zu befreien, indem man diesen zu bekehren suchte.[78]

Der Umgang mit den sesseltragenden Muslimen im kurfürstlichen München war den christlichen Untertanen durch die Obrigkeit nicht grundsätzlich untersagt. Dennoch zeigen einige Artikel der Instruktion, dass christlich-muslimische Kontakte nur dort stattfinden durften, wo ein gewisses Maß an sozialer Kontrolle gegeben war. Während der ‚öffentliche', städtische Raum weniger stark reglementiert gewesen ist, war soziale Geselligkeit in einer Umgebung ohne die Präsenz einer Aufsichtsperson oder einer christlichen ‚Öffentlichkeit' nicht gestattet. Es war den Mitgliedern des Hauses des Sesselmeisters nicht erlaubt, die Muslime allein oder unbeaufsichtigt – unabhängig davon, welchem Geschlecht sie angehörten – aufzusuchen oder mit diesen zu kommunizieren. Ebenso war es den Mägden nicht gestattet, mit der

---

75 BayHStA/Abt. IV, Alter Bestand B 8b, Randnotiz vom 4. März 1699 auf dem Briefumschlag des Schreibens des Hofkammervizepräsidenten an den Kurfürsten nach Brüssel über den Austausch und die Freilassung der osmanischen Gefangenen der kurfürstlichen Fabrik in München vom 19. Februar 1699.

76 BayHStA, GR Fasz. 1259/I, Nr. 15/16a, ohne Folierung, Supplik des osmanischen Konvertiten Augustin Budey an den bayerischen kurfürstlichen Rat gerichtet, Blatt 1.

77 Hier liegt der Vergleich mit Hofmohren und Hoftürken nicht fern, die an europäischen Höfen auch als exotische Objekte zur Schau gestellt wurden. Siehe dazu: *Rudt de Collenberg*, Haus- und Hofmohren; *Wagener-Fimpel*, Mohren in Schaumburg-Lippe und *Kuhlmann-Smirnov*, Globalität als Prestigemerkmal?

78 Wie man den lutherischen Traktaten über die Bekehrung ‚Ungläubiger' entnehmen kann. Vgl. dazu *Schneider*, Theologischer Türckenspiegel, Kapitel 39: Wie man einen Türcken bekehren solle?, S. 142–151. Der Kontrast bzw. ambivalente Umgang mit den Muslimen wird besonders in Reisebeschreibungen dieser Zeit deutlich, worin besonders auffällt, dass die christliche und die islamische Religion dort gleichwertig auf eine Stufe gestellt werden. Siehe dazu *Höfert*, „Türkengefahr", S. 68.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Kleidung oder den Gegenständen der Andersgläubigen in Berührung zu kommen. Ob es sich hierbei um eine Vorsichtsmaßnahme handelte, die von einer Angst herrührte, mit unreinen Gegenständen in Kontakt zu kommen, lässt sich zu diesem Zeitpunkt nicht sagen, sondern muss anhand vergleichender Studien, möglicherweise auch unter Einbezug der Forschungen zu christlich-jüdischen Kontaktrestriktionen, weiter untersucht werden. Das Kontaktverbot im nichtöffentlichen Raum lässt sich zumindest teilweise mit Vorstellungen der Sexualmoral erklären, die man ebenso hinsichtlich jüdisch-christlicher Kontexte finden kann.[79] Sexuelle Kontakte zwischen Christen und Mitgliedern anderer Religionen waren unerwünscht, ebenso wie ‚mixed marriages', wozu ebenfalls bereits für die Jüdische Geschichte im Alten Reich gearbeitet wurde und die Studien zur muslimischen Minderheit noch ausstehen. Kam es entgegen den Intentionen der christlichen Obrigkeit vor, dass muslimische Männer mit Christinnen Kinder zeugten, wurden diese anschließend christlich getauft und alsbald eine Heirat arrangiert.

Am augenscheinlichsten wird eine negative Wahrnehmung der Muslime an den restriktiven Bestimmungen bezüglich Begegnungen mit Klerikern sowie während religiöser Handlungen und somit im religiösen Raum. Hier wollte man die Anwesenheit der Muslime unterbinden, und, wenn das nicht möglich war, ihre Gegenwart durch Simulation ihrer wahren Religionszugehörigkeit ‚verschleiern'. Die Sesselträger hatten sich in Gegenwart von Geistlichen und liturgischen Schaugeräten wie der Monstranz respektvoll, ja sogar wie Christen zu verhalten, und sowohl dem geistlichen Würdenträger als auch der Monstranz als Anbetungsobjekt, wenn schon nicht mit innerlicher Überzeugung, so zumindest zum Schein und um die soziale Ordnung zu erhalten, zu huldigen. Dieser 30. Artikel der Instruktion kam in solcher Schärfe zu Stande, um dies noch einmal in Erinnerung zu rufen, weil die Muslime bereits als gotteslästerlich und somit religiös deviant aufgefallen waren.

Unedierte Quellen

Bayerische Staatsbibliothek (BSB)

Alte Drucke, Handschrift, Cgm 2093, Türkische Sesselträger: Instruktion wie sich der Sesselmaister zu verhalten Waßmassen sich der über die neuangerichte Tragsessl, und selbige Trager, auf gestelter Maister namens Christoph Wegerle in seinem Dienst Verrrichtungen zuverhalten.

[79] Zu Arbeiten zu Themen wie ‚mixed marriages', der Konversion von Juden zum Christentum und (sexuellen) Kontakten zwischen Juden und Christen siehe *Braden*, Taufwillige Jüdinnen sowie *Smolinsky*, Konversion zur Konfession und *Caffiero*, Konvertitinnen im Rom der Frühen Neuzeit.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Bayerisches Hauptstaatsarchiv (BayHStA)

GR Fasz. 1259/I, Nr. 15/16a, ohne Folierung, Supplik des osmanischen Konvertiten Augustin Budey an den bayerischen kurfürstlichen Rat gerichtet, undatiert.

Kriegsarchiv, Abteilung IV, Alter Bestand B 8b, Randnotiz vom 4. März 1699 auf dem Briefumschlag des Schreibens des Hofkammervizepräsidenten an den Kurfürsten nach Brüssel über den Austausch und die Freilassung der osmanischen Gefangenen der kurfürstlichen Fabrik in München vom 19. Februar 1699.

Kriegsarchiv, Abt. IV, Alter Bestand B 8b, Schreiben und Spezifikationsliste über osmanische Gefangene des Vizepräsidenten der kurfürstlichen Hofkammer an Max II. Emanuel vom Frühjahr 1699.

Kriegsarchiv, Abt. IV, Alter Bestand B 8b, Spezifikation derjenigen türkischen Sklaven, so sich in der Gefangenschafft by der Churbayrischen Fabrica in München in Arbeith befünden, den 18then Februar 1699.

Kurbayern Hofzahlamt, Nr. 1225, Jahrgang 1687, Belege 1–142.

Österreichisches Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien (ÖHHStAW)

Reichskanzlei, Nr. 83, Schreiben des Kaisers an den Herzog von Kurland 1701 „In p[unc]to Überlassung eines gefangenen Türcken", 1701–1712.

Turcica I, Karton 153, Kaiserliches Mandat vom 16. September 1686.

Drucke

Die Bezircken/ In welche diese Stadt außgetheilet worden/ seynd die sechs folgende/ so Anfangs mit wenigen/ und folgends mit so vielen Sesselen versehen werden können/ als die Convenientz mit dem Eintrag es künfftig veranlassen und zulassen werden, Köln 1700 (?) (Online-Ressource: http://www.gbv.de/vd/vd17/1:087681F, abgerufen am 26. September 2013).

Schneider, Theodor: Theologischer Türckenspiegel/ Darinnen Der Türcken Nahmen/ Ursprung/ schnelles Wachsthumb/ verfluchte Religion/ verderbtes Policey-Wesen/ grose Macht/ Feindseeligkeit gegen die Christen/ glückliche Progressen/ bekehrung zu Christo/ Art wieder sie zu streiten/ und endlich gäntzlicher Untergang/ als ein gewisser Vorbote des jüngsten Tages/ Denen unwissenden zum Unterricht/ denen sichern zur Furcht/ denen Gottlosen zum Schrecken und dem betrübten Zion zum Trost/ Als dieselben abermahl Anno 1683. einen feindlichen Einfall in Ungarn und Oesterreich gethan…/ Von M. Theodoro Schneidern/ Superintendenten und Ober-Hof-Prediger in Saalfeld 1684.

Edierte Quellen

Kreutel, Richard F. (Hrsg.): Osman Ağa aus Temeschwar: Der Gefangene der Giauren. Die abenteuerlichen Schicksale des Dolmetschers Osman Aga aus Temeschwar, von ihm selbst erzählt (Osmanische Geschichtsschreiber, 4), Graz/Wien/Köln 1962.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Literatur

Battenberg, J. Friedrich: Zwischen Integration und Segregation. Zu den Bedingungen jüdischen Lebens in der vormodernen christlichen Gesellschaft, in: ASCHKENAS – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 6, 2 (1996), S. 421–454.

Braden, Jutta: „Zur Rechtschaffenheit nachdrücklich ermahnet…". Taufwillige Jüdinnen und Konvertitinnen aus dem Judentum in Hamburg in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in: Zeitenwenden. Herrschaft, Selbstbehauptung und Integration zwischen Reformation und Liberalismus. Festgabe für Arno Herzig zum 65. Geburtstag, hrsg. v. Jörg Deventer u. a., Münster u. a. 2002, S. 93–113.

Caffiero, Marina: Konvertitinnen im Rom der Frühen Neuzeit – zwischen Zwang und neuen Chancen, in: HA 15, 1 (2007), S. 24–41.

Douglas, Mary: Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu, Frankfurt a. M. 1988.

Felbecker, Sabine: Die Prozession. Historische und systematische Untersuchungen zu einer liturgischen Ausdruckshandlung, Altenberge 1995.

Friedrich, Markus: ‚Türken' im Alten Reich, in: HZ 294 (2012), S. 329–360.

– Türkentaufen. Zur theologischen Problematik und geistlichen Deutung der Konversion von Muslimen im Alten Reich, in: Orientbegegnungen deutscher Protestanten in der Frühen Neuzeit (Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit, 16), hrsg. v. Markus Friedrich/Alexander Schunka, Frankfurt a. M. 2012, S. 47–74.

Füssel, Marian/*Rüther*, Stefanie: Einleitung, in: Raum und Konflikt. Zur symbolischen Konstituierung gesellschaftlicher Ordnung in Mittelalter und Früher Neuzeit, hrsg. v. Christoph Dartmann/Marian Füssel/Stephanie Rüther, Münster 2004, S. 9–18.

Göllner, Carl: Turcica. Die europäischen Türkendrucke des 16. Jahrhunderts, Bd. 2, 1551–1600, Bukarest/Berlin 1968.

Greilich, Susanne: „Alles, was sich bei den Türken ereignet, ist immer bedeutend" – Turkophilie und Turkophobie in der populären Presse, in: Schmidt-Haberkamp, Europa und die Türkei im 18. Jahrhundert, S. 177–190.

Greyerz, Kaspar von: Passagen und Stationen. Lebensstufen zwischen Mittelalter und Moderne, Göttingen 2010.

Güllüoğlu, Abdullah: Dämonen, böse Geister und unreine Hunde. Differenzmarkierungen im Gesandtschaftsbericht Zülfikâr Efendi von 1688 bis 1692, in: Selbstzeugnis und Person. Transkulturelle Perspektiven, hrsg. v. Claudia Ulbrich/Hans Medick/Angelika Schaser, Wien/Köln/Weimar 2012, S. 295–313.

Heller, Hartmut: Türkentaufen um 1700 – ein vergessenes Kapitel der fränkischen Bevölkerungsgeschichte, in: Glaubensflüchtlinge und Glaubensfremde in Franken. 26. Seminar des Frankenbundes vom 10.–12. Oktober 1986, hrsg. v. dems./Gerhard Schrotte, S. 255–271.

– Einbürgerung von Türken vor 300 Jahren. Archivmaterial aus Franken, in: Kea: Zeitschrift für Kulturwissenschaften 1 (1990), S. 69–85.

– Beutetürken. Deportation und Assimilation im Zuge der Türkenkriege des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Fremde Erfahrungen. Asiaten und Afrikaner in Deutschland, Österreich und in der Schweiz bis 1945 (Zentrum Vorderer Orient, Studien, 4), hrsg. v. Gerhard Hopp, Berlin 1996, S. 159–167.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

– Um 1700: Seltsame Dorfgenossen aus der Türkei; Minderheitsbeobachtungen in Franken, Kurbaden und Schwaben, in: Heidrich, Hermann (Hrsg.): Fremde auf dem Land, Bad Windsheim 2000, S. 13–44.

Hinze, Kurt: Die Sesselträger von Wetzlar: als noch Sänften die Gassen der alten Reichsstadt belebten, in: Heimat an Lahn und Dill 70 (1976), S. 1–2.

Höfert, Almut: Den Feind beschreiben. „Türkengefahr" und europäisches Wissen über das Osmanische Reich 1450–1600 (Campus Historische Studien, 35), Frankfurt a. M. 2004.

– Die „Türkengefahr" in der Frühen Neuzeit, in: Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen, hrsg. v. Thorsten Gerald Schneiders, 2. aktualisierte und erweiterte Auflage, Wiesbaden 2010, S. 61–70.

– Ist das Böse schmutzig? Das Osmanische Reich in den Augen europäischer Reisender des 15. und 16. Jahrhunderts, in: HA 11 (2003), S. 176–192.

Jahn, Karl: Zum Loskauf christlicher und türkischer Gefangener und Sklaven im 18. Jahrhundert, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 111 (1961), S. 63–85.

Kästner, Alexander/*Schwerhoff*, Gerd: Religiöse Devianz in alteuropäischen Stadtgesellschaften. Eine Einführung in systematischer Absicht, in: Göttlicher Zorn und menschliches Maß. Religiöse Abweichung in frühneuzeitlichen Stadtgemeinschaften, hrsg. v. dens., Konstanz 2013, S. 7–41.

Kaufmann, Thomas: „Türckenbüchlein" Zur christlichen Wahrnehmung „türkischer Religion" in Spätmittelalter und Reformation (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 97), Göttingen 2008.

Kuhlmann-Smirnov, Anne: Globalität als Prestigemerkmal? Die Hofmohren der Cirksena und ihres sozialen Umfeldes, in: Adel und Umwelt. Horizonte adeliger Existenz in der Frühen Neuzeit, hrsg. v. Heike Düselder/Olga Weckenbrock/Siegrid Westphal, Köln u. a. 2008, S. 287–309.

Kuran-Burçoğlu, Nedret: The Glimpse at various stages of the evolution of the Image of the Turk in Europe: 15th to 21st Centuries, in: Historical Image of the Turk in Europe: 15th Century to the present. Political and Civilisational Aspects, hrsg. v. Mustafa Soykut, Istanbul 2003, S. 21–42.

– The Image of the Turk as reflected in the English and German speaking spaces of Europe from Mid-15th to 18th Centuries, in: Repräsentationen der Islamischen Welt im Europa der Frühen Neuzeit, hrsg. v. Gabriele Haug-Moritz/Ludolf Pelizaeus, Münster 2010, S. 249–260.

Linnemeier, Bernd-Wilhelm: Jüdisches Leben im Alten Reich. Stadt und Fürstentum Minden in der Frühen Neuzeit (Studien zur Religionsgeschichte, 15), Bielefeld 2002.

Nadalo, Stephanie: Negotiating Slavery in a tolerant Frontier: Livorno's Turkish Bagno (1547–1747), in: Mediaevalia 32 (2011), S. 275–324.

Pálffy, Géza: Ransom Slavery along the Ottoman-Hungarian Frontier in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, in: Ransom Slavery along the Ottoman Borders (Early Fifteenth–Early Eighteenth Centuries) (The Ottoman Empire and its Heritage, 37), hrsg. v. Géza Dávid/Pál Fodor, Leiden/Boston 2007, S. 35–83.

Priesching, Nicole: Von Menschenfängern und Menschenfischern. Sklaverei und Loskauf im Kirchenstaat des 16.–18. Jahrhunderts (Sklaverei – Knechtschaft – Zwangsarbeit, 10), Hildesheim/Zürich/New York 2012.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Quakatz, Manja: „Gebürtig aus der Türckey". Zu Konversion und Zwangstaufe osmanischer Muslime im Alten Reich um 1700, in: Europa und die Türkei im achtzehnten Jahrhundert/Europe and Turkey in the Eighteenth Century, hrsg. v. Barbara Schmidt-Haberkamp, Göttingen 2011, S. 417–430.

Rando, Daniela: Antitürkendiskurs und antijüdische Stereotypen: Formen von Propaganda im 15. Jahrhundert am Beispiel Trient, in: Osmanische Expansion und europäischer Humanismus. Akten des interdisziplinären Symposions vom 29. und 30. Mai 2003 im Stadtmuseum Wiener Neustadt (Pirckheimer Jahrbuch für Renaissance- und Humanismusforschung, 20), hrsg. v. Franz Fuchs, Wiesbaden 2005, S. 31–52.

Roth, Andreas: Art. Züchtigungsrecht, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte, Bd. V, Berlin 1998, Sp. 1781–1784.

Rudt de Collenberg, Weygo Comte: Haus- und Hofmohren des 18. Jahrhunderts in Europa, in: Gesinde im 18. Jahrhundert, hrsg. v. Gotthardt Frühsorge u. a. Hamburg 1995, S. 265–280.

Schmidt-Haberkamp, Barbara (Hrsg.): Europa und die Türkei im 18. Jahrhundert/Europe and Turkey in the 18th Century, Bonn 2011.

Schremmer, Eckart: Gewerbe und Handel. Zweiter Teil: Die Epoche des Merkantilismus, in: Handbuch der Bayerischen Geschichte, Bd. 2, Das Alte Bayern der Territorialstaat vom Ausgang des 12. Jahrhunderts bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts, Andreas Kraus, München 1988, S. 776–805.

Schunka, Alexander: Türken taufen in Thüringen. Muslime und lutherische Geistlichkeit im Erfurt des 17. Jahrhunderts, in: Mitteilungen des Vereins für die Geschichte und Altertumskunde von Erfurt 73 (2012), S. 160–184.

Smolinsky, Heribert: Konversion zur Konfession. Jüdische Konvertiten im 16. Jahrhundert, in: Konversionen im Mittelalter und in der Frühneuzeit (Hildesheimer Forschungen, 1), hrsg. v. Friedrich Niewöhner/Fidel Rädle, Hildesheim/Zürich/New York 1999, S. 153–170.

Spies, Otto: Schicksale türkischer Kriegsgefangener in Deutschland nach den Türkenkriegen, in: FS Werner Caskel zum 70. Geburtstag, 5. März 1966. Gewidmet von Freunden und Schülern, hrsg. v. Erwin Gräf, Leiden 1968, S. 316–335.

Stichweh, Rudolf: Der Fremde im Europa der Frühen Neuzeit, in: Der Fremde. Studien zur Soziologie und Sozialgeschichte, Berlin 2012, S. 111–127.

Teply, Karl: Türkentaufen in Wien während des Großen Türkenkrieges 1683 bis 1699. Wesen und Bedeutung der Türkentaufen, in: Jahrbuch des Vereins für Geschichte der Stadt Wien 29 (1973), S. 57–87.

Theilig, Stephan: Wenn der Preußenadler mit dem Erbfeinde der Christenheit will. Bündnisideen und preußisch-muslimische Soldaten im 18. Jahrhundert, in: Militärgeschichte – Zeitschrift für historische Bildung 3, 7 (2007), S. 10–13.

Varga, János J.: Ransoming Ottoman Slaves from Munich (1688), in: Ransom Slavery along the Ottoman Borders (Early Fifteenth – Early Eighteenth Centuries) (The Ottoman Empire and its Heritage, 37), hrsg. v. Géza Dávid/Pál Fodor, Leiden/Boston 2007, S. 169–181.

Vieser, Michaela: Von Kaffeeriechern, Abtrittanbietern und Fischbeinreissern. Berufe aus vergangenen Zeiten, München 2010.

Wagener-Fimpel, Silke: Mohren in Schaumburg-Lippe im 18. Jahrhundert, in: Schaumburg und die Welt. Zu Schaumburgs auswertigen Beziehungen in der Geschichte, hrsg. v. Hubert Höing, Bielefeld 2002, S. 121–142.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Westphal, Siegrid: Der Umgang mit kultureller Differenz am Beispiel von Haftbedingungen für Juden in der Frühen Neuzeit, in: Juden im Recht. Neue Zugänge zur Rechtsgeschichte der Juden im Alten Reich (ZHF, Beiheft, 39), hrsg. v. Andreas Gotzmann/Stephan Wendehorst, Berlin 2007, S. 139–161.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Sex, Drugs and Rock 'n' Roll: Religiöse Devianz im England des späten 17. Jahrhunderts

Von *Lionel Laborie*

Das puritanische Experiment in der Mitte des 17. Jahrhunderts in England markierte einen bedeutenden Wendepunkt in der protestantischen Geschichte. Mit dem Fall Karls I. 1649 und der Abschaffung der *Church of England* blühte während des Interregnums (1649–1666) der religiöse Radikalismus und erlangte dank der weitgehenden Aussetzung der Pressezensur eine bis dahin nicht gekannte Sichtbarkeit. Einige Gruppen, wie die *Levellers*, *Diggers* und *Fifth-Monarchists* traten für soziale und politische Reformen ein, während andere wie die *Quaker* die religiöse Erfahrung über die Schrift stellten. Antinomische Gruppen wie die *Ranters* verleugneten sogar die Realität der Sünde und sollen in moralisch zweifelhafte Praktiken im Namen Gottes verwickelt gewesen sein.[1]

Mit der Restauration der Monarchie und der *Church of England* 1660 setzte die Verfolgung nonkonformistischer Minderheiten nicht nur wieder ein, sondern sie verstärkte sich noch. Reformerische Sekten waren zum größten Teil ausgeschaltet, die Anhänger der Erweckungsbewegung (*revivalists*) überlebten jedoch und konsolidierten sich teilweise in organisierten Bewegungen und Kirchen, die später das ‚Great Evangelical Awakening' in Amerika inspirierten. Zu einer Zeit, in der so viele Denominationen um spirituelle Legitimität kämpften, war der Eine stets der Deviante des Anderen. In den späten 50er Jahren begannen anglikanische Kleriker radikale Nonkonformisten als ‚Enthusiasten' (=Schwärmer) zu stigmatisieren, ein abwertendes Synonym für religiösen Fanatismus, mit dem im 16. Jahrhundert die ‚Ausgeburt' der Reformation verleumdet werden sollte.[2] Als ‚Gedankenverderber', ‚religiöse Verdreher' und ‚soziale Zerstörer' porträtiert, behaupteten diese Schwärmer, dass der Heilige Geist sie mit der Macht versähe die Zukunft vorauszusagen (Prophetie), Wunderheilungen durchzuführen (Thaumaturgie) und in verschiedenen Sprachen zu sprechen (Glossolalie). Als sie jedoch begannen, eine eigenständige Kirche zu bilden, folgten die radikalen *Dissenters*

1 *Hill*, The World Turned Upside Down, S. 11.

2 *Dunn*, Enthusiasm. Im Folgenden wird *enthusiasm* mit dem deutschen Begriff der Schwärmerei übersetzt, den spezifisch englischen Kontext gilt es dabei aber zu berücksichtigen (der Übers.).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

dem gleichen Prozess wie die Staatskirche, gegen die sie auftraten. Sie entwarfen ein von der Mehrheit ihrer Anhänger anerkanntes System von Glaubensinhalten und Praktiken, während sie klare Grenzen zogen, um übereifrige Anhänger davon abzuhalten, ihre Gemeinschaft zu korrumpieren.

In diesem Beitrag möchte ich diese sogenannten religiös Devianten genauer betrachten, die die Restauration überlebt haben und in zunehmenden Maße aufgrund ihrer vorgeblich sündigen Verfehlungen als ‚unnatürlich' verurteilt wurden. Derartige Praktiken beinhalteten im Besonderen, ‚Sex', sei es in Form von Nacktheit oder Ausschweifung, weiterhin ‚Drogen', wie Rauchen und Trinken, und schließlich das, was ich hier Rock n´ Roll nennen möchte – nicht in Bezug auf eine Musikrichtung, sondern aufgrund der ekstatischen Trancezustände, die gemeinhin ihre Eingebungen begleiteten.

Wenn auch ihre Devianz vor allem in Bezug auf die *Church of England* hervortritt, so argumentiere ich im Folgenden, dass sie ebenso im Lichte ihrer internen Spaltungen und Widersprüche untersucht werden müssen. Aus diesem Grund schaue ich auch auf die in doppeltem Sinne Marginalen: die devianten Enthusiasten oder Schwärmer, die selbst vom *Dissent* in Praxis oder Glauben abwichen.[3] Obwohl solche Fälle fast systematisch von Historikern als nicht repräsentativ und daher als unbedeutend ausgelassen wurden, plädiere ich im Gegenteil dafür, sie als Möglichkeit zu sehen, die Grenzen religiöser Devianz innerhalb der Bewegung, zu der sie gehörten, neu zu beschreiben. Schließlich lege ich dar, dass religiöse Devianz, in ihrer ‚unnatürlichen' und ‚irrationalen' Gestalt, als Katalysator einer wissenschaftlichen Debatte über Schwärmerei diente, der dann um 1700 als religiöser Wahn zunehmend medikalisiert wurde.

I.

Eines der ersten Opfer dieser anglikanischen Gegenbewegung waren zweifelsohne die Muggletonians, eine kleine Gemeinschaft, die in den 1650er Jahren um zwei charismatische Führer gegründet wurde, John Reeve (1608–1658) und dessen Cousin Lodowicke Muggleton (1609–1698), welcher behauptete einer der beiden Propheten aus der Offenbarung des Johannes zu sein.[4] Die Gruppe stand ursprünglich den berüchtigten Ranters nahe, vollzog aber nach Reeves Tod 1658 eine entscheidende Wendung. Muggleton wurde ihr alleiniger Anführer, nachdem sein radikalerer Rivale Laurence Clarkson exkommuniziert wurde. Stand er zuvor Cromwell nahe, suchte Muggleton nun Karl II. von seiner Loyalität zu überzeugen. Er sprach sich für Mäßigung

3 Vgl. dazu den Beitrag von Daniel Eißner in diesem Band.

4 *Lamont*, The Muggletonians, S. 22.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

und strikte Befolgung des Gesetzes nach der Restauration aus und befürwortete sogar die Unterdrückung der Quaker, die in seinen Augen aktiv die öffentliche Ordnung gestört hatten.[5]

Dieses für eine nonkonformistische Minderheit ostentativ normtreue Auftreten konnte gleichwohl kaum den Blick auf ihre heterodoxen Praktiken verstellen. Die Muggletonians erwiesen sich als indifferent gegenüber Konversion und ideologischer Reinheit und begrüßten geradezu jeden, der Erlösung suchte, ungeachtet der Natur ihrer Sünden oder Laster. Umgekehrt betrachteten sie sich selbst als Gottes ‚erwähltes Volk' und glaubten, dass die Hälfte der Welt, gleich welchen Glaubens und Gewissens, gerettet werde, was der calvinistischen Definition der Prädestinationslehre zuwiderlief.[6]

Die eigentliche Macht der Muggletonians lag stattdessen im Verfluchen. Denn, während jene, die ihren Glauben ignorierten, dennoch gerettet werden konnten, mussten diejenigen, die konvertiert waren und folglich widerrufen hatten, mit der Verdammnis rechnen.[7] Die Macht des Verfluchens gekoppelt mit seinem prophetischen Anspruch führte schließlich dazu, dass Muggleton 1677 zum Pranger verurteilt wurde – bei einer zusätzlichen Strafe von 500 Pfund für die Veröffentlichung von *The Neck of the Quakers* nur wenige Jahre zuvor, worin er die Quaker kompromisslos als Hochstapler verdammte.[8] Als er folglich eine proto-quietistische Konzeption von Religion im England der Restaurationszeit verteidigte, war Lodowicke Muggleton nicht allein wachsender Opposition eifriger Anhänger ausgesetzt, die deren Heiligkeit behaupteten, sondern ebenso der Schwarzmalerei der *Church of England*, in deren Augen er ein schwärmerischer Verrückter war und die ihn bis zu seinem Tod 1698 verfolgte.[9]

Umstrittener wie öffentlichkeitsscheuer war eine Gruppe, die als *Sweet-Singers of Israel* oder *Family of Love* bekannt war und die sich ursprünglich von einer kontinentalen religiösen Bewegung des 16. Jahrhunderts ableitete. Während des Interregnums blühten sie auf, beschränkten sich während der Restauration aber auf private Treffen in und um London.[10]

Während Anglikaner und Deisten die Idee einer ‚natürlichen Religion' als die basalste Form von Religion definierten, die von jedem Einzelnen geteilt werde, verkörperten die Sweet Singers in vielfältiger Weise die ‚unnatür-

---

5 *Greene*, Muggletonians and Quakers; *Lamont*, The Muggletonians, S. 25–27; *Hill*, The Muggletonians, S. 155–156.

6 *Lamont*, The Muggletonians, S. 30–31.

7 *Apetrei*, The ‚Sweet Singers' of Israel, S. 14.

8 *Levy*, Blasphemy, S. 222–223; *Greene*, Muggletonians and Quakers, S. 115 u.120.

9 *Lamont*, Muggleton, Lodowicke.

10 *Apetrei*, The ‚Sweet Singers' of Israel, S. 10. Zum Hintergrund zu dieser Gruppe siehe *Halley*, Heresy, Orthodoxy, and the Politics of Religious Discourse.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

lichste' Form von Gottesdienst ihrer Zeit: sie leugneten die Wirklichkeit von Sünde und predigten universelle Liebe als Emanzipation von dem, was sie als anglikanischen Stolz, Heuchelei und Verfolgung brandmarkten.[11] Ihre heterodoxen Glaubensansichten situierte sie folglich am extremen Rand des protestantischen Spektrums, da sie – während die Anglikaner zu Bescheidenheit und Mäßigung rieten – Berichten zufolge schwörten und offen fluchten. Die Familisten tranken und rauchten exzessiv und entwickelten eine Art Gegenkultur des Kirchenliedgesangs in Wirtsstuben.[12] Schlimmer jedoch war, dass sie ihr kompromissloser Antinomianismus ihren Glauben an universelle Liebe in die Praxis überführen ließ. Zeitgenössischen Beschreibungen zufolge waren sie in sexuelle Gemeinschaftspraktiken verwickelt, die den Frauentausch und Orgien in Bordellen zur Feier Gottes beinhaltete, eine Praxis, die bis dato den Ranters zugeschrieben worden war.[13] Dieses Vergehen stellte die ultimative Form von Devianz dar; es war ein Protest gegen die Formalität und Autorität einer Staatskirche, welche die innere Freiheit wahrer Christen verfolgte, die sich in der göttlichen Heiligung physischen Vergnügens ausdrückte.

Selbstverständlich können uns solche Berichte nur ein verzerrtes und weitgehend negatives Bild dessen vermitteln, was die Sweet Singers tatsächlich waren. Das überlieferte Material ist sehr rar und stammt fast ausschließlich von ihren schärfsten Gegnern. Allein der unverhältnismäßig schlechte Ruf, den sie – verglichen mit ihrer tatsächlich geringen Anzahl – hatten, erwies sich als symptomatisch für die wahrgenommenen Gefahren des Antinomianismus im England der Restaurationszeit. Mit dem König als Oberhaupt der Staatskirche bedeutete die öffentliche Äußerung religiöser Devianz einen Angriff auf die Autorität des Staates.

John Taylor, ein Freibauer aus Middlesex und Gründungsmitglied der Sweet Singers, soll in der Öffentlichkeit gerufen haben, dass Christus ein „Hurenmeister" und ein „Bastard", und Religion ein „Betrug" sei.[14] Nachdem er zunächst in Bedlam (gemeint ist das Bethlem Royal Hospital in London) als so sogenannter religiöser Verrückter eingesperrt war, wurde Taylor schließlich für gesund erklärt, 1676 der Blasphemie für schuldig befunden und ein Jahr vor Muggleton an den Schandpfahl gestellt.[15] Gezeichnet von den

11 *Apetrei*, The ‚Sweet Singers' of Israel, S. 8. Zu Deismus und Naturreligion siehe *Beiser*, The Sovereignty of Reason, S. 270–285; *Shaw*, Miracles in Enlightenment England, S. 176 f.

12 Dies sollte späterhin die Dissenter-Gruppe der *Philadelphian Society* beeinflussen. *Apetrei*, The ‚Sweet Singers' of Israel, S. 18.

13 The Sweet-singers of Israel, S. 3–4; *Friedman*, Blasphemy, Immorality, and Anarchy, S. 4, S. 254, S. 272–274.

14 Sir John Tremaine: Placita Coronae: or Pleas of the Crown, in Matters Criminal and Civil, London 1723, S. 226, zit. nach *Apetrei*, The ‚Sweet Singers' of Israel, S. 18.

15 *Visconsi*, The Invention of Criminal Blasphemy; *Nokes*, A History of the Crime of Blasphemy, S. 46–52; *Edwards*, Toleration and the English Blasphemy Law, S. 76.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

schmerzvollen Erinnerungen an den Bürgerkrieg behandelte England in der Restauration Heterodoxie und radikale religiöse Abweichung als eine Staatsangelegenheit. Über ihren Charakter als religiöser Angriff hinaus, erwies sich Blasphemie aufs Engste verwoben mit der Gefahr von *seditio* und wurde auf diesem Weg systematisch unterdrückt als ein Angriff auf das *common law*.[16]

Das vielleicht beste und zahlenmäßig eindrucksvollste Beispiel religiösen Schwärmertums in der Mitte des 17. Jahrhunders waren die Quaker in England mit circa 60.000 Anhängern um 1660.[17] Stärker als andere stellten die Quaker den Körper in das Zentrum ihres sozialen und spirituellen Protestes und versinnbildlichten so eine ‚gelebte' Religion in der protestantischen Gemeinschaft. Wie ihr Name anzeigt, erlebten die Quaker im Zustand der Eingebung heftige körperliche Anfälle.[18] Sie behaupteten, vom heiligen Geist bewohnt zu sein, was als ‚Inner Light'-Doktrin bezeichnet wird, und betrachteten ihre schüttelnden Körper als seine „Werkzeuge".[19] Oft verwechselt mit den Ranters, tranken, rauchten und schwörten auch sie in Ablehnung äußerlicher Autorität, gingen jedoch weiter. Männer erschienen zum Beispiel häufig nackt in der Öffentlichkeit, öfter als Frauen, die die Mehrheit ihrer Anhänger ausmachten.[20] Ihr Geschlechterverständnis unterschied die Quaker von anderen zeitgenössischen Dissentern, indem sie Frauen als Prediger in Autoritätspositionen innerhalb ihrer Bewegung brachten. Die Anwesenheit charismatischer Frauen unter den frühen Quakern unterwanderte mehr als die reine theologische Abweichung offen die soziale Ordnung. Die Anziehungskraft der Quaker in der Restauration kann zu einem guten Teil erklärt werden durch das Gefühl der unmittelbaren Befriedigung, die ihre Doktrin des inneren Lichts den Konvertierten bot. In einer konfessionell gespaltenen, jedoch volatilen religiösen Landschaft blieben auch während der Restauration die Grenzen fließend. Die Quaker verteidigten eine persönliche und exklusive Beziehung mit Gott, die deren Anhänger nur in ein Verantwortungsverhältnis gegenüber ihrem Gewissen und nicht gegenüber ihrem Staat stellte, was sich am deutlichsten in ihrer eigensinnigen Ablehnung von Eidleistungen oder der Zahlung des Zehnts ausdrückte. Dadurch forderten sie öffentlich die Autorität des Staates im Namen ihrer abweichenden Doktrin heraus. Wenig überraschend wurden die Quaker das erste Opfer des *Clarendon Code*, eine Reihe von Gesetzen zwischen 1661 und 1665, die Nonkonformisten Beschränkungen auferlegte.[21]

---

16 *Nokes*, A History of the Crime of Blasphemy, S. 66 u. 76.

17 *Mack*, Visionary Women, S. 1.

18 Engl. ‚to quake': sich schütteln.

19 *Moore*, The Light in their Consciences, S. 21, 27, 29–30.

20 *Mack*, Visionary Women, S. 184; *Coward*, The Stuart Age, S. 209; *Friedman*, Blasphemy, Immorality, and Anarchy, S. 272–274.

21 *Miller*, ‚A Suffering People'; *Cragg*, The Church and the Age of Reason, S. 53–58; *Coward*, The Stuart Age, S. 250.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Die Verfolgung von Dissentern erreichte ihren Höhepunkt während der Herrschaft Karl II. und wurde weiter verschärft durch den *Popish Plot* und den *Rye House Plot* in den frühen 1680ern.[22] Geschätzt 15.000 Quaker wurden zwischen 1660 und 1685 verurteilt oder eingesperrt, wobei 500 im Gefängnis starben.[23]

Ab den 1670ern begann die brutale Unterdrückung die Quaker zu spalten und zwang sie dazu, sich neu aufzustellen. Eine stärkere Organisation von Predigtamt und Mission wurde notwendig, um auf längere Sicht ihr materielles Überleben zu sichern. Allerdings begann eine wachsende Zahl von Dissidenten innerhalb der Quaker aus diesem von George Fox und seinen Anhängern forcierten Übergangsprozess von einer Sekte zur Kirche auszuscheren. Diese Separatisten widersprachen Fox´ Verteidigung ekstatischer Prophetien, Visionen und des Martyriums wie auch seiner Haltung zur Rolle von Frauen innerhalb der Bewegung.[24] Die Quaker glaubten, das *Inner Light* sei gleich gegenwärtig bei Männern und Frauen, und Margaret Fell sprach sich 1667 sogar für ein gleiches Recht für Frauen zu predigen aus.[25] Quakerfrauen gaben zur selben Zeit die Prophetie ihrer Vorgängerinnen auf, um stattdessen *Mothers in Israel* zu werden, sozial abgesicherte matriarchalische Figuren, die forthin agierten als „hostesses, patrons, and general stabilizers of the movement".[26] Während die ‚orthodoxen' Quaker die Entwicklung eines eigenen weiblichen Predigtamtes unterstützten, stellten sich die Separatisten vehement gegen die Aussicht einer weiblichen Vorherrschaft.[27] Sie betrachteten die Etablierung getrennter weiblicher Versammlungen als eine politische Einrichtung und plädierten stattdessen für eine säkulare Unterwerfung unter die Autorität des Staates. Die Separatisten wiederum fanden sich selbst in den späten Jahren des 17. Jahrhunderts in einer paradoxen Position wieder, in welcher sie ihre eigene Abweichung von der Quakerorthodoxie näher an die Ansichten der Staatskirche heranführte, die sie verfolgt hatte. In den ersten hundert Jahren ihres Bestehens entwickelten sich die Quaker von religiösen Fanatikern zu egalitären Pazifisten, auch wenn sie getrennte weibliche Versammlungen während des 18. Jahrhunderts weitgehend beibehielten. So nimmt es kein Wunder, wenn moderne Quaker nicht mehr wissen, dass ihre Vorfahren einst ihrem Namen alle Ehre gemacht haben. Der Übergang war jedoch keinesfalls sanft und brachte, wie sich zeigte, eine Reihe von Schismen und Exkommunikationen mit sich. Als sie in den 1670ern begannen, sich selbst von ihrer namensgebenden ekstatischen Form des Gottesdienstes zu distanzieren und größere Freiheit nach dem *Toleration*

22 Siehe dazu auch den Beitrag von Johannes Dillinger in diesem Band.
23 *Barnett*, The Enlightenment and Religion, S. 82. *Coward*, The Stuart Age, S. 424.
24 *Mack*, Visionary Women, S. 275–276.
25 *Shoemaker*, Gender in English Society, S. 47. *Mack*, Visionary Women, S. 176.
26 Ebd., S. 234.
27 Ebd., S. 255. *Tucker/Liefeld*, Daughters of the Church, S. 240.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Act erfuhren, suchten einige Quaker den ursprünglichen Geist ihrer Bewegung wieder geltend zu machen. Dies war insbesondere der Fall bei jungen Frauen, die innerhalb der Gemeinschaft an Autorität verloren, als ältere und etablierte Frauen zu tugendhaften *Mothers in Israel* erhoben wurden. Phyllis Mack identifizierte mindestens neun Quakerinnen, die ihre Kirche in den frühen 1700ern abtrünnig wurden, um mehr Spielraum als Prophetinnen in der Philadelphian Society oder bei den French Prophets zu finden.[28] Ähnliche Fälle finden sich später im 18. Jahrhundert.[29]

II.

Die bei weitem umstrittenste schwärmerische Bewegung an der Wende zum 18. Jahrhundert waren die Camisarden bzw. French Prophets, die 1706 in London Zuflucht fanden, nachdem sie in der südfranzösischen Provinz Languedoc unter der vorgeblichen Führung des Heiligen Geistes einen Religionskampf ausgefochten hatten.[30] Im Unterschied zu ihren Vorläufern führten die Camisarden keine neue Doktrin ein, sondern konzentrierten sich stattdessen auf die religiöse Erfahrung, Gottes Wort wie biblische Propheten eine Stimme zu geben.[31] Während dieser Momente der Eingebung ergriff der Geist vollständig Kontrolle über den Körper der Propheten als dessen ‚Instrument' und spielte darauf eine millenaristische ‚Melodie'. Die Propheten fielen in einen ekstatischen Trancezustand, schäumten vor dem Mund und gaben tierische Laute von sich, so dass man ihnen nachsagte, sie hätten geradezu „out-quaked the Quakers".[32]

Die French Prophets stellten heraus, dass der Geist *durch sie* und nicht allein *zu ihnen* spreche, so dass ihr angeblicher Verlust der Kontrolle über ihren Körper ausreichend Möglichkeiten bot für extravagante Darbietungen. Dies trat besonders dann zutage, wenn sie biblische Allegorien öffentlich aufführten wie den Fall der Hure Babylon, bei der ein junges Mädchen den Gottesdienst unterbrach und ihren nackten Körper in lasziven Posen auf dem Altar ausstellte.[33] Bei einer Versammlung in Southwark personifizierten bei einer Darstellung drei Propheten Gott, den Erzengel Gabriel und den Teufel, die um die Kirche kämpften, die von der jungen Mary Beer repräsentiert wurde, *who was toss'd and tumbled to and fro, much like a Football*. Andere wiederum *tumbled one on the Top of the other, Heels over Head, wallowing on the Ground in a great heap, in a filthy manner, sometimes the*

28 *Mack*, Visionary Women, S. 388.

29 *Cho*, Waiting for Gott.

30 *Laborie*, Who Were the Camisards?, S. 54–57.

31 *Lacy*, The Prophetical Warnings, S. xii. Calamy, S. 10. [*Bayle*], Nouvelles de la république des lettres, S. 134.

32 *Laborie*, The French Prophets, S. 87–99. *Knox*, Enthusiasm, S. 356.

33 The French prophetess turn'd adamite; *Sutherland*, Background, S. 70.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Spirit tumbling an Inspir'd down Stairs headlong, enough to have kill'd him.[34] Indem sie biblische Allegorien verkörperten, suchten die Propheten die Unmittelbarkeit der Apokalypse Ausdruck zu verleihen und so ihrem Publikum das nahe Ende und die Strafe der Verdammten vor Augen zu führen.

Derartige außergewöhnliche ‚Performances' ließen rasch Gerüchte über unanständige Aktivitäten entstehen, die an die Ranters oder die Familisten erinnerten. Einer der geläufigsten Angriffe auf die Gruppe sowohl von zeitgenössischen Beobachtern als auch von abgefallenen Anhängern war der Eindruck der Ausschweifung, der von ihren Versammlungen ausging. Die freisinnigen Propheten hielten regelmäßig ‚Liebesfeste' (*love feasts*) ab, *perform'd by select Companies meeting at proper Places*, währenddessen sie die Eucharistie mit Wein und Brot feierten.[35] Im Verlauf solcher ‚Liebestreffen' würden die Propheten *kiss, and tickle one another, chucking one another under the Chin, laughing and crying out, He, He, He, He, He, He, and using many lascivious Postures.*[36] Weitere Belege legen nahe, dass die Versammlungen der Propheten sich in ein regelrechtes Liebestheater verwandelten. So sei beispielsweise der Metzger Samuel Thomlinson vom Heiligen Geist dazu aufgefordert worden, mit einer gewissen Anne Steed fleischlich zu verkehren. Diese sei zunächst widerwillig gewesen, habe jedoch auf den siebten Versuch hin nachgegeben, *being unwilling (as she said) to resist any longer, for Fear of the Judgements of the Lord.*[37] Beim Tanz eines Jig (ein Volkstanz) mit Guy Nutt habe Ann Topham einen Besen in ihrer Hand gehalten und er sie unter Schütteln (*agitations*) geküsst. Ebenso habe Rebecca Cuff durch eine Eingebung (*inspiration*) während einer Versammlung alle Männer im Raum geküsst. Als Männer und Frauen über einander herfielen, seien die Kerzen auf magische Weise vom Heiligen Geist ausgeblasen worden.[38] Obwohl viele Anhänger offenbar in derartige Praktiken verwickelt waren, betrachteten die Gegner der French Prophets solche Szenen als spezifisch weibliche Abweichung. Sicherlich boten einige Frauen extravagante Performances, sowohl innerhalb als auch außerhalb von Versammlungen. Mary Keimer, die die ‚Hure von Babylon' darstellte, sprang unter Eingebung auf eine andere Frau, trat sie heftig in Brust, Bauch und Beine als ein Zeichen der bevorstehenden Strafe für Gottlosigkeit. Von ihrem Bruder wurde sie beschrieben als *a lusty young woman*, eine kaum verhohlene Anspielung auf die eigentümlichen Sitten der weiblichen Prophetin.[39]

---

34 *Keimer*, A Brand Snatch'd from the Burning, S. 53.
35 Ebd., S. 29.
36 Ebd., S. 71.
37 Ebd., S. 71.
38 Ebd., S. 109.
39 Ebd., S. 54.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Hervorstechend ist die Geschichte von Dorothy Harling, einer älteren Dame, die als *Permanent Spring* bekannt war und ihre männlichen Zuschauer auspeitschte, dabei ihren Rock hob und dabei schrie *Christ come in, Christ come in*, um schließlich auf deren Wunden ‚reinigend' zu urinieren. Harling wurde daraufhin für ihre anstößige Abweichung rasch aus der Gruppe ausgeschlossen, einige Anhänger folgten ihr dennoch.[40] Öffentliche Geißelung als religiöses Ritual war eine in höchstem Grade kontroverse Praktik, selbst für die French Prophets. Obwohl ich keine direkte Verbindung herstellen kann, ist nichtsdestotrotz bemerkenswert, dass zur gleichen Zeit eine kleine Gruppe mutmaßlicher Antinomianer in Norwich in sado-masochistische Orgien verwickelt war, bei denen eine Teilnehmerin äußerte, dass Ehebruch keine Sünde darstelle.[41] Mag die prekäre Rolle von Frauen einige dazu veranlasst haben, eine prominentere Stellung unter den French Prophets zu suchen, so führt Lawrence Stone diesen isolierten Ausbruch von *spanking* und *whipping* auf die anwachsende Zirkulation pornographischer Literatur in der Mittelklasse im England der späten Stuartzeit zurück.[42]

Insgesamt aber erwiesen sich die Propheten trotz ihres Auftretens in ihren Ansichten zu Sexualität als sehr konservativ, worauf nicht zuletzt Harlings Exkommunikation hindeutet.[43] Einige ihrer prominentesten Mitglieder (John Lacy, Sir Richard Bulkeley, Thomas Cotton, John Hooke) gehörten beispielsweise zur *Society for the Reformation of Manners* oder der *Society for the Propagation of the Gospel* (S.P.G.), die sich beide der Unterdrückung von Lastern und Sünden verschrieben hatten, indem sie Prostituierte, Homosexuelle und Alkoholiker vor Gericht brachten und die Evangelisierung von Heiden in Übersee propagierten.[44] Die abschlägige Antwort der French Prophets 1711 auf das Vorhaben John Lacys, seine Frau zu verlassen, um auf Befehl des Heiligen Geistes einem jungen Mädchen einen zweiten Messias als Sohn zu schenken, belegt ihre harte Haltung bei sexuellem und moralischem Fehlverhalten.[45]

---

40 *Keimer*, A Search After Religion, S. 15. *Keimer*, A Brand Snatch'd from the Burning, S. 38–9, 80, 111. Papiers Fatio, Bibliothèque de Genève (CH), (folgend BGE), Ms. Fr. 605, 7a, fol. 5 (27 July, 1709).

41 *Stone*, Libertine Sexuality, S. 515.

42 Ebd., S. 522.

43 *Chabrol*, Elie Marion, S. 154.

44 *Stunt*, Lacy, John; *Handley*, Hooke, John; *Schwartz*, The French Prophets, S. 79–80; *Rupp*, Religion in England, S. 290–300; *Shoemaker*, Prosecution and Punishment, S. 238–272; *Gibson*, Religion and Society in England and Wales, S. 53; *Cragg*, The Church and the Age of Reason, S. 62.

45 *Lacy*, A Letter; *Keimer*, A Brand Snatch'd from the Burning, S. 57–70; *Kingston*, Enthusiastick Impostors, S. 73; *Chabrol*, Elie Marion, S. 154; *Schwartz*, The French Prophets, S. 280. Über die ambivalente Beziehung des Mathematikers und Camisarden Nicolas Fatio zu Newton siehe die Papiers Fatio, BGE Ms. fr. 602, fol. 58; *Domson*, Nicolas Fatio de Duillier, S. 36.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Was die Eigenart ihrer Anfälle angeht, so stimmten viele darin überein, dass die French Prophets darin die frühen Quaker übertrafen, dass aber wiederholtes Fasten für sich genommen keinen Schwindel ausmachen könne, da es ja bereits in der Bibel verankert und ein wesentlicher Bestandteil des Christentums sei.

Der junge Arzt Henry Nicholson, selbst ein abtrünniger Prophet, schlug 1708 vor: *they may be assisted by the immediate power of a separate Agent, from any thing in them; because some of their Actions seem to be, sometimes, beyond the Power of ‚meer Nature'.*[46]

Ein Nachhall der Verwendung halluzinogener Substanzen findet sich bei Samuel Keimer, einem weiteren abtrünnigen Propheten, der sich daran erinnert, wie beim Verteilen des Brotes bei der Kommunion dessen *Mind was rais'd higher than any Rocket*.[47] Ein dritter Anhänger berichtete von einem kleinen Fläschchen, das eine Art Likör enthielt und das während der Versammlung unter den Propheten kreiste.[48] Ein vierter schließlich namens François Pommier begann, nachdem er ein Pulver zu sich genommen hatte, seine Frau zu schlagen, als diese sich weigerte der Gruppe beizutreten.[49] Die Anwesenheit einer Reihe von Apothekern innerhalb der Gruppe hat möglicherweise den Gebrauch von Drogen vor den kollektiven Eingebungen erleichtert.[50] Auch gibt es Hinweise, dass sie bisweilen *posset* tranken, eine alkoholische Mixtur aus heißer geronnener Milch und Ale oder Wein mit Knoblauch oder Gewürzen.[51]

Trotz weiterer fehlender Beweise, scheint aber vieles darauf hinzudeuten, dass die French Prophets den Gebrauch berauschender Mittel für religiöse Zwecke wiederbelebten oder zumindest fortsetzen, wie es von den Ranters, den frühen Quakern und den Sweet Singers überliefert ist.[52] Zumindest mag dies ihre außergewöhnliche ökumenische Attraktivität erklären, die sie auf radikale Dissenters ausübten, denn die Versammlungen der Propheten bestanden noch 1709 aus sieben verschiedenen Denominationen und Glaubensrichtungen.[53]

---

46 *Nicholson*, The Falshood of the New Prophets, S. 15.

47 *Keimer*, A Search After Religion, S. 17.

48 Nouveaux Mémoires, S. 19.

49 Declaration de Magdeleine Pommier, in: Ebd., S. 16–17.

50 *Vidal*, L'Ablatif absolu, S. 201.

51 *Lacy*, Warnings of the Eternal Spirit, S. 96–98; Lettre d'un particulier à Monsieur Misson, S. 11–12.

52 *Coward*, The Stuart Age, S. 209.

53 Papiers Fatio, BGE Ms fr. 605, 7a, fol. 4 (2. Jan. 1709). Die French Prophets haben möglicherweise die Sweet Singers of Israel angezogen oder ganz aufgenommen. Deren letzte Spur verliert sich in London 1707. Siehe dazu *Apetrei*, The ‚Sweet Singers' of Israel, S. 6.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

III.

Jenseits strenger theologischer Bedenken entzündete die Verbreitung von Schwärmern im späten 17. und frühen 18. Jahrhundert eine breitere intellektuelle Debatte über die Natur prophetischer Erscheinungen. Ein in zunehmendem Maße zentrales Element war dabei das medizinische Argument, das eine ‚natürliche' Erklärung für scheinbar übernatürliche Erscheinungen lieferte. Die Idee einer (medizinischen) Diagnose für eine deviante Form religiöser Praxis gewann nach dem *Toleration Act* von 1689, der nunmehr das Nebeneinander einer Vielzahl von Denominationen zuließ, zunehmend an Popularität. Lord Shaftesbury erwähnt, nachdem er Zeuge der ekstatischen Trance von French Prophets geworden war, in seinem *Letter concerning Enthusiasm* (1708) eine ansteckende humorale Krankheit.[54]

Ein Beobachter berichtete davon, wie er einen French Prophet gesehen habe, *shaking his fingers as if he had no Joints*, einen anderen *shaking his head as if he was mad*.[55] Die Ängste davor, was Hillel Schwartz als „social disease" bezeichnet, überzeugte viele von der Notwendigkeit Schwärmer festzunehmen, gewissermaßen als Reaktion auf die so wahrgenommene Bedrohung der Gesellschaft.[56]

Der Herausgeber der Zeitung *The Observator*, John Tutchin, ging noch weiter, indem er 1707 die Schaffung eines eigenen Bedlam (i.e. Hospitals) für derartige Schwärmer forderte:

> *We have a bedlam for Mad-men, and why these should not be admitted into their Society, I know not. Religious Mad-men ought especially to be taken Care of, because their Madness is more dangerous: And I really believe, were these Men under close Confinement, their Heads shav'd, Phlebotomy and the necessary Operations of Physick and Chyrurgery us'd, Mankind would be convinc'd, that this Practice would tend more to the effecting a Cure, than all the Recipe's prescribed by the Physicians of Doctors-Commons or the Crown-Office.*[57]

Die Vorstellung von Schwärmerei als einer Krankheit war allerdings nicht neu im England des 18. Jahrhunderts. So hatte der Oxforder Gelehrte Robert Burton bereits 1621 im dritten Band seines Buches *The Anatomy of Melancholy* ‚religiöse Melancholie' als eine physiologische Übertragung vorgetäuschter Eingebung klassifiziert.[58]

Mit der wachsenden Infragestellung galenischer Medizin durch die wissenschaftliche Revolution Mitte des 17. Jahrhunderts waren es in der Tat Geistliche der Restauration, die als erste die neue medizinale Terminologie gegen die

---

54 *Lord Shaftesbury*, A Letter Concerning Enthusiasm, S. 9, S. 11–12.

55 The French Prophets' Mad Sermon, S. 2.

56 *Schwartz*, Knaves, Fools, Madmen and the Subtile Effluvium, S. 52.

57 The Observator, vol. VI, no. 42 (July 23–26, 1707).

58 *Heyd*, ‚Be Sober and Reasonable', S. 68. *Porter*, Bodies Politic, Disease, and Doctors in Britain, S. 206. *Keay*, Alexander the Corrector, S. 96.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Schwärmerei anwandten.[59] Bis zu den frühen 1700ern gab es keine klare Trennlinie zwischen der Rolle von Ärzten und Klerikern bei der Behandlung von Körper und Seele. Der bedeutende schottische Arzt George Cheyne behauptete, dass Medizin lediglich den Körper, Religion den Geist heilen könne.[60] Seine Kollegen Richard Blackmore und Nicholas Robinson waren dagegen davon überzeugt, dass Schwärmerei die Seele nicht angreife und folglich von Ärzten behandelt werden könne.[61] Trotz dieser Unterschiede in der Beurteilung der Schwärmerei stimmten Ärzte darin überein, dass – falls es sich um eine Krankheit handele – diese nicht mental sondern körperlich sei. Der englische Medizindiskurs des 18. Jahrhundert blieb maßgeblich beeinflusst durch John Lockes Idee einer *tabula rasa*, die besagte, dass der Geist bei der Geburt vollkommen leer sei und aus sich aus Gedanken entwickelt, die von den Sinnen an das Gehirn gesendet werden.[62] Falsch aufgefasste Gedanken und Träume resultierten daher aus fehlerhaften Sinneseindrücken, die ihrerseits aus dysfunktionalen Organen und Nerven hervorgingen. Kranke – im Unterschied zu ‚Idioten' – hätten ihren Verstand nicht verloren, sondern zögen lediglich ihre Schlüsse aus falsch verbundenen Ideen und Vorstellungen.[63]

Empirizistische Denker verwarfen folglich die Cartesianische Theorie angeborener Ideen und argumentierten stattdessen, dass die denkende Seele mit dem Körper durch animalische Geister kommuniziert, eine Art fluides Konzept, das eine ätherische Substanz sieht, die in Blut oder den Nervenbahnen sitzt.[64] Folgte man der Auffassung von Locke, dass der Geist fortlaufend durch die Sinne geformt werde, dann – so Lucia Dacome – bestand die größte Schwierigkeit für die Ärzte darin zwischen den Wahrnehmungen und den Illusionen ihrer Patienten zu unterscheiden.[65]

Obwohl Schwärmerei um 1700 zunehmend als religiöser Wahn aufgefasst wurde, brachten Ärzte oft genug eine verwirrende Terminologie in Anschlag, die zugleich die Begrenztheit ihrer Diagnosen widerspiegelte. John Woodward identifizierte einen Schwärmer als delirierenden Verrückten, der an

---

59 Siehe z. B. *Casaubon*, A Treatise Concerning Enthusiasm; *More*, Enthusiasmustriumphatus; *Hickes*, The Spirit of Enthusiasm Exorcised; *Moore*, Of Religious Melancholy. Vgl. *Bostridge*, Witchcraft and its Transformations, S. 53–84; *Heyd*, Be Sober and Reasonable, S. 72–108. Zu Priester-Ärzten siehe *Risse*, Medicine in the Age of Enlightenment, S. 187.

60 *Guerrini*, Cheyne, George; *ders*., Newtonianism, Medicine and Religion, S. 295 u. S. 301.

61 *Blackmore*, A Treatise of the Spleen and Vapours, S. 159–160; *Robinson*, A New System of the Spleen, S. 406–407; vgl. *Moore*, Robinson, Nicholas.

62 John Locke lokalisierte deren Ursprung in einem *warmed or overweening brain*. *Locke*, An Essay Concerning Humane Understanding, S. 588.

63 *Porter*, The Greatest Benefit to Mankind, S. 243, 271.

64 *Schwartz*, Knaves, Fools, Madmen and the Subtile Effluvium, S. 31–41. *Vermeir*, The ‚Physical Prophet', S. 569.

65 *Dacome*, ‚To What Purpose Does it Think?', S. 404.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

übermäßiger Melancholie leide; und Thomas Fallowes, ein notorischer Quacksalber, behauptete sogar, Melancholie, Manie und Wahnsinn seien lediglich verschiedene Begriffe für die die gleiche Krankheit.[66]

Erst 1729 lässt sich in England eine deutlichere Klassifikation ausmachen, als Nicholas Robinson religiöse Melancholie und Schwärmerei gegenüberstellt und dabei letzteren mit religiösen Wahn verknüpft.[67] So heißt es bei ihm:

> *Sometimes this raging Lunacy is improv'd upon the Habit of warm, biliose Constitutions, from a set of religious Objects, and then it arises to Enthusiasm; a Species of Madness quite different from religious Melancholy, and which produces different Effects: For whereas the Patient under the Symptoms of religious Melancholy, was greatly oppress'd with Fear, Sadness, and Despair; these, on the contrary, from an over-weening Opinion of their own Sanctity or Holiness, are elevated to the highest Degree of Familiarity with their Maker: They are his Viceroys, chosen Saints and Servants, sent on especial Errands, to reclaim the unbelieving World.*[68]

Wie seine Newtonschen Kollegen verwarf Robinson die Idee eines vom Körper autonomen und mit angeborenen Gedanken ausgestatteten Geistes. Religiöse Melancholie entspringe einer Verbindung von gelockerten Sehnen, Fehlen von Temperamenten und einem schweren, dicken Blut und besiegele langfristig das Schicksal des Patienten, nämlich in Gestalt von Senilität. Religiöser Wahn oder schwärmerische Verrücktheit, wie sie zuvor von den Quakern George Fox und James Nayler, Lodowicke Muggleton oder den French Prophets entwickelt worden waren, gingen dagegen aus zusammengezogenen Nerven und einem fiebrigen Gehirn hervor.[69]

Obgleich es eine medizinische Debatte über religiöses Schwärmertum in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts gab, waren Ärzte noch nicht in der Lage eine spezifische Behandlung anzubieten. In der Tat unterschied sich in ihren Augen, was die körperlichen Aspekte anbelangt, religiöse nicht von konventioneller Melancholie, zumal sich der Geist des Patienten auf seine oder ihre Erlösung und nicht auf eine bestimmte Empfindung wie z. B. Liebe fokussierte. Trotz der Tatsache, dass eigene Arzneimittel gegen alle mentalen Missgestimmtheiten den Markt geradezu überfluteten – man spricht auch von einem ‚trade in lunacy' –, haben Roy Porter und Andrew Wear dargelegt, dass Chemie eine eher begrenzte Wirkung auf die Nachttisch-Medizin des 18. Jahrhunderts hatte.[70] Akademische Ärzte setzten un-

---

66 *Woodward*, Select Cases, S. 47. *Fallowes*, The Best Method for the Cure of Lunaticks, S. 7. Vgl. *Scull*, Social Order/Mental Disorder, S. 59.

67 *Demonet*, De la maladie poétique.

68 *Robinson*, A New System of the Spleen, S. 246. *Guerrini*, Newtonianism, Medicine and Religion, S. 306.

69 *Robinson*, A New System of the Spleen, S. 247–248.

70 *Parry-Jones*, The Trade in Lunacy; *Porter*, Mind-forg'd Manacles, S. 136–155. *Porter*, The Greatest Benefit to Mankind, S. 207 u. 232; *Wear*, Knowledge and Practice, S. 46 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

terdessen weiterhin auf die Galenische Medizin in der Annahme, Wahnsinn habe seinen Sitz im Körper.

Richard Blackmore bevorzugte Abführ- oder Brechmittel, um dem Körper Flüssigkeiten zu entziehen, während George Cheyne Mäßigung und vegetarische Diät zur Behandlung von Melancholie empfahl.[71] Der Ansatz von Nicholas Robinson war dagegen innovativer. Wie viele seiner Zeitgenossen, betonte er die Bedeutung von Beschränkung, Härte und Disziplin gegen das Chaos der Geisteskrankheit. Entsprechend sollte die Stärke des Heilmittels an die Krankheit angepasst werden: *In this Case, therefore, the most violent Vomits, the strongest purging Medicines, and large Bleedings, are often to be repeated.*[72]

Robinson definiert zwar Enthusiasmus bzw. Schwärmerei neu als religiöse Manie und führt dazu die French Prophets als herausragendes Beispiel an, indem er aber am überlieferten therapeutischen Rüstzeug festhält, bleibt auch er mehr ein Erbe der englischen Medizintradition als deren Vorreiter.[73] Die etablierten Ärzte des frühen 18. Jahrhunderts waren sich einig über die einmaligen Heilkräfte disziplinarischer Schockbehandlungen wie kalten Bädern oder Geißelungen bei der Behandlung sowohl ‚wahnsinniger' als auch ‚melancholischer Zuckungen'.[74] So ist es auch dieser weitgehende Konsens in Sachen Einsperrung und Restriktion, der pessimistische Historiker zu der Einschätzung geführt hat, bei der Aufklärungsmedizin habe es sich um ein „a disaster for the insane" gehandelt.[75]

IV.

Wie aus den beschriebenen Fällen deutlich geworden ist, war religiöse Devianz per definitionem ein relativer Begriff. Er impliziert gleichsam einen normativen Pfad, der von einer anerkannten Autorität – in diesem Fall der *Church of England* – eingeschlagen wurde, deren Legitimität notwendigerweise sich von der Mehrheit deren Anhänger ableitet. Problematisch bei Konzepten wie ‚Devianz' oder ‚unnatürliche Religion' ist allerdings, dass sie stark negativ konnotiert erscheinen und folglich unserer Fähigkeit einzuschränken drohen, ihre wahre Bedeutung zu verstehen.[76] Ebenso erhielten

[71] *Blackmore*, A Treatise of the Spleen and Vapours, S. 61–69, S. 167–173. Vgl Roy Porters Einleitung zu *Cheyne*, English Malady, v. a. S. xxxvi; *Guerrini*, Newtonianism, Medicine and Religion, S. 301 u. 307.

[72] *Robinson*, A New System of the Spleen, S. 243 u. 402.

[73] *Porter*, The Greatest Benefit to Mankind, S. 269.

[74] *Robinson*, A New System of the Spleen, S. 398, 404–407; vgl. *Ingram* (Hrsg.), Patterns of Madness, S. 73-75. *Porter*, The Rage of Party, S. 38.

[75] *MacDonald*, Mystical Bedlam, S. 230.

[76] Vgl. Dazu aber die Einführung Eric Piltz und Gerd Schwerhoff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

die meisten englischen Sekten des Interregnums und der Restaurationszeit von ihren anglikanischen Gegnern herabwürdigende oder abschätzige Bezeichnungen, die letztlich unsere Wahrnehmung der Gruppen beeinflussen. Daher ist von Historikern sogar in Zweifel gezogen wurden, ob die Ranters überhaupt existierten.[77] Gegen den Strich gelesen, kann man jedoch in den Quakern, Muggletonians, Familisten oder French Prophets aufs Ganze gesehen das Weiterleben einer heterodoxen Subkultur ausmachen, wenn nicht sogar ein antinomisches Spektrum, das den Anglikanismus in eine rationale, moderate Kirche in der späten Stuartzeit umformte.[78]

Ebenso mussten sich alle genannten Sekten und Bewegungen im Laufe ihrer Entwicklung der Herausforderung übereifriger heterodoxer Mitglieder stellen, sei es durch sexuelle Zügellosigkeit, exzessives Trinken oder umstrittene prophetische Trancezustände auf der einen, oder durch zu viel Mäßigung für den Geschmack ihrer Mitbrüder auf der anderen Seite.

Obwohl diese in doppeltem Sinne Devianten zugegebenermaßen eine eher marginale Rolle spielten und – rein numerisch – unbedeutend waren, verdienen sie dennoch unsere Aufmerksamkeit für die Art und Weise, wie sie am Veränderungsprozess der englischen Glaubenslandschaft teilhatten. Die Anwesenheit einer kompromisslosen radikalen Unterströmung trug – direkt oder indirekt – in gleicher Weise zur Konsolidierung der nonkonformistischen Bewegungen bei, wie die abweichenden Sekten und nonkonformistischen Gruppen die Staatskirche über das 17. Jahrhundert hinweg Schritt für Schritt dazu zwangen, sich zu reformieren. In dieser Hinsicht geht es auch um eine historiographische Rehabilitierung der religiös Devianten, die es uns ermöglichen den generellen Trend zu skizzieren und zu verstehen.

Der hier gelieferte Überblick von radikalem Dissent im späten Stuart England illustriert zugleich das Aufkommen einer naturalisierenden Interpretation dessen, was als ‚unnatürliche' Form von Religion wahrgenommen wurde. Die Debatte über das Wesen des Enthusiasmus bzw. der Schwärmerei entwickelte sich ab der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts auf diese Weise langsam von einem theologischen zu einem medizinischen Sujet. Diese Verschiebung kam aber keineswegs plötzlich, noch war sie endgültig; Geistliche und Ärzte agierten auch weiterhin auf dem Feld des Gegenübers. Mit dem frühen 18. Jahrhundert tendierten Theologen dazu, sich auf Fragen der Doktrin und die Rechtmäßigkeit von Vorhersagen der Endzeit zu konzentrieren, während eine wachsende Anzahl medizinisch Praktizierender begann die körperlichen Symptome der Schwärmer als potentielle Krankheit in Betracht zu ziehen. Um von einer Geistesmedizin (*medicine of the*

77 Vgl. vor allem *Davis*, Fear, Myth and History.

78 *Beiser*, The Sovereignty of Reason, S. 184–219. *Shaw*, Miracles in Enlightenment England, S. 4, S. 142–143; *Pocock*, Post-Puritan England, S. 101.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

mind) zu sprechen, war es dennoch zu früh, zumal alle Ärzte den Ursprung des Wahnsinns im Körper verorteten. Indem sie in der Schwärmerei eine neue Form von Krankheit sahen, versuchten sie diese zunächst zu verstehen und verlegten sich, allgemein gesprochen, von der Heilung auf die Diagnose. Die Arbeiten von Blackmore und, noch stärker, von Robinson reklassifizierten Schwärmerei als religiösen Wahn, bei dem der Geist nur über den Körper geheilt werden könnte. Erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, mit den Marksteinen von William Batties *Treatise on Madness* (1758) und der Gründung des *Retreat* durch die Quaker, eines psychiatrischen Krankenhauses in York, wurde ‚Wahnsinn' zu einer geistigen Krankheit als solcher.[79]

Übersetzung: Eric Piltz

Originalquellen

[*Bayle*, Pierre:] Nouvelles de la république des lettres 43 (February 1708).

Blackmore, Richard: A Treatise of the Spleen and Vapours: or hypocondriacal and hysterical affections With Three Discourses on the Nature and Cure of the Cholik, Melancholy, and Palsies Never before Published, London 1725.

Calamy, A Caveat against New Prophets, in Two Sermons at the Merchants Lecture in Salters Hall, on Jan. the 6th. and Jan. the 20th. 1707/8, London 1708.

Casaubon, Meric: A Treatise Concerning Enthusiasm, as it is an Effect of Nature, but is Mistaken by Many for Either Divine Inspiration, or Diabolical Possession, London 1655.

Fallowes, Thomas: The Best Method for the Cure of Lunaticks, With Some Account of the Incomparable Oleum Cephalicum Used in the Same, London 1705.

Hickes, George: The Spirit of Enthusiasm Exorcised: In a Sermon Preached Before the University of Oxford, on Act-Sunday, July 11 1680, London 1680.

Keimer, Samuel: A Brand Snatch'd from the Burning: Exemplify'd in the Unparallel'd Case of Samuel Keimer, Offer'd to the Perusal of the Serious Part of Mankind, and Especially to Those Who Were Ever Acquainted with, or Ever Heard of the Man, London 1718.

– A Search After Religion, among the many Modern Pretenders to it … To which is added, an address and petition to King Jesus. By Samuel Keimer, a Listed Soldier under Him, and a Peaceable Subject of King George, London 1718.

Kingston, Richard: Enthusiastick Impostors no divinely inspir'd prophets. Being An Historical Relation of the Rise, Progress, and present Practices of the French and English Pretended Prophets. Wherein all their Agitations, Extasies, Inspirations, Prophetical Warnings, and Pretences to working Miracles, are proved False, Counterfeit and Ridiculous Impostures; by Observations and Testimonies, under the Hand-Writing of several Persons of known and undoubted Reputation, that were

[79] *Hunter/Macalpine*, Three Hundred Years of Psychiatry, S. 402–410, S. 684–684. Paul Laffey schreibt die Vaterschaft der moralischen Behandlung der ‚Irren' Samuel Johnson zu, in: *Laffey*, Two Registers of Madness, S. 69–76. *Porter*, The Greatest Benefit to Mankind, S. 273; *Scull*, Social Order/Mental Disorder, S. 65.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Eye and Ear-Witnesses of their Transactions. Humbly Dedicated to the Lord Bishop of London, London 1707.

Lacy, John: The Prophetical Warnings of John Lacy, Esq; Pronounced Under the Operation of the Spirit; and Faithfully Taken in Writing, When They Were Spoken, London 1707.

– Warnings of the Eternal Spirit, by the Mouth of his Servant John, sirnam'd Lacy. The second part, London 1707.

– A Letter from J. Lacy to T. Dutton, Being Reasons Why the Former Left his Wife, and Took E. Gray a Prophetess to his Bed, London 1711.

Lettre d'un particulier à Monsieur Misson, l'honnête homme, touchant les miracles burlesques, faits depuis peu de la manière qu'ils font rapportez dans un livre anglois, qui a pour titre, Avertissements de l'Esprit Eternel, par la bouche de son serviteur, Jean surnommé Lacy. Avec quelques observations sur ce sujet, pour en faire voir l'imposture, London 1707.

Locke, John: An Essay Concerning Humane Understanding, fifth edition, London, 1706.

Moore, John: Of Religious Melancholy, A Sermon Preach'd before the Queen at White-Hall, March the 6th, 1692, London 1692.

More, Henry: Enthusiasmus triumphatus: or, a Discourse of the Nature, Causes, Kinds and Cure of Enthusiasme, London 1662.

Nicholson, Henry: The Falshood of the New Prophets Manifested with their Corrupt Doctrines and Conversations, Wherein all the Decays of the Nerves, and Lownesses of the Spirits are Mechanically Accounted for, London 1708.

Nouveaux Mémoires pour servir à l'histoire des trois Camisars, où l'on voit les déclarations de Monsieur le Colonel Cavallier, London 1708.

Papiers Fatio, Bibliothèque de Genève: Ms. Fr. 605, 7a, fol. 5 (27 July, 1709).

Robinson, Nicholas: A New System of the Spleen, Vapours and Hypochondriack Melancholy: Wherein All the Decays of the Nerves, and Lownesses of the Spirits, Are Mechanically Accounted for, to which is Subjoin'd A Discourse Upon the Nature, Cause, and Cure of Melancholy, Madness, and Lunacy With A Particular Dissertation on the Origine of The Passions, to which is Prefix'd A Philosophical Essay Concerning the Principles of Thought, Sensation, and Reflection; And the Manner How Those Endowments are Disconcerted Under the Foregoing Diseases, London 1729.

The French prophetess turn'd adamite being a true and comical account of a pretended French prophetess, who on Sunday the 16th of November, did in a very immodest and indecent manner (being inspired with a pretended spirit) undress her self stark naked at the popish chapel in Lincoln's-Inn Fields, London 1707.

The French Prophets' Mad Sermon, As Preacht Since Their Sufferings at their Several Assemblies Held in Baldwin's Gardens, at Barbican, Pancras-Wells, and Several Other Places in and about London, London 1708.

The Observator, vol. VI, no. 42 (July 23 – 26, 1707).

The Sweet-singers of Israel, or the Family of Love, being a true account of the base principles and prophane practices of an upstart sort of religionists who deceive the people, London 1678.

Woodward, John: Select Cases, and Consultations, in Physick. By the late Eminent John Woodward, M. D. Professor of Physick in Gresham College, Fellow of the Col-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

lege of Physicians, and of the Royal Society. Now first published By Dr. Peter Templeman, London 1757.

Edierte Quellen

Cheyne, George: The English Malady (1733), hrsg. Mit einer Einleitung von Roy Porter, London 1991.

Ingram, Allan (Hrsg.): Patterns of Madness in the Eighteenth Century. A Reader, Liverpool 1998.

Lord Shaftesbury: A Letter Concerning Enthusiasm to my Lord *****, in: Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, hrsg. v. Lawrence E. Klein, Cambridge 2001, S. 4–28.

Literatur

Apetrei, Sarah: The ‚Sweet Singers' of Israel: Prophecy, Antinomianism and Worship in Restoration England, in: Reformation and Renaissance Review 10,1 (2009), S. 3–23.

Barnett, S. J.: The Enlightenment and Religion. The Myths of Modernity, Manchester 2004.

Beiser, Frederick C.: The Sovereignty of Reason, the Defense of Rationality in the Early English Enlightenment, Princeton 1996.

Bostridge, Ian: Witchcraft and its Transformations, c.1650–c.1750, Oxford 1997.

Chabrol, Jean-Paul: Elie Marion, le vagabond de Dieu (1678–1713), prophétisme et millénarisme protestants en Europe à l'aube des Lumières, Aix 1999.

Cho, Nancy: Waiting for Gott: Recovering the Life of Dorothy Gott (c.1748–1812), in: Quaker Connections 48, S. 11–17.

Coward, Barry: The Stuart Age, A History of England 1603–1714, London & New York 1985

Cragg, Gerald R.: The Church and the Age of Reason 1648–1789, Penguin books 1990.

Dacome, Lucia: ‚To What Purpose Does it Think?': Dreams, Sick Bodies and Confused Minds in the Age of Reason, in: History of Psychiatry 15 (2004), S. 395–416.

Davis, J. C.: Fear, Myth and History. The Ranters and the historians, Cambridge 1986.

Demonet, Marie-Luce: De la maladie poétique, in: Les Cahiers du C.E.H.M. 8 (2000), S. 48–62.

Domson, Charles Andrew: Nicolas Fatio de Duillier and the Prophets of London: An Essay in the Historical Interaction of Natural Philosophy and Millennial Belief in the Age of Newton, Ph.D. thesis, Yale University 1972.

Dunn, James D. G.: Enthusiasm, in: Encyclopedia of Religion 4, Macmillan 2005, S. 2804–2809.

Edwards, David: Toleration and the English Blasphemy Law, in: Aspects of Toleration, Philosophical Studies, hrsg. v. John Horton/Susan Mendus, London/New York 1985, S. 75–98.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Friedman, Jerome: Blasphemy, Immorality, and Anarchy: The Ranters and the English Revolution, Athens/Ohio 1987.

Gibson, William (Hrsg.): Religion and Society in England and Wales 1689–1800, London/Washington 1998.

Greene, Douglas G.: Muggletonians and Quakers: A Study in the Interaction of Seventeenth-Century Dissent, in: Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies 15,2 (1983), S. 102–122.

Guerrini, Anita: Cheyne, George (1671/2–1743), in Oxford Dictionary of National Biography, online edition unter: http://www.oxforddnb.com/, article 5258.

– Newtonianism, Medicine and Religion, in: Religio Medici. Medicine and Religion in Seventeenth-Century England, hrsg. v. Ole Peter Grell/Andrew Cunningham, Aldershot 1996, S. 293–312.

Halley, Janet E.: Heresy, Orthodoxy, and the Politics of Religious Discourse: The Case of the English Family of Love, in: Representations, no. 15 (1986), S. 98–120.

Handley, Stuart: Hooke, John (1655–1712), in: Oxford Dictionary of National Biography, online edition unter: http://www.oxforddnb.com/, article 13689.

Heyd, Michael: ‚Be Sober and Reasonable': The Critique of Enthusiasm in Seventeenth and Early Eighteenth Centuries, Leiden/New York 1995.

Hill, Christopher: The World Turned Upside Down, Radical Ideas during the English Revolution, London 1973.

– The Muggletonians, in: Past & Present 104 (1984), S. 153–159.

Hunter, Richard/*Macalpine*, Ida: Three Hundred Years of Psychiatry, 1535–1860, Oxford 1982.

Keay, Julia: Alexander the Corrector, the Tormented Genius who Unwrote the Bible, London 2004.

Knox, Ronald A.: Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion, 1950, Reprint Notre Dame, Indiana 1995.

Laborie, Lionel: The French Prophets. A Cultural History of Religious Enthusiasm in Post-Toleration England (1689–1730), Ph.D. Thesis: University of East Anglia 2010.

– Who Were the Camisards?, in: French Studies Bulletin 32 (2011), S. 54–57.

Laffey, Paul: Two Registers of Madness in Enlightenment Britain. Part 2, in: History of Psychiatry, vol. 14 (2003), S. 63–81.

Lamont, William: Muggleton, Lodowicke (1609–1698), in: Oxford Dictionary of National Biography, online edition unter: http://www.oxforddnb.com/, article 19496.

Levy, Leonard Williams: Blasphemy: Verbal Offense Against the Sacred, from Moses to Salman Rushdie, Chapel Hill, NC 1995.

MacDonald, Michael: Mystical Bedlam. Madness, anxiety, and healing in seventeenth-century England, Cambridge 1981.

Mack, Phyllis: Visionary Women, Ecstatic Prophecy in Seventeenth-Century England, Berkeley and Los Angeles 1992.

– In a Female Voice, Preaching and Politics in Eighteenth-Century British Quakerism, in: Women Preachers and Prophets Through Two Millennia of Christianity, hrsg. v. Beverly Mayne Kienzle/Pamela J. Walker, Berkeley 1998.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Miller, John: ‚A Suffering People': English Quakers and their Neighbours c.1650–c.1700, in: Past & Present 188 (2005), S. 71–103.

Moore, Norman: Robinson, Nicholas (c.1697–1775), rev. Claire L. Nutt, in: Oxford Dictionary of National Biography, online edition unter: http://www.oxforddnb.com/, article 23861.

Moore, Rosemary: The Light in their Consciences, Early Quakers in Britain, 1646–1666, Philadelphia 2000.

Nokes, G. D.: A History of the Crime of Blasphemy, London 1928.

Parry-Jones, William: The Trade in Lunacy. A Study of Private Madhouses in England in the Eighteenth and Nineteenth Centuries, London 1972.

Pocock, John G. A.: Post-Puritan England and the Problem of the Enlightenment, in: Culture and Politics, From Puritanism to the Enlightenment, hrsg. v. Perez Zagorin, Berkeley 1980, S. 91–111.

Porter, Roy: The Rage of Party: A Glorious Revolution in English Psychiatry?, in: Medical History 27 (1983), S. 35–50.

– The Greatest Benefit to Mankind. A Medical History of Humanity from Antiquity to the Present, London 1997.

– Bodies Politic, Disease, and Doctors in Britain, 1650–1900, London 2001.

– Mind-forg'd Manacles: A History of Madness in England from the Restoration to the Regency, London 1987.

Risse, Gunter: Medicine in the Age of Enlightenment, in: Medicine in Society, hrsg. v. Andrew Wear, Cambridge 1996.

Rupp, Gordon: Religion in England, 1688–1791, Oxford 1986.

Schwartz, Hillel: Knaves, Fools, Madmen and the Subtile Effluvium. A Study of the Opposition to the French Prophets in England, 1706–1710, Gainesville 1978.

– The French Prophets: The History of a Millenarian Group in Eighteenth-Century England, Berkeley 1980.

Scull, Andrew: Social Order/Mental Disorder: Anglo-American Psychiatry in Historical Perspective, Berkeley 1989.

Shaw, Jane: Miracles in Enlightenment England, New Haven, Conn./London 2006.

Shoemaker, Robert: Prosecution and Punishment, Petty Crime and the Law in London and Rural Middlesex, c. 1660–1725, Cambridge 2005.

Shoemaker, Robert B.: Gender in English Society, 1650–1850, The Emergence of Separate Spheres?, London & New York 1998.

Stone, Lawrence: Libertine Sexuality in Post-Restoration England: Group Sex and Flagellation among the Middling Sort in Norwich in 1706–07, in: Journal of the History of Sexuality 2 (1992), S. 511–526.

Stunt, Timothy C. F.: Lacy, John (bap. 1664, d. 1730), in: Oxford Dictionary of National Biography, online edition unter: http://www.oxforddnb.com/, article 15857.

Sutherland, James: Background for Queen Anne, London 1939.

Tucker, Ruth/*Liefeld*, Walter L.: Daughters of the Church: Women and Ministry from New Testament Times to the Present, Grand Rapids/Michigan 1987.

Vermeir, Koen: The ‚Physical Prophet' and the Powers of the Imagination. Part I: a Case-Study on Prophecy, Vapours and the Imagination (1685–1710), in: Studies in

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

History and Philosophy of Biolological and Biomedical Sciences 35 (2004), S. 561–591.

Vidal, Daniel: L'Ablatif absolu. Théorie du prophétisme, discours camisard, Paris 1977.

Visconsi, Elliott: The Invention of Criminal Blasphemy: Rex v. Taylor (1676), in: Representations 103,1 (2008), S. 30–52.

Wear, Andrew: Knowledge and Practice in English Medicine, 1550–1680, Cambridge 2000.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Für und Wider Nikodemismus. Über eine europäische Debatte zwischen Exil und Scheiterhaufen

Von *Martin Skoeries*

I. Einführung

Die europäischen Reformationen erzeugten mit der allmählichen konfessionellen Spaltung auch eine wegweisende Frage, die die Zeitgenossen unweigerlich für sich beantworten mussten: Welcher Seite schließe ich mich an? Und aus welchem Grund tue ich das? Aus Überzeugung, Pragmatismus, Gruppenzwang oder weil davon mein eigenes oder das Leben meiner Familie abhängt? Denn die neuen konfessionellen Verhältnisse riefen auch repressive Maßnahmen hervor, wodurch die Entscheidung für eine Seite gegen die eigentliche Überzeugung ausfallen konnte, wenn man sich in einer Bedrohungssituation befand.

Diese existentielle lebenspraktische Frage rückte schnell auch in den theologischen Diskurs, also in eben jenen Prozess, der diese Frage erst mit erzeugt hatte. Die Calvinisten gaben dem Verfolgten nur zwei Auswege aus seiner misslichen Lage: *But in this case a faithful man must either flye/ or dye for the truithe/ that he be not compelled to defile himself with Idolatrie*.[1] Man solle sich also entweder ins Exil retten oder für seine Überzeugung im Zweifel auch in den Tod gehen. Aber niemals solle man seinen Glauben widerrufen. So lautete das calvinistische Dogma. Die Lebenspraxis vieler Verfolgter sah natürlich etwas anders aus. Es gab viele Exilanten und auch einige Märtyrer, aber die Zahl derjenigen, die ihre Überzeugung widerrufen oder verschleiert haben, dürfte nicht unerheblich gewesen sein. Genau um dieses Phänomen der religiösen Verstellung, der Dissimulation oder des Nikodemismus soll es in diesem Artikel gehen. Genauer gesagt um den Diskurs innerhalb der reformatorischen Elite Europas, der durch ein solches Verhalten ausgelöst wurde und am Beispiel des marianischen Englands nachvollzogen werden soll. Vorab werden aber einige Forschungen erörtert, wodurch der heterogene Umgang mit diesem Phänomen verdeutlicht werden soll. Der Begriff ‚Dissimulation' ist im Gegensatz zu ‚Nikodemismus' nicht an das re-

[1] *Vermigli*, treatise of the cohabitacyon, fol. 16.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ligiöse Feld gebunden, aber er ist gerade im reformatorischen Kontext ein zeitgenössischer Anwendungs-Begriff protestantischer Polemik.[2] Heutzutage findet der Begriff vor allem in der Psychologie Anwendung. ‚Dissimulation' meint dabei die bewusste Verheimlichung einer Krankheit, im Gegensatz zur Simulation, durch die eine Krankheit vorgetäuscht wird.[3] Dieses Verhalten kann nun auf historische Zusammenhänge übertragen werden. Die Forschung unterscheidet dabei zwischen politischer[4] und religiöser Dissimulation, wobei dies natürlich nicht immer sauber voneinander zu trennen ist. Gerade in der Frühen Neuzeit stand die Verbergung einer politischen Überzeugung oftmals mit einer religiösen im Zusammenhang. In England z. B. war seit des ersten Supremacy-Acts von 1534 die Entscheidung gegen das Königshaus auch immer gleichzeitig eine Entscheidung gegen die Englische Kirche und umgekehrt.

Die Forschung zu religiöser Dissimulation ist inhaltlich sehr breit gefächert. Das Phänomen der religiösen Verstellung kann zu jeder Zeit und in jedem konfessionellen Kontext festgestellt werden. In *Ways of Lying* stellt sich Perez Zagorin die Frage, ob die Dissimulation zu den „permanent aspects of human nature", wie die Aggression oder der Sexual-Trieb zu zählen ist.[5] Er schlüsselt die historischen Auseinandersetzungen mit religiöser Verstellung seit der Antike auf und setzt diese ins Verhältnis. Durch seine Darstellung wird auch deutlich, dass Nikodemismus sowohl begrifflich als auch inhaltlich ein exklusives Phänomen der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts war, das aber natürlich eine bereits bekannte ‚Problematik' neu aufgreift. Im Zuge der Reformation wurde die Thematik nun relevanter denn je. Auch Calvin unterschied in seinem *Petit Traicte* von 1544 zwischen Dissimulation und Simulation und stufte die Dissimulation als akzeptabel ein. Seine Schriften richteten sich demnach gegen die Simulation, für die er zwischenzeitlich den Begriff ‚Nikodemismus' synonym verwendete.[6] Die Forschung zu diesem speziellen Begriff ist nun doch recht übersichtlich. Der wichtigste Vertreter

---

2 In zahlreichen Schriften findet der Begriff mit seinem lateinischen Ursprung Anwendung. So heißt es z. B. in einem Traktat: […] *nor use any such dissimulacion* […]. *I. T.*, An apologie or defence, Sig. B^{1}b (diese und die folgenden Signaturen der angeführten Publikationen aus dem 16. Jahrhundert verweisen auf die jeweils rechte Seite und deren Rückseite); und auch in Briefen wird vor *abomynable dyssemīlacyon* gewarnt, in: Emmanuel College Library, Cambridge, MS 260, fol. 244b.

3 Dissimulation wird als „bewusstes Verheimlichen von Krankheitssymptomen und Krankheiten bzw. von psychischen Symptomen" beschrieben. Vgl. *Wenninger*, Psychologie, S. 330.

4 „Dissimulation cultivates a prudent withholding of revelatory speech and mastery of gesture and expression designed to prevent others from divining our true thoughts and feelings." So fasst der Rezensent Christopher Braider die Auffassung von Jon R. Snyder zusammen, bezogen auf die Fähigkeit an frühneuzeitlichen Höfen „[…] to converse graciously with a wide variety of persons […]". Vgl. *Braider*, Review Snyder, S. 276.

5 Vgl. *Zagorin,* Ways of Lying, S. 2.

6 *Eire*, Calvin's attack on Nicodemism, S. 127.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

der Nikodemismus-Forschung – wenn es so etwas überhaupt gibt – ist Carlo Ginzburg. Er veröffentlichte 1970 die bis heute einzige Monographie, die sich ausschließlich diesem Phänomen zuwendet, ohne dabei auf eine etablierte Forschungslandschaft[7] zurückgreifen zu können. Für Carlo Ginzburg steckt hinter dem Phänomen des Nikodemismus ein bewusster Plan einer bestimmten Gruppe. Es gäbe ein theoretisches Fundament, das durch die *Pandekten*[8] von Otto Brunfels 1527 begründet wurde. Die *Pandekten* würden eine Art Manifest des Nikodemismus darstellen, dessen breite Rezeption die Idee des Nikodemismus als Programm einer akademischen Elite in ganz Europa verbreitet habe.[9]

Natürlich löste die These einer geistig-politischen Unterfütterung des Phänomens Nikodemismus mit der inhärenten Abwertung des Verfolgungs-Arguments Reaktionen aus. Hier ist vor allem Carlos Eire zu nennen, der sich mit dem Anti-Nikodemismus eines Johannes Calvin auseinandersetzte und sich dabei auch gegen Ginzburg wandte. Für Eire ist in erster Linie die unbeantwortete Frage der Pro-Nikodemitischen Quellen, also der Schriften, auf die Calvin sich zu beziehen scheint, für seine Gegenposition gegenüber Ginzburg entscheidend. Da diese Schriften zur Rechtfertigung nikodemitischen Verhaltens nicht eindeutig nachweisbar sind, könne man auch nicht von einer „unified and clearly defined European phenomenon" des Nikodemismus sprechen.[10] Nikodemismus werde so zu einer Zuschreibung, die eine Gruppe der Anhänger des Nikodemismus – ähnlich einer Art Konfession zwischen den Konfessionen – konstruiert. Es habe keine durchdachte und organisierte Ideologie des Nikodemismus gegeben, gegen die Calvin systematisch vorgegangen wäre. Calvin hätte sich viel mehr an das Volk gerichtet, das zur nikodemitischen Praxis neigte. Eire sieht den Nikodemismus eher als amorphes Phänomen, das mehr eine Gesinnung als eine Bewegung gewesen wäre.[11]

Besonders die Entkopplung des Nikodemismus von dem Aspekt der Verfolgung durch Ginzburg muss widersprochen werden. Ginzburg behauptet, Nikodemismus sei eher eine Anknüpfung an eine spiritualistische Tradition als eine (spontane) Reaktion auf eine Verfolgungssituation.[12] Eire belegt da-

---

7 Ginzburg nimmt 1970 lediglich einen italienischen Diskurs auf, der 1959 von Delio Cantimori durch einen Artikel mit dem Titel *Spigolatura per la storia del nicodemismo italiano* eröffnet wurde und 1967 von Antonio Rotondo mit *Atteggiamenti della vita morale italiana del Cinquecento: la practica nicodemitica* weitergefürt wurde. Vgl. *Ginzburg*, Il nicodemismo, S. XI f.

8 *Pandectarum veteris et novi Testamenti libri* (Straßburg, 1527). Vgl. *Ginzburg*, Il nicodemismo, S. XIV; *Herkenrath*, Review Ginzburg, S. 620 und *Eire*, Calvin and Nicodemism, S. 53.

9 Vgl. *Ginzburg*, Il nicodemismo, S. XIV f. *Il nicodemismo* ist nie übersetzt worden, aber es gibt einige englische Rezensionen von *Bainton*, Review Ginzburg; von *Schutte*, Review Ginzburg und eine deutsche Rezension von *Herkenrat*, Review Ginzburg.

10 *Eire*, Prelude to Sedition, S. 126.

11 Vgl. ebd., S. 69.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

gegen die Korrelation von nikodemitischem Verhalten mit Situationen verschärfter Verfolgung anhand der Schriften, die sich mit dem Phänomen beschäftigten. Calvin reagiere auf die Verfolgung der Hugenotten, die Engländer auf die Scheiterhaufen unter Maria Tudor und in Deutschland beziehe man sich auf das Augsburger Interim.[13] Aber Ginzburg hat insofern Recht, dass es wirklich eine gewisse Systematik der Rechtfertigung gab, die international einheitlich war und die durch die anti-nikodemitischen Schriften nachvollzogen werden kann.

II. Begriff und Bedeutung

Sind die Bedeutung des Nikodemismus und vor allem seine Verwendung sehr heterogen, so ist sein etymologischer Ursprung dagegen eindeutig. Im Johannesevangelium taucht ein pharisäischer Jude namens Nikodemus auf, der seine religiöse Überzeugung gegenüber den Pharisäern folgendermaßen dissimulierte:

> *Es war einer unter den Pharisäern, sein Name war Nikodemus, einer vom Hohen Rat der Juden. Dieser kam zu ihm* [zu Jesus] *in der Nacht und sagte: Rabbi, wir wissen, dass du als Lehrer von Gott gekommen bist, denn niemand kann die Zeichen tun, die du tust, wenn nicht Gott mit ihm ist.*[14]

Durch den Schutz der Dunkelheit verschleierte Nikodemus sein Treffen mit Jesus. So fand sein Name Verwendung zur Kreation eines Begriffs, der eben ein solches verbergendes Verhalten im religiösen Zusammenhang beschreiben sollte. Wer allerdings den Begriff ‚Nikodemismus' kreiert hat, bleibt genauso im Dunkeln wie das Bekenntnis des Pharisäers. Fakt ist, dass er nicht als Schmähbegriff der Gegnerschaft angewendet wurde, wie es z. B. bei Lollarden, Puritanern oder Quäkern der Fall war. Der Begriff *nicodemisch* fiel bereits 1529 in einer Korrespondenz zwischen Johannes Brenz und Georg Vogler,[15] in der sich beide enttäuscht über Delegierte aus Schwäbisch Hall äußern, die der Protestation aus Angst nicht zugestimmt hätten.[16] Mirjam van Veen dagegen sieht den Ursprung des Begriffs eher bei Erasmus von Rotterdam. Der Humanist vermittelte Nikodemus als ein modellhaftes Leben

---

12 Vgl. ebd., S. 52. Carlos Eire bezieht sich dabei auf die Darstellung Ginzburgs, dass Nikodemismus eher in einer theologischen Traditionslinie der Rechtfertigung beginnend mit Brunfels zu suchen ist, als in einer spontanen Reaktion auf eine Verfolgungssituation. Vgl. *Ginzburg,* Il nicodemismo, S. 77.

13 Eire verweist zur Untermauerung der Korrelation auch auf andere Beispiele aus der Kirchengeschichte, wie z. B. auf die Donatisten oder auch Dissimulation im Zuge des Ediktes von Nantes. Vgl. *Eire*, Calvin and Nicodemism, S. 69.

14 Johannes 3,1–3. Sowohl diese als auch die folgenden Bibelstellen wurden aus der Zürcher Bibel entnommen.

15 Vogler war Kanzler des Markgrafen von Ansbach. Vgl. hierzu *Fidora*, Politischer Aristotelismus, S. 132 f.

16 Vgl. *Eire*, Calvin and Nicodemism, S. 46.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

für ein verborgenes Christentum.[17] In den 1530er Jahren war der Begriff ‚Nikodemismus' bezogen auf die biblische Figur Nikodemus zur Beschreibung von religiöser Verheimlichung weit verbreitet. Besonders durch Calvins anti-nikodemitische Schriften,[18] die sein gesamtes dogmatisches Schaffen prägten, erlangte das Phänomen der religiösen Verstellung als Nikodemismus eine gewisse Bekanntheit und geriet so auch in den historiographischen Diskurs.[19] Allerdings verwandte Calvin im Laufe der Zeit den Begriff nicht mehr, weil auch für ihn Nikodemus ein positiv konnotierter Charakter war.[20] Er verheimliche zwar zunächst seinen Glauben, bekenne sich aber schlussendlich doch offen dazu und bittet sogar Pilatus um den Leichnam Jesu, um ihn einzusargen.[21] Calvin warf den verborgenen Protestanten nun vor, Nikodemus und sein Wirken zur Rechtfertigung für ihr gottloses Verhalten zu missbrauchen, indem er sie *Faux Nicodemites* nannte.[22] Die ambivalente Figur des Nikodemus führte so auch zu einer ambivalenten Verwendung des Begriffs ‚Nikodemismus', zum einen zur Rechtfertigung einer religiösen Verstellung und zum anderen zur Forderung eines stets offenen Bekenntnisses.

Auch im spezifischen Reformationskontext gab es viele, die sich mit diesem Phänomen auseinandersetzten, ohne den Begriff dafür zu verwenden, bzw. die dafür andere Begrifflichkeiten fanden. Z. B. bezeichneten Philipp Melanchthon und Justus Menius Nikodemiten als Epikureer, bezogen auf eine absolute Orientierung am Prinzip der Lust bzw. die Vermeidung allen Leids.[23] Erasmus von Rotterdam, der schon Nikodemus als Modell herausstellte, prägte den Begriff des Libertinismus,[24] dessen Bedeutung nah an Calvins Verständnis von Nikodemismus lag.[25] Eine anonyme anti-nikodemi-

17 Vgl. *van Veen*, Polemiek van Calvijn, S. 12.

18 In insgesamt sieben Schriften beschäftigt sich Calvin dezidiert mit nikodemitischem Verhalten: *De fugiendis impiorum illictis sacris* (1536), *De sacerdotio papale* (1536), *Petit traicté monstrant que doit faire un homme fidéle* (1543), *Excuse à messieurs les Nicodemites* (1544), *On Scandals* (1550), *Quatre sermons* (1552), *Response à un certain holandois* (1562). Vgl. hierzu *Eire*, Calvin and Nicodemism, S. 45 und *Rummel*, Confessionalization of Humanism, S. 103.

19 Vgl. *Eire*, Calvin and Nicodemism, S. 48.

20 Vgl. ebd., S. 47.

21 Vgl. Johannes 19,39. Schon vorher verteidigt Nikodemus Jesus in pharisäischen Beratungen. Vgl. Johannes 7,50–52.

22 Vgl. *Eire*, Calvin and Nicodemism, S. 47.

23 Vgl. *Rummel*, Confessionalization of Humanism, S. 104 und S. 120. Der Begriff ‚Epikureer' wurde zur Kritik an weltlicher Ausschweifung und einer egoistisch-glückmaximierenden Lebensführung herangezogen und bediente damit das Verständnis von einer rein hedonistischen Lehre Epikurs. Vgl. *Figal*, Epikur.

24 Libertiner waren ursprünglich französische Freidenker, die auch von Calvin in seinen Schriften bekämpft wurden, u. a. wegen ihres dissimulierenden Verhaltens. Vgl. *Olsen,* Art. „Libertines".

25 „In het laatsgenoemde geval komt ‚libertinisme' dicht in de buurt van Calvijns gebruik van het woord ‚nicodemisme'", in: *van Veen*, Polemiek van Calvijn, S. 14.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

tische Schrift von 1555 verwendet den Begriff *dissemblers* & *hipocrites*, um mit der Thematik umzugehen.[26] John Bradford, ein englischer Märtyrer unter Maria Tudor, nannte die Adressaten seiner anti-nikodemitischen Polemik *Masse Gospellers and Popishe Protestants*.[27] Anhand dieser Vielfalt lässt sich gut erkennen, wie heterogen das Feld der religiösen Verstellung und der Auseinandersetzung mit derselben ist. Der Begriff ‚Nikodemismus' dient eher dazu, eine bestimmte Handlungsweise bzw. eine dahinter stehende Überzeugung zu beschreiben und weniger eine homogene Gruppe oder gar eine religiöse Gemeinschaft.[28] So ist der Begriff eigentlich nur als Epitheton[29] nützlich, als Attribut, das auf eine bewusste Verheimlichung der eigenen Überzeugungen hindeutet und die Motive dahinter zunächst außer Acht lässt.

Was genau wurde den Beschuldigten der Dissimulation nun vorgeworfen? Der systematischste Kritiker eines solchen Verhaltens war zweifelsohne Calvin.[30] In einem Brief an Luther äußerte er seinen Unmut:

> *Als ich sah, daß unsere französischen Glaubensgenossen, so viel ihrer aus der Finsternis des Papsttums zum rechten Glauben zurückgekehrt waren, doch nichts an ihrem Bekenntnis änderten und fortfuhren, sich mit den papistischen Greueln zu beflecken, als ob sie die wahre Lehre nie geschmeckt hätten, konnte ich mich nicht enthalten, einen solchen untätigen Sinn scharf zu tadeln, wie er es nach meinem Urteil verdient.*[31]

Calvin war wohl derjenige, der am meisten generalisierte. Für ihn war jeder ein (Pseudo)-Nikodemit „who compromised his faith by simulating adherence to Catholicism".[32] Calvin entwickelte eine systematische Charakterisierung des Nikodemismus. Für ihn gab es grundlegend zwei Arten von Nikodemiten: Zum einen diejenigen, die dem Beispiel des Nikodemus wahrhaftig nacheifern. Dass sie also zunächst von einer Angst übermannt würden, die sie dazu zwang, ihren Glauben zu verleugnen, dann aber die Einsicht hätten – wie Nikodemus auch – frei und offen zu ihrem Glauben zu stehen. In dieser Einteilung durch Calvin steckt die Entwicklungsgeschichte,

---

26 Vgl. *I. T.*, An apologie or defence, Sig. A vii.

27 *Bradford*, hurt of hearyng masse, Sig. C ii.

28 Auch Calvins Terminologie geht nicht von einer „unified group" aus. Vgl. *Eire*, Calvin and Nicodemism, S. 67.

29 Die Reduzierung von Nikodemismus auf „das Nikodemische" oder „das Nikodemistische" einer Handlung findet sich in der Forschungsliteratur vielfach. Vgl. ebd., S. 46 und *Voogt*, Review van Veen, S. 530.

30 Obwohl auch Johannes Calvin scheinbar nicht vollkommen konsequent seine anti-nikodemitische Linie verfolgt. 1561 stimmt er der Fortführung des Episkopats von Troyes durch Antonio Caracciolo zu, obwohl er ein humanistisch geprägter Katholik war. Calvin hoffte wohl auf eine Konversion mit Signalwirkung. Vgl. hierzu *Burns*, Politics. Burns interpretiert diese wohl politische Entscheidung Calvins als eine Art Milderung der typischen Radikalität, die dem Genfer Reformator stets zugeschrieben wurde. Allerdings widerspricht dieser These seine späte Auseinandersetzung mit Dirck Volckertzoon Coornhert, der es nicht an Radikalität mangelte.

31 *Calvin*, Briefe, Bd. 1, S. 288.

32 *Eire*, Calvin and Nicodemism, S. 67.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

die schon der Begriff durchlebte. Calvin wollte mit der Verwendung des Begriffs nicht einen nachstrebenswerten biblischen Charakter „beschmutzen". Deswegen nannte er die zweite Gruppe Pseudo-Nikodemiten. Diese würden das Beispiel des Nikodemus missbrauchen, um ihr falsches Verhalten zu rechtfertigen.[33] Calvins Systematik beinhaltet auch eine Auflistung von vier verschiedenen Motiven der Pseudo-Nikodemiten. Zum einen unterschied er finanzielle Interessen und Karriereambitionen. Allgemein kritisierte Calvin die oft rein materiellen Abwägungen.[34] Neben solchen Motiven wies Calvin auf die Faulheit und Lässigkeit vieler Pseudo-Nikodemiten hin.[35] Er sprach demnach vielen das Engagement ab, etwas gegen die Situation zu unternehmen. Das einzige Motiv, das Calvin in gewisser Hinsicht gelten ließ, war die Angst.[36] Sie bringe viele Menschen vom „richtigen" Weg ab, aber diejenigen, die „wahrhaftig" dem Beispiel des Nikodemus nacheifern, würden sich eben dadurch auszeichnen, dass sie ihre Angst überwinden, während die Pseudo-Nikodemiten sich ihr ergäben.

III. Debatte

Der historische Kontext der zur Analyse der folgenden Nikodemismus-Debatte herangezogenen Schriften ist die Zeit der Verfolgung englischer Protestanten unter der katholischen Königin Maria Tudor, die England von 1553 bis 1558 regierte. Durch ihre repressive Politik ab 1554/5[37] standen viele Engländer vor eben jener Situation, die vielfach dissimulierendes Verhalten hervorrief: Sie mussten sich entscheiden, ob sie für ihren Glauben in den Tod gehen, das Land verlassen oder dissimulieren. Alle drei Wege wurden beschritten, doch es ist davon auszugehen, dass die Dissimulation am

---

33 Allerdings liefert er keine klare Definition von Nikodemismus und es ist auch nicht belegbar, gegen wen sich Calvin genau wendet. Eine Ausnahme bildet *Response à un certain Holandois* (1562), worin er sich eindeutig auf Coornhert bezieht. Vgl. *van Veen*, Polemiek van Calvijn, S. 201. Zu Coornhert siehe den Beitrag von Andreas Pietsch in diesem Band.

34 Wolfgang Capito hatte sich erst dann offen zum Protestantismus bekannt, als er als Pastor in Straßburg beruflich abgesichert war. Vgl. *Rummel*, Confessionalization of Humanism, S. 114.

35 Vgl ebd., S. 103.

36 Für John Bradford gehören noch Sturheit und Bosheit (*obstinacie and malice*) als Motive für nikodemitisches Verhalten dazu, während Pierre Viret, ein weiterer Anti-Nikodemit, auf den sozialen Zwang der einfachen Leute verweist, an traditionellen Riten, wie Taufen, Hochzeiten und Trauerfeiern, teilzunehmen. Vgl. *Bradford*, hurt of hearyng masse, Sig. C ii. und *van Veen*, Polemiek van Calvijn, S. 202.

37 Im Februar 1555 wurden die ersten Protestanten verbrannt. Dies zeichnete sich durch eine in dem Jahr zuvor forcierte Gesetzgebung ab. Neben etlichen Rücknahmen religiöser Reformen wurde auch ein – unter Eduard VI. abgeschafftes – mittelalterliches Häresie-Gesetz wieder eingeführt, das die Verbrennung von Häretikern in England legalisierte. Zur marianischen Kirchenpolitik vgl. *Loades*, Culture of Marian England und *Duffy*, Fires of Faith.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

häufigsten genutzt wurde.[38] Die große Anzahl anti-nikodemitischer Äußerungen in den Briefen und Veröffentlichungen der marianischen Protestanten deuten ebenfalls darauf hin, dass die Dissimulation als Reaktion auf Verfolgung weit verbreitet war.

Durch die ständig wechselnde Religionspolitik seit Heinrich VIII. war das englische Volk prädestiniert für dissimulierendes Verhalten. Ständig wurden Kirchen von ihrem Schmuck befreit, um dann ein paar Jahre später wieder neuen Schmuck zu bekommen, der wiederum nach einiger Zeit erneut entfernt wurde. Die Reformation in England, verstanden als eine von oben gesteuerte Politik, glich einem nie still stehenden Pendel zwischen Papsttreue und Calvinismus.[39] Da stellt sich unweigerlich die Frage, wie ein durchschnittlicher Engländer, der vielleicht im zweiten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts geboren wurde, auf diesen ständigen Wandel reagieren sollte. Eine zunehmend pragmatische oder indifferente Einstellung zum sich ständig ändernden religiösen Zeremoniell wäre durchaus nachvollziehbar.[40] Hier ließe sich auch eine Traditionslinie des „surviving by silence", das schon die Anhänger der Lehren John Wyclifs, die sogenannten Lollarden, im Spätmittelalter praktizierten.[41] Denn erwiesenermaßen gingen die Lollarden in der evangelikalen Bewegung in England auf, die die von oben verordnete politische Reformation spirituell unterfütterte.[42]

Diese Traditionslinie, gepaart mit den Dissimulations-förderlichen Umständen der englischen Reformation(en), führte zu einer ausgedehnten Polemik, die sich systematisch gegen nikodemitisches Verhalten richtete.

Wenn man nur von dem überlieferten Quellenmaterial der Nikodemismus-Debatte ausgeht, scheint es ein sehr einseitiger Diskurs gewesen zu sein. Der Menge an anti-nikodemitischen Schriften im weiteren Sinne stehen keine klar identifizierbaren pro-nikodemitischen Schrifterzeugnisse ge-

---

38 Selbstverständlich lässt sich die Praxis der Dissimulation unter Maria Tudor nicht quantifizieren. Aber die durchaus quantifizierbaren Märtyrer (ca. 300) und Exilanten (800–1000), die zusammen für das sich offen bekennende Lager stehen, lassen bei einer Einwohnerzahl Englands (ohne Wales) von ca. drei Million Mitte des 16. Jahrhunderts darauf schließen, dass sich der Großteil der bis dahin existierenden Protestanten der Dissimulation bediente. Vgl. zu den Märtyrerzahlen den Anhang von *Doran/Freeman* (Hrsg.), Mary Tudor, S. 229–265, zu den Exilanten *Garrett*, Marian Exiles, S. 32 und zu der Einwohnerzahl Englands *Wrigley*, English Population History, S. 614.

39 Für einen Überblick über die englische Reformationsgeschichte siehe: *Dickens*, English Reformation und *Hughes*, Reformation in England.

40 Christopher Haigh vermutet einen wachsenden Zynismus der Engländer gegenüber ihrer Kirche. Warum sollten Dinge wichtig sein, die ständig wieder abgeändert werden? Vgl. *Haigh*, English Reformations, S. 213 f.

41 Vgl. *Overell*, Vergerio's Anti-Nicodemite Propaganda, S. 298 und *Pettegree*, Marian Protestantism, S. 97.

42 Die Lollarden taten sich insbesondere mit den ersten Übersetzungen biblischer Texte hervor, die als Grundlage für die Gesamtausgaben des 16. Jahrhunderts dienten. Vgl. *Daniell*, Bible in English, S. 73.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

genüber.[43] Carlo Ginzburgs Versuch, die *Pandekten* von Otto Brunfels auf diese Seite zu stellen, ist zwar fundiert, aber letztendlich doch nicht eindeutig belegbar und damit in gewisser Weise konstruiert. Die Argumente der pro-nikodemitischen Seite scheinen weniger in konkreten Traktaten, die etwas Neues verkünden oder auf andere Traktate reagieren, sondern mehr in fragmentierten Quellen wie Briefen[44] oder Predigten enthalten zu sein. Außerdem sind die anti-nikodemitischen Schriften als Reaktion auf beobachtetes Verhalten zu verstehen, sodass die Nikodemiten[45] eher durch ihr Tun und die rein verbale Rechtfertigung desselben den pro-nikodemitischen Teil der Debatte ausgemacht haben dürften. Zumindest gibt es bisher auch keine direkten (schriftlichen) Quellen einer solchen Rechtfertigung. Das bedeutet im Umkehrschluss, dass hier hauptsächlich mit anti-nikodemitischen Schriften gearbeitet wird, was sich insofern zur Nachzeichnung der Debatte anbietet, als dass die Schriften beinahe alle einen ähnlichen Aufbau verfolgen, indem sie die Argumente der Nikodemiten auflisten, um sie danach im Einzelnen zu widerlegen.[46] Durch diesen Versuch seiner Widerlegung wird die Konstruktion des Nikodemismus als Gegenpart der Auseinandersetzung nachvollziehbar.

Zur Analyse dieser Debatte steht ein Werk im Mittelpunkt: *The Temporisour* (1555) ist eine englische Übersetzung des lateinischen *Proscaerus* (1549) von Wolfgang Musculus durch Robert Pownall, einem Kleriker und Exilanten unter Maria, der sich scheinbar angesichts der in England vorherrschenden Praxis der Dissimulation zu dieser Übersetzungstätigkeit herausgefordert sah. Wolfgang Musculus versuchte diese Problematik literarisch aufzuarbeiten. Es findet ein fiktiver Dialog zwischen zwei zentralen Personen[47] statt: Das ist zum einen der Temporisour, ein (idealtypischer) Nikodemit, und zum anderen Eusebius, ein aus der Sicht von Musculus vorbildhafter Christ.[48] In

43 Das gilt auch für den englischen Kontext. Der einzige klare Bezug ist, wie oben erwähnt, Calvins *Response à un certain Holandois* von 1562. Eine neue Edition wurde besorgt von Mirjam van Veen: *Calvin*, ‚Contre la secte'.

44 Carlo Ginzburg glaubt z. B., einen pro-nikodemitischen Brief des Reformators Wolfgang Capito gefunden zu haben, den er auch als Anhang zu seinem Werk anfügt. Vgl. *Ginzburg*, Il nicodemismo, S. 209–213.

45 Unter Nikodemiten werde ich im weiteren Verlauf der Darlegung der Debatte diejenigen verstehen, die durch die anti-nikodemitische Polemik der bewussten Dissimulation ihrer religiösen Überzeugung beschuldigt werden. Dabei handelt es sich also nicht im Sinne Ginzburgs um eine klar abgrenzbare Gruppe der Nikodemiten, sondern um die Zuschreibung einer bestimmten Lebenspraxis und deren Rechtfertigung. Die Anti-Nikodemiten dagegen bilden eine solche abgrenzbare Gruppe all derjenigen, die sich in ihren Schriften kritisch mit nikodemitischem Verhalten auseinandersetzen.

46 Ginzburg verweist aber auch auf eine gängige Praxis zur Veröffentlichung von häretischen Gedanken mittels getarnten Widerlegungsschriften. Vielfach sei die nikodemitische Rechtfertigungslehre erst durch die anti-nikodemitischen Schriften bekannt geworden. Vgl. *Ginzburg*, Il nicodemismo, S. 189 f.

47 Neben diesen beiden tauchen zwar noch zwei weitere Figuren auf, aber diese spielen nur eine untergeordnete Rolle. Vgl. *Musculus*, temporysour (1555), Sig. $A^{vi–vii}$.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

diesem über mehrere Tage dauernden Gespräch werden die zentralen Argumente der Nikodemiten sukzessive durchgesprochen und – natürlich – widerlegt. Schließlich kann der fromme Mann den Zweifler überzeugen. Ein Grund, dieses Werk exemplarisch für die Debatte heranzuziehen, ist seine enorme Verbreitung. *Proscaerus* wurde sowohl ins Französische (*Le Temporiseur* von 1550), als auch ins Englische (*The Temporisour* von 1555) übersetzt. In England war das Werk so populär, dass sich der Begriff ‚Temporisour' (der Abwartende) für einen Nikodemiten im calvinistischen Sinne durchsetzte.[49] Diese Verbreitung verdeutlicht, dass es sich um einen gesamteuropäischen Diskurs handelte, der am Beispiel Englands nachvollzogen werden kann.

Ergänzend und vertiefend werden folgende weitere anti-nikodemitische Schriften herangezogen: *A treatise of the cohabitacyon of the faithfull with the vnfaithfull* (1555) von Pietro Martire Vermigli, einem Reformator Straßburgs, der vor Marias Regentschaft Theologie in Oxford lehrte und 1553 nach Straßburg zurückkehrte; *The hurt of heryng masse* (1555?) von John Bradford, einem Kaplan König Eduards VI. und Märtyrer unter Maria; und *An answer to a certain godly manes lettres desiring his frendes iudgement, whether it be laufull for a christian man to be present at the popishe masse* (1557) von Thomas Becon, einem Kleriker und Propagandisten, der ebenfalls unter Maria im Exil war. Hinzu kommt die Schrift eines gewissen I. T.[50] mit dem Titel *An apologie or defence agaynst the calumnacion of certayne men* (1555). All diese Schriften stammen von evangelikalen Klerikern, von Baumeistern der Reformation unter Eduard VI., die gerade zum Ende hin eine calvinistische Richtung einschlug, ehe Maria diesen Prozess stoppte. Die Schriften reihen sich somit in die anti-nikodemitische Systematik Calvins ein.

1. Über das Verhältnis von Innen und Außen

Im *Temporisour* dreht sich das Gespräch zwischen Eusebius und dem Temporisour im Kern um das Gewissen und was damit vereinbar sei. Grundlegend unterscheidet der belehrende Eusebius drei Arten der religiösen Kommunikation:[51] Notwendige (*necessary*), belanglose oder neutrale (*indifferent*) und verbotene (*prohibited*) Kommunikationen. Er fragt den Tempori-

48 Eusebius wird beschrieben als jemand, […] *who according to the signification of his name occupieth the place of a faithful Christian, alwayes perseuering in the feare of God, voyde of all dissimulation, hauing alwayes a trew and liuelye faith* […]. In: ebd., Sig. A^{vi}b.

49 Vgl. *Eire*, Calvin and Nicodemism, S. 48.

50 Wer sich hinter den Initialen verbirgt, konnte bisher noch nicht ergründet werden.

51 Mit *communications in religiõ* meint Robert Pownall Formen der gemeinschaftlichen Partizipation. Vgl. *Musculus*, temporysour (1555), Sig. C^{vi}b.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sour, zu welcher Art Kommunikation er die Teilnahme an der Heiligen Messe einordnen würde. Anfangs ist sie für ihn ein gleichgültiges Ritual, das weder Schaden noch Nutzen nach sich ziehe, aber durch die Belehrung des Eusebius sieht er schließlich ein, dass sie „falsch" ist und ordnet sie auch als verbotene Kommunikation ein.[52] Um sich aber dennoch zu rechtfertigen, unterscheidet der Temporisour selbst zwei Kommunikationsarten:

> *I understand that there are two maner of cõmunications: one is, in opinion, will, affection, & mind: the other is only outwardly, as it were in a certaine outward behauiour: and forasmuch as my communication is, neither in opinion, will, nor minde, but onely in outward iesture.*[53]

Für den Temporisour gibt es also die Möglichkeit, an einer verbotenen Kommunikation zu partizipieren, solange dies nur äußerlich (*outwardly*) geschieht, solange die von der Zunge getätigte Kommunikation nicht mit der Überzeugung im Herzen übereinstimmt. Diese spiritualistische[54] Argumentation stand im Zentrum der theologischen Rechtfertigung des Nikodemismus.[55] Die Debatte drehte sich demnach im Kern um die Trennung von Körper und Seele. Die Gegner des Nikodemismus, wie Thomas Becon, widersprachen einer solchen Trennung aufs Schärfste: *But it is therfore spokẽ/ bicause it maie be/ that a man maye speake that truthe with the mouthe/ which cã doo hĩ no good/ onles it procede frõ the botome of the harte*.[56] Für Becon kann ein wahrer Glaube nicht durch eine Lüge offenbart werden. Die Zunge müsse denselben Glauben mündlich oder körperlich bekennen, den das Herz fühlt. John Bradford argumentiert, dass sich ein Mörder nach diesem ‚Spiritualismus' auch damit rechtfertigen könne, dass sein Töten eine rein äußerliche Handlung sei, während sein Herz rein bleibe.[57] Auch Eusebius gibt dem Temporisour zu verstehen, dass die Sünde, Götzen anzubeten, auch bei ausschließlicher äußerer Zustimmung eine Sünde bleibe.[58] Des Weiteren kritisiert er, dass der Glaube an Gott und seine Anbetung nicht zwi-

---

52 Vgl. ebd., temporisour (1584), Sig. E$^{vii–viii}$.

53 Ebd., Sig. E^{viii}b.

54 Volker Leppin versteht Spiritualismus als eine Auffassung, die das körperlich-Äußere gegenüber dem geistig-Inneren abwertet. Vgl. *Leppin*, Art. „Spiritualismus". Vgl. außerdem *van Veen*, Polemiek van Calvijn, S. 205. Die Auseinandersetzung mit spiritualistischen Strömungen durch die Calvinisten steht in engem Zusammenhang mit der anti-nikodemitischen Polemik, eben aufgrund der zentralen Argumentation einer Abwertung des körperlich-Äußeren durch Spiritualisten, wie Coornhert, Joris oder Schwenckfeldt. Vgl. hierzu *van Veen*, Spiritualism in the Netherlands.

55 Eine solche Lehre stammt z. B. von den jüdisch-christlichen Elkesaiten, nach denen man rein äußerlich an innerlich abgelehnten Bräuchen teilnehmen dürfe. Vgl. *Bullinger*, Werke, S. 77.

56 *Becon*, An answer, Sig. A^{iv}b. Ähnlich wird auch im Temporisour argumentiert. Vgl. *Musculus*, temporisour (1584), Sig. F viii.

57 Vgl. *Bradford*, hurt of hearyng masse, Sig. D^{vi}b.

58 *Thou canst not in faith bee present and communicate at those seruices, which thou condemnest: wherfore all thy doings therin is sinne, because thou doest not, the same in faith*, in: *Musculus*, temporisour (1584), Sig. F iiii.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

schen Körper und Seele aufgeteilt werden dürfe. Eine solche Aufopferung des Körpers für einen Glauben, den die Seele ablehnt, käme der Prostitution gleich:

> *Thou shalte loue the Lorde thy God withal thy harte, soule, & minde, & withall thy powers. How we obserue this precept when as we prostrate our selues before an Idol partaking with the ungodly:* […] *It is like as yf a married womã should submit her body to the use of another mã: & when her husbande layeth the offẽce to her charge, she aũswereth: husband be not angrie for my so doing, for although I abandoned my body to that mãs use yet I reserued my hart wholy to you.*[59]

Dieses zentrale Argument der Trennung von Körper und Seele zur Rechtfertigung von nikodemitischem Verhalten zielte auf das calvinistische Eucharistie-Verständnis ab. Die Ablehnung der Realpräsenz Jesu Christi beim Abendmahl durch die Schweizer Reformatoren war ein entscheidendes theologisches Unterscheidungskriterium sowohl zu den Katholiken als auch zu den Lutheranern.[60] Während die katholische Kirche von einer realen Substanzumwandlung (Transubstantiation) ausging, sprachen Calvinisten von einem reinen Symbol. Brot und Wein bleiben, was sie sind und deswegen käme es einer Götzenanbetung gleich, ein Brot anzubeten. Und genau diese calvinistische Ablehnung der Realpräsenz war nun Teil der Argumentation, die den Gang zur katholischen Messe rechtfertige: *Some fondly* [= foolishly] *think, that the presence of the body is not material, so that their heart do not consent to their wicked doings.*[61] Jesus sei also nicht wirklich anwesend und so seien auch die Nikodemiten nicht „wirklich" bei der Heiligen Messe, sondern rein körperlich. Diese Argumentation sei töricht, widersprachen Anti-Nikodemiten, weil der Körper als Tempel des Heiligen Geistes entweiht werde.[62] Körper und Seele gehören untrennbar zusammen. Man könne als wahrer Christ nicht mit dem Herzen etwas anderes fühlen, als der Körper vollzieht. Gott müsse mit Geist und Körper angebetet werden:

> *God he is the lorde of harte and bodie/ as he requireth the worshippe of the harte/ euen as iustlie and seuerie dothe he commaunde the outward worshippe of the bodye:* […] *All is myne/ saythe the lorde/ and I will haue all or none/ I will haue bothe the obedience of the harte and the bowinge of the knee.*[63]

---

[59] *I. T.*, An apologie or defence, Sig. A^{v}b. Ein ähnliches Gleichnis verwendet auch John Bradford. Vgl. *Bradford*, hurt of hearyng masse, Sig. D^{vi}b.

[60] Dieser inner-reformatorische Unterschied manifestiert sich erstmalig bei den Marburger Religionsgesprächen 1529, als weitreichende Einigungen zwischen Luther und Zwingli getroffen werden konnten und nur der Streit um die Realpräsenz bestehen blieb. Zu den Marburger Religionsgesprächen vgl. *Lohse*, Dogma und Bekenntnis in der Reformation, S. 60–64.

[61] Vgl. *Philpot*, examinations and writings, S. 221.

[62] Vgl. *Bradford*, hurt of hearyng masse, Sig. C viii.

[63] *Vermigli*, treatise of the cohabitacyon, fol. 24. Diese Gegenargumentation taucht in nahezu allen anti-nikodemitischen Schriften auf. Vgl. z. B. *Becon*, An answer, Sig. A^{vi}b; *Musculus*, temporysour (1555), Sig. A^{vi}; *I T.*, An apologie or defence, Sig. A^{v}b oder *Bullinger / Calvin*, Two epystles, Sig. B^{i}b.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Der Temporisour entgegnet seinem Gesprächpartner eine andere Interpretation. Er verweist auf die Verschwendung eines offenen wahrhaften Bekenntnisses gegenüber den *wicked*. Es sei so, als würde man all seine Habseligkeiten einem Dieb zeigen: *wee should not cast that, that is holy, vnto dogs & swine*.[64] Darauf entgegnet Eusebius, dass man den Glauben nicht mit materiellen Gütern vergleichen könne. Somit sei ein Dieb auch nicht fähig, den Glauben zu stehlen.[65] Die materiellen Besitztümer und ihre Erhaltung werden durch die systematischen Gegner des Nikodemismus immer wieder hervorgehoben als niedere Beweggründe, den wahren Glauben zu widerrufen.[66] Geldgier treibe die Nikodemiten an. Auch Calvins Charakterisierung basierte im Wesentlichen auf materiellen Abwägungen. Viele Kleriker würden das Ziel verfolgen, „[to] win audiences by preaching pure Evangelical doctrine, while retaining lucrative benefices in the Roman church".[67] Die qualitative Trennung zwischen Innen und Außen würde nur diesem Zweck, der äußeren Abschöpfung von materiellen Gütern dienen, die einem bei Offenlegung der inneren Überzeugung verwehrt bleiben würden. Diese Argumentation kann durch das Verhalten vieler des Nikodemismus Beschuldigter untermauert werden. Laut Calvin ist Wolfgang Capito der Prototyp eines intellektuellen – also sich verteidigenden – Nikodemiten.[68] Auch weil er sein offenes Bekenntnis zum Protestantismus von der vorherigen finanziellen Absicherung abhängig machte. Bis zum März 1524 blieb Capito offiziell Katholik und verheimlichte seine Sympathie für Luther und dessen neue Lehre. Erst die finanzielle Absicherung durch ein Pastorenamt in Straßburg ließ ihn offiziell konvertieren.[69]

2. Die Heilige Messe im Zentrum der Kritik

Der Stein des Anstoßes für eine systematische anti-nikodemitische Polemik war meist die Tatsache, dass Protestanten wider besseren Wissens an der Heiligen Messe teilnahmen. Z. B. gab es in Paris 1534 die sogenannte „Affaire des Placards", weil Protestanten die französische Metropole mit Postern gegen die Heilige Messe plakatierten. Man verlangte nach einer klaren Entscheidung dafür oder dagegen und verwies auf die Bibelstelle 1. Kö-

64 *Musculus*, temporisour (1584), Sig. F^{vii}b. Auch Sebastian Franck verwendet dieses Gleichnis in seiner *Guldin Arch* von 1538. Vgl. *Ginzburg*, Il nicodemismo, S. 135. Diese Argumentation entspricht dem dualistischen Ansatz der Gnosis, der ebenfalls zwischen einer äußeren Welt und dem inneren Glauben unterscheidet. Mittels Geheimhaltung soll das innere Heilswissen vor der feindlichen Außenwelt beschützt werden. Vgl. *Klemm*, Verbergen, Verschweigen, Verstellen, S. 58 und *Rudolph*, Gnosis, S. 68 f.

65 *Musculus*, temporisour (1584), Sig. F viii-G i.

66 Vgl. *Rummel*, Confessionalization of Humanism, S. 103.

67 *Burns*, Politics of Conversion, S. 817 f.

68 Vgl. *Rummel*, Confessionalization of Humanism, S. 111.

69 Vgl. ebd., S. 112

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

nige 18,21, in der Elia eine Entscheidung vom Volk verlangte, entweder Gott oder Baal zu folgen.[70] Es wurde also von Beginn an eine Dichotomie propagiert, die keinen dritten Weg zuließ. Entweder man geht zur Heiligen Messe und folgt damit Baal oder man bleibt ihr fern und folgt Gott. Der Kern der Debatte manifestiert sich demnach in der Frage *if it bee lawefull for a man, knowing the worde of God, to bee present at the papisticall seruice*,[71] wenn ihn ein repressives Regime dazu zwingt? Die Frage so zu stellen, ist die einzige Möglichkeit, sich trennscharf mit dem Phänomen Nikodemismus zu beschäften. Das heißt, wesentliche Faktoren sind die protestantische Überzeugung (*a man, knowing the worde of God*), die Teilnahme an der Heiligen Messe, die eigentlich gegen diese Überzeugung steht, und die Verfolgungssituation.[72] Die spezielle Ausrichtung auf diesen zentralen katholischen Gottesdienst ist unerlässlich, weil die Ablehnung des papistischen Kultes im Wesentlichen auf die Heilige Messe abzielte. Würde man allgemein von katholischem Brauchtum sprechen, würde zumindest die Schärfe der anti-nikodemitischen Dogmatik nachlassen.[73] Die inhaftierten Reformatoren Englands erlaubten z. B. einer zum Exil unfähigen, weil schwangeren Frau, dass sie ihr Neugeborenes nach katholischem Ritus taufen lassen dürfe, da dieser noch das geringste Übel der katholischen Kirche darstelle.[74] Nur die Heilige Messe lehnten die meisten Reformatoren bedingungslos ab,[75] deswegen steht sie auch im Zentrum der Nikodemismus-Kritik.

Die reformatorische Ablehnung der Heiligen Messe wurde vor allem damit begründet, dass Gott keine nicht von ihm geschaffenen Traditionen dulde.[76]

---

70 Vgl. *van Veen*, Polemiek van Calvijn, S. 202.

71 *Musculus*, temporysour (1555), Sig. C^{iv}b.

72 Die Verfolgungssituation wird zu einem zentralen Aspekt der Debatte für beide Seiten. Während auf der einen Seite nikodemitisches Verhalten als der Situation geschuldet verteidigt wird, stellt die calvinistische Polemik die Verfolgung als Bewährungsprobe des „wahren" Glaubens dar. Die harsche Verurteilung nikodemitischen Verhaltens steht somit in engem Zusammenhang mit der Prädestinationslehre, nach der ein standhaftes Ausharren während der Leidenszeit ein Zeichen der Auserwähltheit sei. Vgl. *Knox*, A faythfull admonition, S. 5. Ich danke Eric Piltz für seinen zu dieser Erkenntnis gereichenden Hinweis, dass die Nikodemismus-Debatte (ursprünglich) eine innerreformatorische Angelegenheit zu sein schien, eben aufgrund der exklusiven Verfolgungssituation.

73 Vgl. *van Veen*, Polemiek van Calvijn, S. 203 und S. 206 sowie *Higman*, Bucer et les Nicodemites, S. 652. In diesem Zusammenhang lohnt ein Verweis auf die Adiaphora-Problematik. Vgl. hierzu *Friedrich*, Orthodoxie and Variation. Friedrich beschäftigt in seinem Aufsatz insbesondere die Rolle verhandelbarer, weil indifferenter Bestandteile einer Lehrmeinung für die Ausprägung einer religiösen Identität. Für den englischen Kontext vgl. *Verkamp*, The indifferent Mean.

74 Vgl. *Higginbotham*, Exile of Rose Hickman Throckmorton, S. 107.

75 Eine sehr systematische Schrift gegen die Heilige Messe als Erfindung der Päpste ist Bradfords. Hier wird die Heilige Messe in allen ihren etymologischen und historischen Ursprüngen und auch in ihren technischen Abläufen detailliert als die schlimmste aller Götzenanbetungen „überführt".

76 Vgl. *Vermigli*, treatise of the cohabitacyon, fol. 30 und *Voogt*, Review van Veen, S. 530.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Genau dieses Argument würden nun die Nikodemiten benutzen, indem sie begründen, dass man zur Heiligen Messe gehen kann, weil Gott sich für diesen äußerlichen Brauch nicht interessiere.[77] Die Heilige Messe sei indifferent, also weder gut noch böse.[78] Für die Anti-Nikodemiten war eine Billigung der Heiligen Messe gleichzusetzen mit der Tolerierung des gesamten papistischen Kultes und damit auch der Verfolgungen von Protestanten.[79] Außerdem setzten sie sich vehement gegen eine Verharmlosung der Heiligen Messe, als zwar fehlerhaft, aber doch akzeptabel, ein: *These men do saye further that the Masse is not to licked vnto the Idolatrie of the heathen/ for that was directly forbidden of god/ so is not the Masse/ say they: for thoughe it hathe sumwhat swarued aside/ yeat is it the Instituciõ of christe*.[80]

Die Verharmlosung der katholischen Traditionen beruhe, nach Vermigli, im Wesentlichen darauf, dass der gemeinsame christliche Ursprung durch die Nikodemiten betont würde. Dem widerspricht Vermigli nun vehement. Für ihn ist gerade diese gemeinsame Traditionslinie ein verstärkendes Argument, die Heilige Messe abzulehnen und unter keinen Umständen daran teilzunehmen. Die papistischen Traditionen wären nicht nur nicht gottgeschaffen und *nothinge ells but mans inuention*,[81] sondern auch wider besseren Wissens und Gewissens erschaffen worden. Die Heilige Messe stehe mit ihrer Entstehungsgeschichte demnach nicht nur außerhalb von Gottes Wahrheit, sondern stelle sich ihr bewusst entgegen. Darum sei diese „Erfindung" noch verwerflicher als solche Häresien, die zumeist vom Unwissen geprägt seien, was der „wahre" Glaube ist. Es bedürfe eben der Mission. Aber die „Erfinder" der Heiligen Messe kannten die „Wahrheit" bereits und wirkten ihr trotzdem entgegen. Genauso würde es sich nach Eusebius mit dem Temporisour verhalten. Er wisse, dass die Heilige Messe „fehlerhaft" ist und wolle dennoch teilnehmen.[82] Damit wären wir zum Kern der Kritik zurückgekehrt. Der einzelne Nikodemit handele gegen seine eigentliche Überzeugung[83] und damit gegen sein Gewissen, wie einst die „Erfinder" der Heiligen Messe.

---

77 Vgl. *Eire*, Calvin and Nicodemism, S. 66.

78 Vgl. *Bullinger/Calvin*, Two epystles, Sig. A vi. Auch der Temporisour ordnete die Heilige Messe zunächst den indifferenten Kommunikationen zu.

79 Vgl. *Herkenrath*, Review Ginzburg, S. 621.

80 *Vermigli*, treatise of the cohabitacyon, fol. 26.

81 Ebd., fol. 18. Ähnlich argumentiert auch John Bradford, indem er behauptet, die Heilige Messe sei *not onely besides Christes Institution & ordinance, but it is vtterly against it*. Dadurch würden sich Abendmahl und Heilige Messe gegenseitig ausschließen. Vgl. *Bradford*, hurt of hearyng masse, Sig. B$^{iv–vi}$.

82 Vgl. *Musculus*, temporysour (1555), Sig. C^{i}b.

83 Über das Handeln gegen eine Überzeugung definiert auch Johannes Calvin die Nikodemiten. Vgl. *Calvin:* Briefe, Bd. 1, S. 288.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

3. Biblische Rechtfertigung

So entkräften die Gegner des Nikodemismus auch den Namensgeber dieser Verhaltensweise. Nikodemus, der als biblisches Beispiel zur Rechtfertigung für die religiöse Verhehlung gebraucht wird, wusste eben bis zu Jesus Ankunft noch nichts von der „Wahrheit", sondern hätte sich auf dem Weg der Erleuchtung befunden, an dessen Ende er offen seinen Glauben bezeugte.[84] Die Nikodemiten nutzten aber neben ihrem Namensgeber auch noch andere biblische Gestalten, um ihr Verhalten zu rechtfertigen: So hätte der Apostel Paulus weiterhin an jüdischen Zeremonien teilgenommen, um die Juden aus ihrer Mitte heraus zu bekehren.[85] Er habe zum Beispiel Timotheus beschnitten, nachdem er ihn als Gefährten auswählte, um einen Konflikt mit den Juden zu vermeiden.[86] Für die Anti-Nikodemiten ist das schlicht ein hinkender Vergleich. Paulus habe so gehandelt, *to avoide the offendinge of the beleauing Iues/ les yf he did it not/ they shuld therby be alienated and turned awaye from Christes gospell/ which they had newly receyued.*[87] Der Vergleich würde vollkommen den Kontext der Urkirche im Unterschied zum Judentum missachten. Die Heilige Messe sei eben eine menschliche Erfindung, die mit der Bibel unvereinbar sei, während die jüdischen Bräuche testamentarisch legitimiert seien.[88] Das Kontext-Argument diente generell zur Widerlegung biblischer Beispiele für nikodemitisches Verhalten. Das gilt für Nikodemus, den Apostel Paulus, aber auch für Naaman, den Syrer und Joseph von Arimathäa, die der Temporisour neben Nikodemus als Beispiele für *secrete Disciples of Iesus Christe* nennt.[89] Eusebius weiß selbstverständlich, wie all diese Beispiele theologisch zu widerlegen sind. Generell wirft er dem Temporisour vor, nur wieder sein Gewissen beruhigen zu wollen.[90] Das verzweifelte Suchen nach Möglichkeiten der Rechtfertigung ihres Verhaltens sei der Beleg für das schlechte Gewissen der Nikodemiten. John Bradford lieferte ergänzend dazu ein quantitatives Argument und verweist da-

---

84 Vgl. *Eire*, Calvin and Nicodemism, S. 47. Auch Eusebius klärt den Temporisour in dieser Weise auf: Vgl. *Musculus*, temporisour (1584), Sig. I vii.

85 *Den Juden bin ich ein Jude geworden, um Juden zu gewinnen* […]. In: 1. Korinther 9,20. Vgl. *Rummel*, Confessionalization of Humanism, S. 118. Auch Martin Bucer nutzt diese Bibelstelle zur Unterfütterung seiner Argumentation für die Tolerierung der Heiligen Messe unter bestimmten Bedingungen. Vgl. *Higman*, Bucer et les Nicodemites, S. 651.

86 Vgl. Apostelgeschichte 16, 2–3. Auf diese Weise argumentieren sowohl Coornhert gegenüber Calvin als auch David Joris gegenüber Menno Simons. Vgl. *van Veen*, Polemiek van Calvijn, S. 207.

87 *Vermigli*, treatise of the cohabitacyon, fol. 35.

88 Vgl. *Bradford*, hurt of hearyng masse, Sig. D^{vii}b.

89 Vgl. *Musculus*, temporisour (1584), Sig. H^{v}b. Auch Bradford „widerlegt" das Beispiel des Naaman. Für ihn sind Israeliten fehlerhafte Kinder, denen verziehen werden muss, während die Christen erwachsen geworden seien und aus den Fehlern gelernt haben sollten. Vgl. *Bradford*, hurt of hearyng masse, Sig. E i-ii.

90 Vgl. *Musculus*, temporisour (1584), Sig. I i.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

rauf, dass diese wenigen vorgebrachten Beispiele einer Vielzahl von biblischen Gestalten gegenüberstünden, deren Wirken ihres stets offenen Bekenntnisses nicht in Zweifel gezogen werden könne. Bradford kritisierte das Ausblenden dieser „rechtschaffenden" Mehrheit.[91]

Für die nikodemitische Argumentation boten die Beispiele eine wichtige Grundlage, sozusagen als eine biblische Rückversicherung. Im Mittelpunkt stand das Verständnis der Dissimulation als eine Art heilige List.[92] Das Verhalten sei also nicht heuchlerisch, sondern listig. Die Täuschung sei kein fauler Ausweg, sondern eine Methode, um der Reformation gewissermaßen in der Höhle des Löwen zum Erfolg zu verhelfen, ohne den Löwen zu reizen. Widerrufungen protestantischer Ansichten seien bewusst mehrdeutig auslegbar formuliert worden, um den jeweiligen Herrscher nicht vor den Kopf zu stoßen, sich aber auch gleichzeitig subtil von dem Gesagten oder Verlesenen zu distanzieren.[93] Im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung staatlicher Autorität scheint die dargestellte nikodemitische Argumentation wieder einen Eckpfeiler der reformatorischen Lehre für die eigene Rechtfertigung fruchtbar machen zu wollen. Diesmal die Einstellung zum Widerstandsrecht: Seit den Bauernkriegen beschäftigte die Reformatoren die Frage, ob man aktiv und gewaltsam gegen den von Gott eingesetzten Fürsten vorgehen darf, wenn jener sich als ein Tyrann herausstellt, der Protestanten verfolgen lässt. Luther und auch Calvin beantworteten diese Frage mit „Nein". Tyrannen seien eine Methode Gottes, sein Volk zu bestrafen und nur er allein habe das Recht, den Tyrannen wieder zu stürzen.[94] Auch die englischen Reformatoren waren meist dieser Ansicht.[95]

Eine scheinbare Konformität stellte für die Nikodemiten nun ein Mittel dar, ihren Glauben zu bewahren, ohne aktiv Widerstand zu leisten.[96] Ein Protestant innerhalb des katholischen Systems, wie Paulus unter den Juden,

---

91 Vgl. *Bradford*, hurt of hearyng masse, Sig. E ii. Calvin wird dagegen direkt etwas konkreter und nennt Beispiele für echte Standhaftigkeit: Daniel, Shadrach, Meshach und Abednego z. B. hätten während des babylonischen Exils abgelehnt, an den dortigen Zeremonien teilzunehmen. Vgl. *van Veen*, Polemiek van Calvijn, S. 203.

92 Es wird sogar schon auf die Art und Weise, wie Jesus listig auf die „hinterhältigen" Fragen der Philister reagiert, hingewiesen. Die List spielt also eine zentrale Rolle für die pro-nikodemitische Argumentation. Vgl. *Herkenrath*, Review Ginzburg, S. 621.

93 *Wabuda*, Equivocation and Recantation, S. 233 f.

94 Der Rebellen-Anführer Thomas Wyatt versucht 1554 vor seinem Marsch gegen Maria Tudor, für sein Vorhaben den Segen der exilierten Englischen Kirche zu erbitten, doch der spätere Erzbischof von York Edwin Sandys verweigert ihm seine Unterstützung und verweist auf Gottes Fügung. Vgl. *Bowler*, Marian Protestants, S. 125.

95 Unmittelbar vor seiner Verbrennung soll Thomas Cranmer, Erzbischof von Canterbury, gesagt haben: […] *next vnder god you obey your king & quene willingly and gladly, without murmuring or grudging, nor feare of them only, but muche more fear of god: knowyng that they be gods ministers, appointed by god to rule and gouern you: and therfore who so euer resisteth them, resisteth þe* [the] *ordinãce of god; Foxe*, Actes and monuments, S. 1569.

96 *Rummel*, Confessionalization of Humanism, S. 118.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

kann naturgemäß viel größeren Einfluss nehmen als ein weit entfernter Exilant oder ein verbrannter Märtyrer.

4. Verteidigung des Martyriums

Für Calvin war ein Nikodemit das Gegenteil eines Märtyrers. Während ein Märtyrer für die Erbauung einer Gemeinde sorgen würde, unterminiere der Nikodemit diese.[97] Er würde mit seiner Teilnahme an katholischen Riten die gesamte katholische Praxis unterstützen und bestärke damit auch die Verfolgung seiner Glaubensgenossen.[98] Mit diesem Argument gab er die Schuld für das dauernde Sterben von Protestanten den Nikodemiten. Ein zeitgenössisches mysteriöses Schicksal schien seine Argumentation zu untermauern: 1548 kam Francesco Spiera unter ungeklärten Umständen in der Nähe Paduas zu Tode. Er hatte kurz zuvor seine calvinistische Überzeugung widerrufen und starb unmittelbar danach, was natürlich als Folge seiner Widerrufung gewertet worden ist.[99] Heinrich Bullinger rechtfertigte das Martyrium folgendermaßen: […] *to suffer cruel tormentes and martyrdome, rather then they wolde eate swynes flesh that was forbyddẽ in the Lawe not fearing the tyrauntes that coulde do no more but kyll the body*.[100] Eusebius gibt dem Temporisour zu bedenken, dass es einem Tyrannen vielleicht möglich sei, das irdische Leben auszulöschen. Dies sei aber eine hinnehmbare Qual gegenüber dem Höllenfeuer, das die Seele eines Lügners zu erdulden hätte.[101] Den gleichen Sachverhalt bringt John Bradford folgendermaßen auf den Punkt:

> *The Pope and his prelates saie, if thou come not to heare Masse, but disalowe it, thou shalte frie a Fagotte in Smithfeelde.*[102] *God almightie saieth, if thou keepe thee not from the Masse, or if thou come to it, and doe not openly disalowe it, thou shalt frie a fagot in hell fire.*[103]

Dieses Einfordern eines Martyriums findet sich meistens bei denjenigen – z. B. bei Calvin und Vermigli –, die es vorzogen, ins Exil zu gehen.[104] Eine

---

97 *Shepardson*, Burning Zeal, S. 109.

98 Vgl. ebd., S. 137.

99 Pier Paolo Vergerio, einer der schärfsten Kritiker des Nikodemismus in Italien, stand an Spieras Bett, als dieser starb. Spiera wurde zu einem „anti-hero" der antinikodemitischen Kampagne. Vgl. *Overell*, Vergerio's Anti-Nicodemite Propaganda, S. 301 f. und *Overell*, Francesco Spiera, S. 627. Solche Schicksale dienten einer an das Gewissen appellierenden Polemik, die das Leiden von dissimulierenden Protestanten schilderte. Vgl. *Wright*, Worst Worm, S. 124.

100 *Bullinger/Calvin*, Two epystles, Sig. A^{iv}b.

101 Vgl. *Musculus*, temporysour (1555), Sig. C i.

102 Smithfield war ursprünglich ein Viehmarkt im nordwestlichen Teil Londons. Unter Maria Tudor wurden auf diesem Platz dutzende englische Protestanten als Häretiker verbrannt.

103 *Bradford*, hurt of hearyng masse, Sig. C vi.

104 Calvin verbrachte die meiste Zeit seines Schaffens in Genf und den Italiener Vermigli zog es u. a. nach Straßburg und Oxford.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Ausnahme war John Bradford. Er spricht sich für das offene Bekenntnis auch im Angesicht des Todes aus, während er im Gefängnis auf seine eigene Verbrennung wartet,[105] wodurch sein Rat natürlich mehr Gehalt hat als der eines Flüchtlings. Hier setzt dann auch eine zentrale Kritik am Anti-Nikodemismus und seinen Vertretern an. Dirck Volckertzoon Coornhert z. B. warf Calvin vor, mit dieser Devise unzählige Glaubensbrüder in den Tod geschickt zu haben. Gläubige sollten unter keinen Umständen für die Äußerlichkeit eines Gottesdienstes ihr Leben riskieren.[106] Des Weiteren beanstandete Coornhert den Druck, den Calvin auf die Gläubigen ausübe, stets die „Wahrheit" bekennen zu müssen. Coornhert war davon überzeugt, dass sich nur diejenigen zur „Wahrheit" bekennen können, die sie aufgrund ihrer Lebenserfahrung auch erfahren haben. Dieser höhere spirituelle Status würde durch ein Martyrium vielen Menschen verwehrt bleiben.[107] Calvin wurde vorgeworfen, es ließe sich aus dem sicheren Exil heraus leichtfertig eine solche Forderung an Glaubensgenossen aussprechen, die ihrerseits ihr Leben aufs Spiel setzten.[108]

5. Humanistische Adressaten?

Beschäftigt man sich näher mit den konkreten Personen, denen scheinbar[109] nikodemitisches Verhalten vorgeworfen wurde, wird eines deutlich: Eine geistig-intellektuelle Grundlage der Rechtfertigung eines solchen Verhaltens besteht im Humanismus: „It is so often argued that humanism, with its fondness for wearing masks, for irony and for telling things slant, actually fostered Nicodemite practice."[110] Die aus der anti-nikodemitischen Polemik ersichtliche Systematik der Rechtfertigung lässt ebenfalls auf einen gelehrten Hintergrund dieser Argumentation schließen. Brunfels, Capito und Coornhert standen den humanistischen Gedanken einer Tolerierung, Moderation oder Vermittlung von religiösen Belangen[111] des Erasmus von Rotterdam nahe. Schon Calvins Tutor Guillaume Farel kritisierte in den 1520er Jahren die Humanisten, die entgegen ihrer Überzeugung zur Heiligen Messe gingen.[112] Calvin bezeichnete die Nikodemiten als humanistische Träumer, die mit poetischen Doktrinen das Wort Gottes nicht ernst näh-

---

105 Englische Protestanten sollten lieber *aduẽture their liues and gooddes, rather then to come to Masse*, schreibt Bradford. Vgl. ebd., Sig. D^{viii}b. In einem Brief an seine eigene Mutter verlangt er von ihr die gleiche Standhaftigkeit, sollte sie in seine Situation kommen. Vgl. *Bradford*, The Writings of John Bradford, Bd. 2, S. 41.

106 *Voogt*, Review van Veen, S. 531.

107 *van Veen*, Polemiek van Calvijn, S. 208.

108 Ebd., S. 203.

109 Über die wirklichen Adressaten kann, wie gesagt, nur gemutmaßt werden.

110 *Overell*, Courtenay, S. 119.

111 Vgl. *Voogt*, Primacy, S. 1232.

112 *van Veen*, Polemiek van Calvijn, S. 202.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

men. Sie würden lediglich die Predigt als Schule für ihre Redekunst betrachten und mehr an der äußeren Form als am Inhalt interessiert sein. Die attackierten Humanisten ihrerseits folgten dem Beispiel von Erasmus, der in der Überparteilichkeit und Neutralität die Weisheit sah, sich unnötigen Streit zu ersparen. Dabei würde die humanistische Literatur die Reformation fördern und sie nicht behindern.[113] Die Humanisten betrachteten die sichtbare Kirche als sekundär, auch im Sinne der schon bekannten Abwertung des körperlich-Äußeren gegenüber dem geistig-Inneren. Bei dieser Vielzahl an Kirchen und Konventikeln, die sich in der Frühen Neuzeit herausgebildet hatten, sei es ohnehin unmöglich die „wahre" Kirche zu identifizieren, deswegen solle man sich, statt für eine bestimmte äußere Kirche, für die eigene innere Tugendhaftigkeit einsetzen.[114]

Der Humanismus eines Erasmus prägte ein Ideal der Neutralität, der Kompromissbereitschaft oder des Eklektizismus. Diese Ideale waren dem Umstand geschuldet, dass „in Europe the Reformation succeeded where it could count on significant intervention by the political powers, and it failed where this did not occur".[115] Kompromissbereitschaft war eine Möglichkeit, diese politische Unterstützung zu gewährleisten. Außerdem hatten viele Protestanten unter staatlichen Repressalien zu leiden und suchten eine alternative Handlungsoption.[116] Das gilt sowohl für die schreibende als auch für die malende Zunft. Viele Künstler waren von katholischen Höfen abhängig, sympathisierten aber mit reformatorischem Gedankengut. Die Kunstgeschichte geht vermehrt davon aus, dass einige diesen Widerspruch in ihren Werken thematisierten, indem sie subtile Andeutungen für ihre innere Überzeugung in ihrer Kunst versteckten. Es handelt sich gewissermaßen um einen gemalten Nikodemismus.[117]

Nach humanistischer Ansicht bedürfe es einfach der Fähigkeit, neue Überzeugungen mit den politischen Umständen zu vereinbaren. Den Kompromiss sahen beispielsweise die *spirituali* in Italien eben in der typischen Aufteilung zwischen Körper und Seele. Sie warben für einen individuellen Spiritualismus, dass also das eigene Gewissen, der eigene Geist der Ort für die neuen Ideen des Protestantismus sein müsse, während der Körper weiterhin katholische Konformität bewahre.[118]

---

113 Vgl. *Rummel*, Confessionalization of Humanism, S. 103 f.

114 Vgl. *van Veen*, Polemiek van Calvijn, S. 205.

115 *Firpo*, Valdés, S. 353.

116 Das gilt z. B. für Edward Courtenay, der unter Maria Tudor zwei Mal im Gefängnis saß, ehe er seine Konformität simulierte. Vgl. *Overell*, Courtenay, S. 119 und S. 125.

117 Ein Beispiel ist die Florentiner *Pietà* von Michelangelo. Vgl. *Shrimplin-Evangelidis*, Michelangelo. Ein anderes Beispiel ist Pieter Bruegels *Blindensturz*. Hier findet Jürgen Müller subversive Botschaften, die er mit der Theologie des Sebastian Franck vergleicht, der ebenfalls das (Sinn-)Bild des Blindenführers für den Priester als Verführer nutzt. Siehe den Beitrag in diesem Band.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Auch das englische Königshaus der Tudor-Dynastie war humanistisch geprägt, wie kaum ein anderes. Sowohl die Religionspolitik Heinrichs VIII. als auch die seiner Tochter Elisabeth I. sind durch einen Mittelweg zwischen den Extremen geprägt. Elisabeth z. B. besann sich nach dem radikalen Kurs ihrer Vorgängerin Maria auf eine Kombination aus reformatorischer Lehre und altkirchlichen Traditionen, an denen nicht nur sie, sondern auch der Großteil ihres Volkes hing. Da verwundert es auch nicht, dass die Anglikanische Kirche, die Ausdruck dieses Kompromisses ist,[119] von Personen entscheidend mitbegründet wurde, die ihre protestantische Überzeugung unter der katholischen Maria noch dissimulierten. Die drei zentralen Figuren waren Königin Elisabeth selbst, Matthew Parker, der erste Erzbischof von Canterbury unter Elisabeth und schließlich William Cecil, der wohl einflussreichste Politiker zu dieser Zeit. Nach Andrew Pettegree waren alle drei Nikodemiten, weil sie sich allesamt konform unter der Regentschaft Marias verhielten.[120] Die angepassten Protestanten hatten dann ganz einfach den logistischen Vorteil gegenüber den anti-nikodemitisch gesinnten Exilanten, zu denen auch die angeführten Vermigli, Pownall und Becon gehörten. Sie konnten Dinge schon neu ordnen, während die Information vom Tode Marias vielleicht noch gar nicht bis auf den Kontinent vorgedrungen war. Vielen Rückkehrern, die den elisabethanischen Kompromiss nicht mittragen wollten, blieb dann nur noch der Bruch mit der (nikodemitischen[121]) Church of England. Die neue Kirchenordnung hingegen wurde zum Symbol für den „via media" von Königin Elisabeth,[122] ein Meisterwerk der ambivalenten Formulierungen, in der sich sowohl moderate Puritaner als auch Katholiken wiederfinden konnten. Damit war diese Kirche ein Spiegelbild der Kompromissfähigkeit und somit in gewisser Weise auch des Nikodemismus ihrer Gründer.

---

118 „[…] absorbing the most genuine aspects of the Protestant Reformation, but also of enclosing them within the secret spaces of personal inner illumination, of pointing the way for a spiritualism founded on individual conscience, and of entrusting the destinies of the ecclesial community to a cautious Nicodemite practice." In: *Firpo*, Valdés, S. 359.

119 Paul Meissner sieht eine besonders starke Verbindung der Engländer zur Kompromissfähigkeit. Er versteht die Reformation in England als ein Produkt sorgsamen Abwägens und Entschließens. Vgl. *Meissner*, England, S. 453.

120 Vgl. *Pettegree*, Marian Protestantism, S. 106.

121 Die Church of England war in dem Sinne nikodemitisch, dass ihr Oberhaupt, Königin Elizabeth, der Ansicht war, dass die innere Überzeugung „to the supreme and singular authority of Almighty God, who is the only searcher of hearts" überlassen werden sollte. Die Königin verlangte lediglich die uneingeschränkte äußere Konformität gegenüber dem Gesetz. Vgl. *Watkins*, Elizabeth in Stuart England, S. 20.

122 Beleg hierfür ist das elisabethanische Gebetsbuch von 1559, das mancherlei Formulierungen aufweist, die in verschiedene dogmatische Richtungen gedeutet werden können. Vgl. *Gaßmann,* Die Lehrentwicklung im Anglikanismus, S. 369 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

IV. Schlussfolgerungen

Die geschilderte Debatte und ihre Verbreitung zeigen zum einen, dass das kritisierte Verhalten der Dissimulation tagtäglich durch die Reformatoren in ganz Europa beobachtet wurde und zum anderen, dass sie es als gravierende Gefährdung und Unterminierung der Reformation wahrgenommen haben. Dementsprechend harsch fiel die Polemik aus. Einer Schwarz-Weiß-Argumentation der Anti-Nikodemiten standen Graustufen-Argumente gegenüber, die humanistischen Idealen folgten.

Die Analyse dieser Debatte kann dabei helfen, den Nikodemismus-Begriff zu schärfen. Zunächst lässt er sich als frühneuzeitliches Spezifikum sehr gut von allgemeineren Oberbegriffen wie ‚Dissimulation' oder ‚religiöse Verstellung' unterscheiden. Die ambivalente Verwendung – verdeutlicht durch Calvins persönliche Begriffsgeschichte von Nikodemiten zu „Pseudo-Nikodemiten" – muss den Begriff nicht gezwungener Maßen unscharf machen. Letztendlich ist die Ambivalenz das, was den Nikodemismus-Begriff von anderen ähnlich verwendeten Termini unterscheidet. Durch die Gegenüberstellung der argumentierenden Seiten lässt sich eine Systematik feststellen, die das ambivalente Spannungsfeld verdeutlicht. Die Pole sind durch die beiden debattierenden Seiten beschrieben, also die Adressaten der Kritik, die Nikodemiten und die Kritiker selbst, die Anti-Nikodemiten. Die Ambivalenz liegt in der Deutung eines dissimulierenden Verhaltens, über das aber grundsätzlich Einigkeit besteht: Es geht um Protestanten – im engeren Sinne um Calvinisten –, die prinzipiell die Heilige Messe ablehnen, trotzdem partizipieren und hinter ihrem Verhalten einen der Reformation dienlichen Zweck sehen. Nikodemismus ist also ein frühneuzeitliches Phänomen, das sich auf die religiöse Verstellung der Calvinisten, zur Heiligen Messe zu gehen, bezieht.

Dieses spezifische Verhalten wurde nun von den beiden Polen der Debatte unterschiedlich gedeutet. Nach der Argumentation, auf die sich die anti-nikodemitischen Schriften bezogen, handelte es sich beim Nikodemismus um eine bewusste Dissimulation – in Anlehnung an Nikodemus – mit dem Ziel, einerseits durch Verbleiben innerhalb des katholischen Systems gegen selbiges wirken zu können und andererseits den Weg für einen Ausgleich der Konfessionen offen zu halten. Dieser Teil der Debatte entspricht somit der Rechtfertigung eines den Umständen entsprechenden legitimen Verhaltens. Die Anti-Nikodemiten dagegen würden dieses Verhalten folgendermaßen beschreiben: Nikodemiten oder Pseudo-Nikodemiten betreiben bewusste Simulation und keine Dissimulation, weil sie nicht nur ihre Überzeugung verheimlichen würden, sondern sich durch die aktive Teilnahme an der Heiligen Messe auch der direkten Lüge strafbar machten. Für diese bewusste Simulation würden sie die biblische Figur des Nikodemus missbrauchen, dessen eigentliche allegorische Bedeutung sie nicht erfasst hätten. Ihre Rechtferti-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

gungen seien nicht legitim, sondern Ausreden, hervorgerufen durch tiefe Gewissensbisse. Es würden nicht der Reformation dienliche Ziele verfolgt, sondern ausschließlich niedere Motive – wie Karriereambitionen, Faulheit oder Angst – würden die Nikodemiten antreiben. Beide Seiten der Debatte sind sich also in einem Punkt einig: Es handelt sich beim Nikodemismus um ein ‚bewusstes' Zuwiderhandeln gegen eine protestantische Überzeugung. Damit kann nicht von religiös indifferentem oder pragmatischem Verhalten – zumindest nicht in der Theorie – gesprochen werden, da religiöse Indifferenz kein klares Bekenntnis zulässt und weil Pragmatiker für ihr Verhalten keine (theologische) Rechtfertigung benötigen. Somit sind die Motivationen Indifferenz und Pragmatismus, die ebenfalls zu dissimulierendem Verhalten geführt hatten, von dem in den Polemiken angegriffenen Nikodemismus zu unterscheiden.

Diese Verortung kann nun aber nicht als Systematik konkreter Lebensentscheidungen dienen. Nikodemismus bleibt eine Zuschreibung, die ambivalentes Verhalten jeglicher Art aus verschiedensten, sich ändernden Motiven zusammenfasst. Für viele dürfte die Wahl zwischen zwei oder drei Lehrmeinungen gar nicht so maßgeblich gewesen sein, weil sie vielleicht gar keine gravierenden Unterschiede wahrgenommen haben. Wir müssen uns vor Augen halten, dass die konfessionelle Ausdifferenzierung, deren Ergebnisse wir heute gern als Bewertungsmaßstab anlegen, im 16. Jahrhundert und besonders zur Zeit der Nikodemismus-Debatte noch in vollem Gange war. Die wechselhafte Reformation in England verdeutlicht diese Situation. Die Grenzen und damit auch die zu überschreitenden Grenzlinien waren noch längst nicht klar gezogen und änderten sich stetig. Diese Transformationsdynamik muss in die Bewertung von Lebensentscheidungen – gerade im Falle einer Dissimulation – stets mit einbezogen werden.

Unedierte Quellen

Becon, Thomas: An answer to a certain godly manes lettres desiring his frendes iudgement, whether it be laufull for a christian man to be present at the popishe masse, and other supersticious churche seruice, Straßburg 1557.

Bradford, John: The hurt of hearyng masse: sette forth by the faithfull seruant of God, and constant martire of Christ Ihon Bradford, when he was prisoner in the Tower of London, London 1580.

Bullinger, Heinrich/*Calvin*, Johannes: Two epystles one of Henry Bullynger, wyth the consent of all the lernyd men of the Churche of Tigury: another of Ihon Caluyn, cheffe preacher of the church of Geneue: whether it be lawfull for a Chrysten man to communycate or be pertaker of the masse of the Papysts, wythout offendyng God and hys neyghboure, or not, Antwerpen? 1544.

Emmanuel College Library, Cambridge, MS 260.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Foxe, John: Actes and monuments of these latter and perillous dayes, touching matters of the Church, wherein ar comprehended and described the great persecutions & horrible troubles, that haue bene wrought and practised by the Romishe prelates, London 1563.

I. T.: An apologie or defence agaynst the calumnacion of certayne men which preferring wylfull wyll and carnal reason before the playn trueth of Gods gospel, (do sclaundre those men, which for the better seruinge of God with a more pure conscience, according to his holy word) haue abandoned theyr liuinges and vocacion, abydinge as exyles in poore estate oute of theyr natyue cou[n]trye, Wesel? 1555.

Knox, John: A faythfull admonition made by Iohn Knox, vnto the professours of Gods truthe in England whereby thou mayest learne howe God wyll haue his Churche exercised with troubles, and how he defendeth it in the same, Emden 1554.

Musculus, Wolfgang: The temporysour (that is to saye: the obseruer of tyme, or he that channgeth with the tyme.) Compyled in Latyn by the excellent clarke, Wolfgangus Musculus, and trâslated into Frenche by M. Vallerain Pullain. And out of Frenche into Inglishe by R.P. 1555, Wesel? 1555.

Musculus, Wolfgang: The temporisour that is to say: the obseruer of time, or hee that changeth with the time. Compyled in Latin, by the excellent clarke, Wolfgang Musculus, and translated into French, by Maister Valleran Pulleyn. And out of French into English by R.P. 1555, Edinburgh 1584.

Vermigli, Pietro Martire: A treatise of the cohabitacyon of the faithfull with the vnfaithfull. Whereunto is added. A sermon made of the confessing of Christe and his gospel/ and of the denyinge of the same, Straßburg 1555.

Edierte Quellen

Bradford, John: The Writings of John Bradford, M.A., Fellow of the Pembroke Hall, Cambridge, and Prebendary of St Paul's, Martyr 1555. Containing Letters, Treatises, Remains. hrsg. v. Aubrey Townsend, (Parker Society publications), Cambridge 1853.

Bullinger, Heinrich: Werke Heinrich Bullinger, hrsg. v. Rainer Henrich, Zürich 2005.

Calvin, Johannes: Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen. Eine Auswahl von Briefen Calvins in deutscher Übersetzung von Rudolf Schwarz, 3 Bde., Neukirchen 1961.

– ‚Contre la secte … des libertins'; ‚Epistre contre un Cordelier'; ‚Response à un certain Holandois' (Ioannis Calvini Opera Omnia denuo recognita, series IV, volumen I), hrsg. v. Mirjam van Veen, Genève 2005.

Philpot, John, The examinations and writings of John Philpot, B.C.L., Archdeacon of Westminster, Martyr 1555, hrsg. v. Robert Eden, Cambridge 1842.

Zürcher Bibel, hrsg. v. Kirchenrat der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, Zürich 2007.

Literatur

Andresen, Carl (Hrsg.): Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität, Bd. 2, Göttingen 1988.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Bowler, Gerry: Marian Protestants and the Idea of violent Resistence to Tyranny, in: Protestantism and the National Church in Sixteenth Century England, hrsg. v. Peter Lake/Maria Dowling, London 1987, S. 124–143.

Brady, Thomas A.: Review: Ginzburg, Carlo: Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del'500, in: Renaissance Quarterly 26, 2 (1973), S. 193–195.

Braider, Christopher: Review: Jon R. Snyder. Dissimulation and the Culture of Secrecy in Early Modern Europe, in: Renaissance Quarterly 63, 1 (2010), S. 276–278.

Burns, Loretta T. Johnson: The Politics of Conversion. John Calvin and the Bishop of Troyes, in: The Sixteenth Century Journal 25 (1994), S. 809–822.

Cochrane, Eric: Review: Ginzburg, Carlo: Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del'500, in: The American Historical Review 76, 4 (1971), S. 1156–1157.

Daniell, David: The Bible in English. Its History and Influence, New Haven 2003.

Dickens, Arthur G.: The English Reformation, University Park 1996.

Doran, Susan/*Freeman*, Thomas (Hrsg.): Mary Tudor. Old and new Perspectives, Basingstoke 2011.

Duffy, Eamon: Fires of Faith. Catholic England under Mary Tudor, New Haven/London 2009.

Eire, Carlos M. N.: Calvin and Nicodemism: A Reappraisal, in: The Sixteenth Century Journal 10, 1 (1979), S. 45–69.

– Prelude to Sedition? Calvin's Attack on Nicodemism and Religious Compromise, in: ARG 76 (1985), S. 120–145.

Fidora, Alexander: Politischer Aristotelismus und Religion in Mittelalter und Früher Neuzeit, Berlin 2007.

Figal, Günter: Art. „Epikur", in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Tübingen 1999, Sp. 1366.

Firpo, Massimo: The Italian Reformation and Juan de Valdés, in: The Sixteenth Century Journal 27 (1996), S. 353–364.

Friedrich, Markus: Orthodoxie and Variation: The Role of Adiaphorism in Early Modern Protestantism, in: Orthodoxies and Heterodoxies in Early Modern German Culture. Order and Creativity, 1500–1750 (Studies in Central European Histories, 42), hrsg. v. Randolph C. Head/Daniel E. Christensen, Leiden/Boston 2007, S. 45–68.

Garrett, Christina H.: The Marian Exiles. A Study in the Origins of Elizabethan Puritanism, Cambridge 1966.

Gaßmann, Günther: Die Lehrentwicklung im Anglikanismus: Von Heinrich VIII. bis zu William Temple, in: Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität, Bd. 2, hrsg. v. Karl Andresen, Göttingen 1988, S. 353–409.

Ginzburg, Carlo: Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del'500, Torino 1970.

Haigh, Christopher: English Reformations. Religion, Politics, and Society under the Tudors, Oxford, New York 1993.

Herkenrath, Erland: Review: Ginzburg, Carlo: Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del'500, in: Zwingliana 13 (1973), S. 620–622.

Higginbotham, Jennifer: The Exile of Rose Hickman Throckmorton, in: Reformation 15 (2010), S. 99–114.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Higman, Francis: Bucer et les Nicodemites, in: Martin Bucer and Sixteenth Century Europe. Actes du colloque de Strasbourg (28–31 août 1991), hrsg. v. Christian Krieger/Marc Lienhard, Leiden u. a. 1993, S. 645–658.

Hillerbrand, Hans J. (Hrsg.): The Oxford Encyclopedia of the Reformation, New York 1996.

Hughes, Philip: The Reformation in England, Aldershot 1993.

Leppin, Volker: Art. „Spiritualismus", in: RGG, 4. Aufl., Tübingen 2004, Sp. 1585.

Loades, David M.: The religious Culture of Marian England, London 2010.

Lohse, Bernhard: Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Luther bis zum Konkordienbuch, in: Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität, Bd. 2, hrsg. v. Karl Andresen, Göttingen 1988, S. 1–164.

Klemm, Verena: Verbergen, Verschweigen, Verstellen: Konzepte und Praktiken zum Schutz von Glauben und Gemeinschaft bei schiitischen Minderheiten, in: Die gezeigte und die verborgene Kultur, hrsg. v. Bernhard Streck, Wiesbaden 2007, S. 53–67.

Meissner, Paul: England im Zeitalter von Humanismus, Renaissance und Reformation, Heidelberg 1952.

Olsen, Jeannine E.: Art. „Libertines", in: Encyclopedia of the Reformation, hrsg. v. Hans J. Hillerbrand, S. 423.

Overell, M. Anne: The Exploitation of Francesco Spiera, in: The Sixteenth Century Journal 26 (1995), S. 619–637.

– Vergerio's Anti-Nicodemite Propaganda and England, 1547–1558, in: Journal of Ecclesiastical History 51, 2 (2000), S. 296–318.

– A Nicodemite in England and Italy: Edward Courtenay, 1548–56, in: John Foxe at Home and Abroad, hrsg. v. David M. Loades, Aldershot 2004, S. 117–135.

Pettegree, Andrew: Marian Protestantism. Six Studies, Aldershot 1996.

Rudolph, Kurt: Die Gnosis – Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion, Leipzig 1977.

Rummel, Erika: The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany, Oxford 2000.

Schutte, Anne J.: Review: Ginzburg, Carlo: Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del'500, in: Church History 40, 3 (1971), S. 324–325.

Shepardson, Nikki: Burning Zeal. The Rhetoric of Martyrdom and the Protestant Community in Reformation France, 1520–1570, Bethlehem 2007.

Shrimplin-Evangelidis, Valerie: Michelangelo and Nicodemism: The Florentine Pietà, in: The Art Bulletin 71, 1 (1989), S. 58–66.

van Veen, Mirjam: „Verschooninghe van de roomsche afgoderye". De polemiek van Calvijn met nicodemieten in het bijzonder met Coornhert, Utrecht 2001.

– Spiritualism in the Netherlands: From David Joris to Dirck Volckertsz Coornhert, in: The Sixteenth Century Journal 33, 1 (2002), S. 129–150.

Verkamp, Bernard J.: The indifferent Mean. Adiaphorism in the English Reformation to 1554, Athens 1977.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Voogt, Gerrit: Primacy of individual Conscience or Primacy of the State? The Clash between Dirck Volckertsz. Coornhert and Justus Lipsius, in: The Sixteenth Century Journal 28, 4 (1997), S. 1231–1249.

– Review: van Veen, Mirjam: „Verschooninghe van de roomsche afgoderye": De polemiek van Calvijn met nicodemieten, in het bijzonder met Coornhert, in: The Sixteenth Century Journal 34, 2 (2003), S. 529–531.

Wabuda, Susan: Equivocation and Recantation during the English Reformation: The ‚Subtle Shadows' of Dr Edward Crome, in: Journal of Ecclesiastical History 44, 2 (1993), S. 224–242.

Watkins, John: Representing Elizabeth in Stuart England: Literature, History, Sovereignty, Cambridge 2002.

Wenninger, Gerd: Lexikon der Psychologie, Heidelberg 2000.

Wright, Jonathan: The World's Worst Worm: Conscience and Conformity during the English Reformation, in: The Sixteenth Century Journal 30, 1 (1999), S. 113–133.

Wrigley, Edward A. (u. a.): English Population History from Family Reconstitution, 1580–1837, Cambridge/New York 1997.

Zagorin, Perez: Ways of Lying. Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe, Cambridge/Mass. 1990.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Ekklesiologie jenseits der Kirchen: konfessionelle Grenzarbeiten bei Dirck Volckertszoon Coornhert

Von *Andreas Pietsch*

Für die Frage nach Eigen- und Fremdzuschreibung religiöser Identität ist der niederländische Amtmann und Autor Dirck Volckertszoon Coornhert (1522–1590) ein besonders markantes Beispiel.[1] Coornhert selbst bezeichnete sich bis an sein Lebensende als Altgläubiger.[2] Schon in der Sicht seiner Zeitgenossen wurde er allerdings durchaus anders wahrgenommen, indem er etwa als Wegbereiter einer gemäßigten Form des Calvinismus ausgewiesen wurde.[3] Bis in die jüngere Forschung hinein hat er sogar für geradezu Gegensätzliches stehen können. Entweder gilt er dort als humanistischer Rationalist und als philosophischer Verfechter religiöser Toleranz oder aber als ‚eigensinniger' Theologe mit spiritualistischem Einschlag.[4] Was im folgenden Beitrag besonders interessieren soll, hängt mit dieser auf den ersten Blick verblüffenden Beliebigkeit der Zuschreibungen – seien sie nun Verunglimpfung oder Vereinnahmung – direkt zusammen, nämlich Coornherts Konstruktion von Kirchlichkeit, die auffälligerweise nicht mit den sichtbaren Kirchen und Konfessionen zusammenfällt.

Wie noch im Einzelnen zu diskutieren ist, war letztlich keine religiöse Gruppe vor seiner spitzen Feder gefeit. Das konnte durchaus auch die Kirche von Rom treffen. Besonders scharf wandte er sich aber sowohl gegen Calvinisten als auch gegen charismatische Führer aus dem Umfeld des Täufertums wie Hendrik Niclaes oder David Joris. Leszek Kolakowski sieht ihn denn auch als Vorläufer der *chrétiens sans église*, die ihr Heil jenseits institutionalisierter religiöser Vergemeinschaftung suchten.[5] Hier soll dagegen

---

1 Zu Coornhert siehe einführend *Bonger*, Life and Work; sowie *Bonger* (Hrsg.), Dwars maar recht; *Gruppelaar / Verwey* (Hrsg.), Polemist en vredezoeker.

2 So betont Coornhert etwa 1578 in der Leidener Disputation, dass er weder die katholische Kirche verlassen noch sich einer anderen Gruppierung angeschlossen habe, vgl. Wercken, Bd. 3, fol. 157r.

3 Zur vermeintlichen Kontinuität zwischen Coornhert und Arminianern vgl. *Mout*, Spiritualisten, S. 298 f.

4 Vgl. für die eine Tendenz *Buys*, De kunst van het weldenken; sowie für die andere Richtung *Berkvens-Stevelinck*, Coornhert, een eigenzinnig theoloog.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

vorgeschlagen werden, Coornherts Kritik an den Kirchen als Ekklesiologie eigener Art zu verstehen. Was Coornhert in zahlreichen Schriften seinen Lesern anbot, so die These, erscheint sozusagen als Kirchenlehre jenseits der Kirchen, in der er auf eine überkonfessionelle Orthodoxie und Orthopraxie abhob. Aufgrund der Ambiguität seiner konfessionellen Zuordnung wurde er von seinen kirchlichen Gegnern als religiös deviant wahrgenommen, wobei der bereits von Calvin formulierte Vorwurf des Nikodemismus nur einen Ausschnitt darstellt.[6] Von Interesse für den vorliegenden Band ist allerdings auch Coornherts eigene hohe Bereitschaft, anderen religiöse Devianz zuzuschreiben – eine Selbstabgrenzung, mit der natürlich auch seine eigene Identitätsbildung untrennbar verwoben war. Interessanterweise diskutiert Coornhert dabei nicht nur die Bedeutung der Kirchen und Konfessionen als solche, um sie *in toto* als wahre oder falsche Kirchen zu klassifizieren. Vielmehr fragt er auf einer detaillierteren Ebene grundsätzlich nach Kriterien für Rechtgläubigkeit und nach deren Überprüfbarkeit, um in bessere und schlechtere religiöse Praktiken zu hierarchisieren. Auf der Basis dieses Befundes lässt sich genauer fragen, wie Coornhert sein Konzept der wahren Kirche erzeugte – und sich meist gleichzeitig den Vereindeutigungsversuchen der anderen Positionen zu entziehen versuchte.

Coornherts Schriften spiegeln somit auch eine deutliche Mehrschichtigkeit der unterliegenden Konflikte. Wie genau diese außerordentlich zahlreichen Schriften allerdings auf spezifische situative Umstände zu beziehen sind, ist angesichts der Druckgeschichte nicht ganz leicht zu eruieren. Die Beschäftigung mit Coornhert muss daher mit einem kurzen Blick auf die Druckgeschichte seiner Werke und die durchaus kontroversen Deutungen der Forschung beginnen. An wenigen Werken kann dann exemplarisch gefragt werden, wie Zuschreibungen religiöser Devianz bei Coornhert zu fassen sind – und ob man ihm angesichts seiner vielseitigen Abgrenzungen in fast alle Richtungen überhaupt eine feste Kirchenvorstellung attestieren kann. Wie sehr darf man ihn als ‚Rationalisten', ‚Spiritualisten' oder gar ‚rationalen Spiritualisten' darstellen, wie dies in der Forschung geschehen ist?[7] Inwiefern entwirft ein *chrétien sans église* überhaupt eine erkennbare Ekklesiologie?

Die Überlegung, die auf den folgenden Seiten entfaltet werden soll, geht von einem deutlichen Eindruck aus: Coornhert mag eine sehr vielseitige und schillernde Persönlichkeit gewesen sein. Als theologischer Autodidakt versuchte er sich nicht an klassischen ekklesiologischen Traktaten wie *De ecclesia* oder *De vera et falsa religione*. Doch die Frage nach der Kirche und ih-

5 Vgl. die einflussreiche französische Übersetzung: *Kolakowski*, Chrétiens sans Église, besonders S. 72–77; das polnische Original war 1965 erschienen.

6 Vgl. dazu *van Veen*, ‚Verschooninghe'. Vgl. zum frühneuzeitlichen Nikodemismus auch den Beitrag von Martin Skoeries in diesem Band.

7 Vgl. dazu *McLaughlin*, Spiritualism, S. 124–133.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ren sozialen Erscheinungsformen zieht sich durch fast alle seine Schriften. Wenn man die verschiedenen Abgrenzungsversuche zusammensieht, mit denen sich Coornhert gegenüber verschiedenen Kirchen und religiösen Gruppierungen positionierte, lässt sich durchaus eine Ekklesiologie erkennen. Sie weicht allerdings von traditionellen und noch heute gängigen Modellen religiöser Vergemeinschaftung wie Kirche, Konfession oder Sekte in Nuancen ab.[8]

Tatsächlich wird Coornherts Position, die ihm dann erhebliche Toleranz ermöglichte, erst erkennbar, wenn man sich auf zeitgenössische, teils ambige Konstruktionen von religiöser Differenz und religiöser Gemeinschaft einlässt.[9] Diese zeitgenössischen Konstruktionen, die offensichtlich eng mit der Konfliktlage in den Niederlanden zusammenhängen, stehen hier im Vordergrund des Interesses. Coornherts nuancierte, oft in verschiedene Richtungen abgrenzende Positionierungen dürften tatsächlich gerade in ihrem suchenden Lavieren Problemlagen wiedergeben, die auch jenseits seiner persönlichen Überzeugungen wirksam waren. Das Leitinteresse dieses Beitrags gilt entsprechend nicht einer genauen biographischen Bestimmung der Auffassungen Coornherts, sondern den Schlaglichtern, die sie auf zeitgenössische Produktion von Normen werfen. Der Soziologe Thomas F. Gieryn hat für vergleichbare Phänomene den Begriff des *boundary work* geprägt. Er hat darauf aufmerksam gemacht, dass Gruppenidentitäten selten strikt deduktiv abgeleitet werden. Vielmehr ringen unterschiedliche Akteure und Gruppen um Identität, indem sie situativ Abgrenzungen nach außen vornehmen. Identität x besteht dann darin, auf keinen Fall y oder zumindest besser als z zu sein. Aufgrund der Gleichzeitigkeit solcher ‚Grenzarbeiten' in mehrerlei Richtung können sich die verwandten Grenzziehungen durchaus überlappen oder sich sogar teils widersprechen. Coornherts Auseinandersetzungen um die wahre Kirche sollen daher auch nicht harmonisiert, sondern vielmehr als situative, in sich nicht strikt kohärente Grenzarbeiten im Sinne Gieryns verstanden werden.[10]

Die Schriften Coornherts, der als eine Art Kristallisationspunkt zeitgenössischer Diskurse erscheint, sollen im Folgenden daher kurz in ihrer Druck-

---

[8] Zu den klassischen religionssoziologischen Typenbildungen, die stark auf Max Weber und Ernst Troeltsch aufbauen, vgl. *Molendijk*, Theologie und Soziologie, S. 33–84.

[9] Vgl. *Pietsch / Stollberg-Rilinger* (Hrsg.), Konfessionelle Ambiguität. Der vorliegende Beitrag setzt auch Überlegungen fort, die in dem Tagungsband dokumentiert sind (vgl. darin *Pietsch*, Messbesuch) und die ich in meiner Habilitationsschrift weiter fortzusetzen hoffe. Der Begriff der ‚religiösen Ambiguität' wird hier allgemein als Verzicht oder Verweigerung eindeutiger Normierung in religiosis verstanden.

[10] Vgl. *Gieryn*, Boundary-Work, der dies am Beispiel der Bestimmung von ‚Wissenschaft' im England des 19. Jahrhunderts aufzeigt. – In der Religionswissenschaft ist Gieryns Begriff für die Moderne noch stärker mit der Feldtheorie von Bourdieu gekoppelt worden, vgl. *Reuter*, Grenzarbeiten am religiösen Feld.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

geschichte behandelt und in den Kontext der wichtigsten Forschungsansätze gestellt werden – nicht zuletzt sind Ansätze zur Toleranz zu behandeln, die mit der Frage nach religiöser Differenz und Devianz in engem Zusammenhang stehen. Dann soll exemplarisch an wenigen Beispielen auf Coornherts ‚Grenzarbeiten' gegenüber Reformierten, Katholiken und spiritualistischen Gruppen eingegangen werden, bevor abschließend zur Frage seiner Ekklesiologie zurückzukehren ist. Coornherts Abgrenzungen gegenüber der römischen Kirche verdienen dabei besonderes Interesse.

I. Coornhert der Vielseitige

Coornherts Leben fällt in die Zeit des niederländischen Aufstands (1566–1648) und der sich formierenden Strukturen der jungen Republik.[11] Mit der politischen Ablösung von Spanien ging auch die Neuverhandlung der konfessionellen Zugehörigkeit einher, an deren Ende die Durchsetzung der reformierten Kirche als alleiniger Öffentlichkeitskirche stand.[12] Betrachtet man die konfessionellen Identitäten der Bevölkerung aber genauer, gestaltet sich die Situation deutlich komplexer. Tatsächlich glichen die nördlichen Niederlande einem wahren ‚Schrebergarten des Religiösen',[13] denn die Reformierten bildeten weiterhin eine Minderheit innerhalb eines sehr differenzierten religiösen Feldes.[14] Gerade über die Verhältnisse in Coornherts Heimatstadt Haarlem sind wir durch die Studie von Joke Spaans recht gut informiert: 1577 kam es auch in Haarlem offiziell zur Einführung der reformierte Kirche, nachdem es seit 1566 bereits eine schlichte hölzerne Notkirche außerhalb der Stadtmauern gegeben hatte. Nach einer kurzen Zeit des konfessionellen Nebeneinanders erhielten die Reformierten 1581 dann den Status der öffentlichen Kirche und somit das Monopol auf öffentliche Religionsausübung. Katholiken, Täufer und Lutheraner organisierten sich daraufhin neu, um weiterhin ihre Riten außerhalb der Öffentlichkeit zu feiern. Noch um 1620 war nur eine Minderheit von rund zwanzig Prozent Mitglied der reformierten Gemeinden. Eine fast vergleichbare Anzahl von je etwa fünfzehn Prozent waren weiterhin Altgläubige beziehungsweise Täufer. Fast die Hälfte der Einwohner lässt sich allerdings nur schwer zuordnen. Die meisten von ihnen waren wohl sogenannte *liefhebbers*, also Sympathisanten

11 Vgl. *van Gelderen*, The political thought, bes. S. 213–259; weiterhin grundlegend *Duke*, Reformation and revolt.

12 Vgl. *Pollmann*, Freiwillige Religion; *van Eijnatten/van Lieburg*, Niederländische Religionsgeschichte, S. 191–238.

13 So Gerd Schwerhoffs ironische Formulierung im einleitenden Vortrag der Tagung Religiöse Devianz. Praktiken und Diskurse im konfessionellen Zeitalter (Dresden, 08.03.–10.03.2012).

14 Vgl. dazu einleitend *Spohnholz*, Confessional coexistence; sowie *Gelderblom* u. a. (Hrsg.), The Low Countries.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

der reformierten Kirche. Diese besuchten durchaus Gottesdienste, stellten sich jedoch nicht unter die volle Kirchenzucht.[15]

Coornherts bewegte Biographie ist aufs Engste mit den wechselnden und instabilen Machtverhältnissen dieser Jahre verwoben, zumal ihn seine Eingebundenheit in politische Händel mehrmals ins Exil nötigte. Coornhert bekleidete zunächst als Notar und später als Sekretär der Stadt Haarlem Ämter und hatte 1566 Anteil daran, einen dortigen Bildersturm zu verhindern.[16] Dennoch wurde er ein Jahr später im Namen des katholischen Statthalters Alba in Den Haag festgesetzt und ging nach seiner Freilassung aus Angst vor weiterer Verfolgung ins Exil nach Köln, später nach Goch, Wesel, Emden und Xanten. Erst 1572 kehrte er zurück, wurde Sekretär der Staaten von Holland, also der ständischen Organisation auf regionaler Ebene; doch floh er kurz darauf ein weiteres Mal nach Xanten. 1576 kehrte er dann endgültig zurück.

Mehrfach ergriff er in der Folgezeit explizit in religiösen Kontroversen Partei, vor allem im Kontext des Umgangs mit der erstarkenden reformierten Kirche und ihrem Umgang mit Andersgläubigen. So war er 1579 das Sprachrohr für die Stadt Leiden und plädierte in der *Iustificatie des Magistrats tot Leyden* (Rechtfertigung des Magistrats von Leiden) gut erastianisch zugunsten des Magistrats für eine Unterordnung der reformierten Synode.[17] 1581 verteidigte er nochmals die Religionsausübung der Katholiken in Haarlem, ein Jahr später folgte mit *Synodus van der Conscientien vryheydt* (Synode über die Gewissensfreiheit) sein grundsätzliches Plädoyer für Gewissensfreiheit. Aufgrund seiner kritischen Schriften musste er sich allerdings sowohl 1578 wie auch 1583 Disputationen mit reformierten Professoren stellen.[18] In all diesen Fällen ging es nicht um eine schlichte Minderheits- gegen eine Mehrheitsmeinung. Vielmehr demonstrieren sie grundsätzlich die Diskrepanz zwischen Machtanspruch und Minderheitensituation der Reformierten in den Niederlanden im späten 16. Jahrhundert.

Coornhert war jedoch nicht nur Amtmann der Stadt Haarlem; er war Künstler und vor allem Publizist, Poet, Übersetzer und Traktatschreiber. Die entsprechenden Verzeichnisse zählen etwa hundert zum Teil recht kurze Werke, die in zahlreichen frühneuzeitlichen Drucken vorliegen.[19] Coornhert

15 Vgl. *Spaans*, Haarlem, bes. S. 71–108.

16 Vgl. *Spaans*, Haarlem, S. 34.

17 Vgl. *Hatje*, Reformiertes Konsistorium. Zu Coornherts inhaltlicher Nähe zu Thomas Erastus vgl. *Voogt*, Constraint on Trial, S. 55; *van Veen*, ‚De aerts van Spaensche Inquisitie', bes. S. 72.

18 Vgl. dazu *Roobol*, Disputation by Decree.

19 Vgl. etwa die Auflistung bei *Bonger*, Life and Work, S. 319–324; *Blouw*, Typographia Batava. 1540–1600, hier Bd. 1, S. 139–143 im Folgenden TB; sowie nun *Pettegree/Walsby* (Hrsg.), Netherlandish Books, hier Bd. 1, S. 386–389 im Folgenden NB.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

war nicht nur ein überaus vielseitiger Schreiber, sondern auch ein begnadeter Polemiker.[20] Freilich war eine kontroverse Argumentationsform zu seiner Zeit noch kein Regelverstoß, sondern gerade im religiösen Kontext die erwartbare Norm.[21] Häufig nutzt Coornhert die rhetorische Figur von Gesprächen, in denen er zum Teil auch konkrete historische Personen auftreten lässt. So unterhält sich die Person Coornhert etwa mit der Person des Geographen Abraham Ortelius in einem Zwiegespräch, das sich am Ende des kurzen Traktats *Of men Waarheyt mach weten* (Ob man Wahrheit erkennen kann) findet.[22] Überwiegend sind es aber Gespräche zwischen Figuren A und B oder zwischen Personifikationen eines ‚Katholiken' und ‚Protestanten', die in quasi sokratischer Manier religiöse und ethische Probleme verhandeln. Die Forschung hat zumeist hinter einer dieser Personifikationen den Autor Coornhert selbst ausgemacht, was in vielen Fällen auch nicht sonderlich schwer fällt. Coornhert hat in diesen Texten in immer neuen Anläufen die religionspolitischen Kontroversen seiner Zeit aufgenommen und seine Antworten darauf publikumswirksam vermarkten können.

Coornherts literarische Wucht hat jedoch auch deutlich über seine Lebenszeit hinausgewirkt, wenn man allein die beindruckende Druckgeschichte betrachtet. Noch lange nach seinem Tod im Jahr 1590 wurden seine Schriften mehrmals wieder aufgelegt, zudem wurde erstmals 1612 und dann vor allem 1630 die bis heute gebräuchliche Werkausgabe besorgt.[23] Tatsächlich sind sogar mehr als die Hälfte der ihm zugeschriebenen Werke erstmals 1630 in den dreibändigen *Wercken* erschienen – also vierzig Jahre nach Coornherts Tod.

Dieser Umstand zieht methodologische Fragen nach sich – nicht nur für die Authentizität, die hier nicht diskutiert werden kann, sondern auch für die Kontextualisierung von Coornherts einzelnen Schriften, die enger mit konkreten und situativen Lagen der 1560er, 70er und 80er Jahre zusammenhängen mögen, als der entkontextualisierende Druck zu erkennen gibt. Der Hintergrund der Druckausgabe mag demgegenüber genauso zu Buche ge-

---

20 Dazu *van Veen*, ‚Geboren voor de contramine …'.

21 Vgl. allgemein zum Begriff der kontroverstheologischen Polemik die Artikel „Polemische Schreibart" und „Polemische Theologie", in: Zedlers Universal-Lexicon, Bd. 28, Leipzig/Halle 1741, Sp. 1079–1100. Vgl. einleitend *Gierl*, Art. „Polemik, theologische"; *Hettema/van der Kooij* (Hrsg.), Religious Polemics in Context.

22 So am Ende von *Of men Waarheyt mach weten*, in: Wercken, Bd. 1, fol. 80rv. Buys hat diesen Traktat, der nur aufgrund der Jahresangabe am Schluss als 1565 verfasst datiert wird, in seine Anthologie aufgenommen, ohne dieses Zwiegespräch mit abzudrucken, siehe *Coornhert*, Coornhert in het klein, S. 85–94.

23 Wercken. Diese dreibändige, 1630 bei Jacob Aertsz Colom erschienene Ausgabe gilt als Referenzausgabe zu Coornherts Schriften. Sie ist das Folgeprojekt der Ausgabe von 1612, die nach dem ersten Band eingestellt wurde und in der Regel Boomgaert zugeschrieben wird. Allerdings befinden sich vor allem im dritten Band der Wercken einzelne Titelblätter mit der Jahresangabe 1631 und 1632, so dass mitunter diese Ausgabe als de facto erst 1633 erschienen angegeben wird.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

schlagen haben, was in besonderem Maße für die Frage nach Coornherts Verhältnis zu den Reformierten in den Niederlanden gilt: Coornherts langjährige Konflikte mit der sich formierenden reformierten Öffentlichkeitskirche ließen ihn in seinen letzten Lebensjahrzehnten zu einer religiösen wie politischen Causa für die junge Republik werden. Doch auch die erste posthume, nie vollendete Werkausgabe seiner Schriften von 1612 fiel wohl nicht zufällig in die Zeit der hitzigen innerreformierten Kontroverse zwischen strengen Gomaristen und gemäßigten Arminianern, die dann eine vorläufige Klärung durch die Synode von Dordrecht (1618/9) finden sollte.[24] Und selbst 1630 waren zwar die Gemüter ein wenig abgekühlt und die harschen Beschlüsse von Dordrecht teils wieder aufgeweicht, doch der grundsätzliche Konflikt um die Stellung der Kirche in der Republik war noch keineswegs ausgestanden. Wenn ausgerechnet zu dieser Zeit viele von Coornherts Schriften zum ersten Mal erschienen, war man möglicherweise weniger an einer peniblen Rekonstruktion seiner Werke als an einer Nutzung seiner Argumentationen und seines Namens in aktuellen Streitigkeiten interessiert.

Eine wichtige Rolle bei den posthumen Publikationen spielte ein gewisser Cornelis Adriaenszoon Boomgaert, der nach Coornherts Tod den Druck einzelner Texte und zudem der Werkausgaben sowohl von 1612 als auch von 1630 maßgeblich mitinitiiert haben soll. Ähnlich wichtig war zudem das Druckhaus Tournay in Gouda.[25] Noch zu Lebzeiten hatte Coornhert seine Schriften dort erscheinen lassen, nachdem es für ihn immer schwieriger wurde, Drucker in Haarlem zu finden. Blickt man in das Werkverzeichnis dieser Offizin, so liest es sich wie ein *who-is-who* der zeitgenössischen Devianz: neben Coornhert wurden hier Schriften von Casper Coolhaes, David Joris und Sebastian Castellio verlegt, sowie aus der direkten innerreformierten Kontroverse dieser Jahre Werke von Jacob Arminius und Conrad Vorstius.[26] Es erstaunt also wenig, dass Boomgaert 1612 hier die erste Werkausgabe drucken ließ. Bezeichnenderweise waren 1611 im selben Druckhaus Tournay vermeintliche Traktate von Sebastian Franck erschienen, die eigens ins Niederländische übertragen worden seien. Ob sie wirklich von Franck stammen, lässt sich kaum ermitteln, jedenfalls haben sich keine deutschen Vorlagen erhalten.[27] Auch der Autor Coornhert mag also um 1600 quasi als Label fungiert haben, das eine bestimmte Leserschaft anzuziehen vermochte.

Umso erstaunlicher mutet der Personenkult um ihn an, der sich noch in jüngsten Arbeiten finden lässt. Nicht zuletzt aufgrund nationaler Befindlichkeiten betonte schon die ältere niederländische Forschung die Sonder-

---

[24] Zur jüngeren Forschung zur Dordrechter Synode vgl. *Goudriaan/van Lieburg* (Hrsg.), Revisiting the Synod of Dordt.

[25] Vgl. *Abels*, Spreekbuis.

[26] Vgl. dazu den Bücherkatalog der Jahre 1584–1634 bei *Abels*, Spreekbuis, S. 243–258.

[27] Vgl. dazu *van Gemert*, Instrumentalisierung spiritualistischer Gläubigkeit.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

stellung des Niederländers Coornhert im europäischen Vergleich, der allenfalls in eine geistige Linie gestellt wurde mit einem anderen Landsmann, nämlich Erasmus von Rotterdam.[28] Beide wurden als nationale Erzieher und Garanten der einzigartigen niederländischen Toleranz gesehen. Für diese Interpretation wurde vor allem auf die in Coornherts letzten Lebensjahren entstandene *Zedekunst, dat is Wellevenskunst* (Ethik oder die Kunst gut zu leben) verwiesen, die als erste volkssprachliche Ethik gilt und Coornhert als Laienphilosophen ausweist.[29] Auch in der deutschen Forschung gehört Coornhert seit Wilhelm Dilthey oder Ernst Troeltsch zum ideengeschichtlichen Höhenkamm.[30] Mittlerweile hat sich das Spektrum von Interpretationen jedoch stark verbreitert.[31] Weiterhin sehr einflussreich ist die unverzichtbare, wenn auch übermächtige Interpretation von Henk Bonger, der die verschiedenen Schriften Coornherts nicht zuletzt auf der Basis der Werkausgabe von 1630 biographisch rekontextualisiert und so datiert hat. Mirjam van Veen und Gerrit Voogt haben mit ihren Studien weitere Ergebnisse in dieser Richtung erreichen können.[32] Jüngere Sammelbände zu Coornhert haben sich schließlich zur Aufgabe gemacht, am Firnis der älteren Forschung zu kratzen.[33] Weitere Arbeiten nehmen Einzelthemen in den Blick.[34]

Von Interesse für die hier verfolgte Fragestellung scheint, dass Coornhert mittlerweile nicht mehr nur als Apostel der Toleranz heroisiert wird. In der immer deutlicheren Differenzierung der Toleranzforschung ist er erneut Gegenstand geworden. Obwohl ihm weiterhin ein Ehrenplatz in der Genealogie der neuzeitlichen religiösen Toleranz zugesprochen wird, wurde etwa immer

---

28 So noch *Berkvens-Stevelinck*, Coornhert, een eigenzinnig theoloog, S. 30, die recht ungefiltert aus einem Lexikoneintrag von 1911 zitiert: „In ieder geval was hij ‚een van de merkwaardigste mannen die ooit in Nederland het levenslicht hebben angeschouwd'"; vgl. dazu allerdings die kritischen Anmerkungen von *Roobol*, Disputation by Decree, S. 43–55; auch schon Bonger hatte sich vehement gegen eine Traditionslinie zwischen Erasmus und Coornhert ausgesprochen, vgl. *Bonger*, Life and Work, S. 220.

29 Bonger weist zu Recht auf das Missverhältnis hin, das eine Überbetonung der *Zedekunst* mit sich bringt, in: *Bonger*, Life and work, S. 304: „Coornhert's Wercken comprise 6,844 pages. Of these, Ethics [sc. Zedekunst] takes up 131. If we take off an estimated 1,500 pages containing literary work, then we are left with 5,700 paged filled with polemics, treatises and books on religio-ethical subjects."

30 In klassisch geistesgeschichtlicher Manier vgl. *Dilthey*, Weltanschauung und Analyse des Menschen, S. 77: „Von Erasmus geht eine gerade Linie zu Coornhert, zu den Sozinianern und Arminianern, von da zu den Deisten".

31 Vgl. zum Forschungsüberblick *Haitsma Mulier*, Coornhert in de geschiedsschrijving, dort S. 170: „Ieder zoekt zijn eigen Coornhert"; sowie auch *Bonger*, Coornhert in History, in: ders.,Life and work, S. 289–311.

32 Vgl. *Bonger*, Life and Work. Es ist die Übersetzung seiner niederländischen Monographie aus dem Jahr 1978; bereits 1942 hatte Bonger eine kurze Studie und 1954 seine Promotion über Coornhert vorgelegt. – Vgl. ebenso *Voogt*, Constraint on Trial; *van Veen*, ‚Verschooninghe'.

33 *Bonger* u. a. (Hrsg.), Dwars maar recht; *Gruppelaar / Verwey* (Hrsg.), Polemist en vredezoeker.

34 *Roobol*, Disputation by Decree; *Buys*, De kunst van het weldenken.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

stärker nach der spezifischen Rolle der niederländischen Reformierten bei der Ausbildung von Toleranz gefragt.[35] Zunächst wurde religiöse Toleranz als „loser's creed" (Pettegree) und somit als eine Position der Schwachen charakterisiert.[36] Man wird allerdings auch neuere Erkenntnisse hinnehmen müssen, wie sie Alexandra Walsham für England herausgearbeitet hat: Unter Verweis auf unterliegende ekklesiologische Vorstellungen hat Walsham immer wieder betont, dass Verfolgung und Toleranz keineswegs ein Gegensatzpaar bilden. Vielmehr beförderten gerade reformierte Theologien im *charitable hatred* eine Doppelgesichtigkeit von religiöser Aus- und Abgrenzung bei gleichzeitiger christlicher Nachsicht im alltäglichen Umgang.[37] Hilfreich war in diesem Zusammenhang etwa die theologische Konstruktion einer Minderheitenekklesiologie. Wenn reformierte Theologie von einer weitgehenden Übereinstimmung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche in der Abendmahlsgemeinschaft ausging, so musste diese wahre Kirche geradezu eine Kirche der Wenigen sein, der eine Mehrheit von Nicht- oder Andersgläubigen gegenüberstand. Im täglichen Umgang waren diese Verworfenen trotz der Ablehnung zu lieben. Eine solche Ekklesiologie war im wörtlichen Sinne stärker prädestiniert für eine Duldungspolitik als eine Mehrheitsekklesiologie, die von einer größeren Gruppe von potentiell Missionierbaren ausgeht. Parallel dazu kann Walsham besondere Formen des konfessionsübergreifenden sozialen Umgangs ausmachen, was stark erinnert an die von Willem Frijhoff für die Niederlande konstatierte „Umgangsökumene".[38] Dass es auch auf der Diskursebene eine konfessionsübergreifende Positionierung in theologischen Fragen gab, hat jüngst Johannes Müller am Beispiel der niederländischen Rhetorikergesellschaften vorgeführt.[39] Im Anschluss an diese Überlegungen kann im Folgenden nachgefragt werden, inwiefern sich bei Coornhert eine ekklesiologische Vorstellung nachzeichnen lässt, die Toleranz trotz gleichzeitiger Kennzeichnung religiöser Devianz ermöglichte – oder inwiefern seine Ansichten sich eher als praktisch orientiert und pragmatisch einstufen lassen.

---

35 *Berkvens-Stevelinck* u. a. (Hrsg.), The emergence of tolerance; *Po-Chia Hsia/van Nierop* (Hrsg.), Calvinism and Religious Toleration; vgl. auch *Voogt*, Politique and Spiritualist Tolerance.

36 *Pettegree*, The politics of toleration, S. 198.

37 Dazu vor allem *Walsham*, Charitable hatred.

38 Vgl. *Walsham*, Zu Tisch mit Satansjüngern. Vgl. ebenso *Lewycky/Morton* (Hrsg.), Getting Along – Zur niederländischen Umgangsökumene vgl. *Frijhoff*, Religious Toleration; *Frijhoff*, The Threshold of Toleration.

39 Vgl. *Müller*, ‚Orthodoxie' jenseits der Konfessionen. – Konkret zu dem Verhältnis von Coornhert zu den Rederijkers vgl. *Schapendonk*, Religiöse Toleranz.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

II. Coornhert über sichtbare und unsichtbare Kirche

Einen Anfangspunkt der Untersuchung kann man bei Coornherts Auseinandersetzung mit den Reformierten setzen – einer für ihn angesichts der sich konsolidierenden reformierten Öffentlichkeitskirche wesentlichen Abgrenzung. Er kritisiert vor allem die Unfriedlichkeit und Streitlust der Reformierten gegenüber der etablierten Kirche und die Errichtung einer konkurrierenden Kirche ohne ausreichende Begründung. Vereinfachend zugespitzt, warf Coornhert den Reformierten vor, ohne göttliche Beauftragung eine sichtbare Kirche zu errichten, die seiner Ansicht nach mit der unsichtbaren Kirche sowieso nicht korrespondieren konnte.[40]

Tatsächlich scheint sich Coornherts Haltung vor allem an dieser Gegenüberstellung festmachen zu lassen. Die zeitgenössische Wahrnehmung schreibt ihm oftmals zu, jede Form der sichtbaren Kirche abzulehnen. Dieses Urteil von Hugo Grotius wurde jedenfalls mehrfach von der zeitgenössischen Historiographie übernommen.[41] So wird Coornherts kirchenkritische Position etwa auch gegen Ende des 17. Jahrhunderts in Gerard Brandts Reformationsgeschichte im Kontext seiner Auseinandersetzung mit der reformierten Öffentlichkeitskirche referiert.[42] In ganz ähnlicher Weise wurde Coornhert später auch bei Gottfried Arnold in dessen *Unpartheyischen Kirchen- und Ketzerhistorie* als Opfer der Reformierten dargestellt.[43]

Tatsächlich nutzte Coornhert diese Differenzierung zwischen sichtbarer und wahrer unsichtbarer Kirche gerade in seiner Auseinandersetzung mit den Reformierten. Doch erweist sich dies insofern als Moment von ‚Grenzarbeiten', als er darin an ältere theologische Diskussion anschließt. Als guter Polemiker nimmt er insbesondere frühe reformierte Schriften auf, um sie gegen die zur festen Institution erstarkte reformierte Kirche einzusetzen. Gleich das erste Zitat im Traktat *Kerkghang* (Kirchgang), das in Coornherts Todesjahr 1590 bei Tournay in Gouda erschien, befasst sich mit dem Verhältnis von sichtbarer und unsichtbarer Kirche.[44] Es verweist bezeichnenderweise auf das unter Protestanten beliebte *Hausbuch* von Heinrich Bullinger, dem Nachfolger von Zwingli in Zürich, das ab 1563 auch mehrmals auf Niederländisch erschienen war.[45] Bei Bullinger heißt es in der ersten Predigt der fünften Dekade zusammengefasst: Wer den Gottesdienst der sichtbaren

---

40 Vgl. dazu *van Veen*, ‚gants wederschriftelijck'; *Roobol*, Disputation by Decree, S. 13–42.

41 Dazu *Nellen*, De geschiedenis van een moeilijk grijpbare relatie; hier besonders S. 104.

42 Vgl. den ersten Teil von *Brandt*, Historie der Reformatie, S. 597.

43 *Arnold*, Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie, S. 60–69.

44 [*Coornhert*], Kerckghang. Diese Schrift ist anonym erschienen, sie wird aber in der Regel als ein Werk von Coornhert angesehen, vgl. NB 8803.

45 Kerckghang, fol. 6r.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Kirche besuche und die Riten befolge, müsse noch nicht zur wahren Kirche gehören, denn die wahre unsichtbare Kirche bestehe aus den wahren Gläubigen, die nur Gott allein kenne.[46]

Coornhert nimmt also bei seiner Infragestellung der reformierten Öffentlichkeitskirche recht deutlich Rekurs auf die protestantische Diskussion. Gerade der Hintergrund seines Textes zeigt bewussten Einsatz reformierter Theologie: Parallel zu *Kerckghang* erschien ebenfalls 1590 in Gouda bei Tournay eine pasticheartig aneinandergereihte und durchnummerierte Zitatensammlung unter dem Titel *Vande ware kercke of ghemeynte Godes* (Von der wahren Kirche oder Gemeinde Gottes).[47] Sie konnte offenbar als eigenständiges theologisches Florilegium gelesen werden, bietet darüber hinaus auch die ausführlichen Belegstellen, die in *Kerckghang* nur mit Ziffern in den Marginalien ausgewiesen werden. Zu den Autoritäten, die hier zitiert werden, gehört vor allem Bullinger, aber genauso Musculus und selbst Calvin.

Die Frage nach der Berechtigung der sichtbaren reformierten Kirche zieht sich dann durch Coornherts gesamte Auseinandersetzung mit den Reformierten. Die in der Forschung gut aufgearbeiteten Argumente müssen hier nicht im Detail besprochen werden; diskutiert wurde in diesem Zusammenhang auch Coornherts Haltung gegenüber der Obrigkeit und inwiefern sich um 1579/80 ein Wandel vom anfänglichen Erastianismus hin zur Propagierung eines allgemeinen religiösen Individualismus konstatieren lasse.[48] Doch kann man die Beobachtung festhalten, dass Coornhert hier zunächst aus einer altgläubigen Position heraus gegen die Reformierten Position zu beziehen scheint.[49] Eine gewisse konfessionelle Eindeutigkeit zeigt sich dabei schon im typischen, polemisch-kontroverstheologischen Duktus der ausgetauschten Schriften. Neben den Disputationen erschien etwa 1582 ein Druck eines Traktats mit dem sprechenden Titel *Zeepe opte vlecken by Lambert Danaeus doctor in theologie in Leiden ghestroyt* (Seife auf die Flecken aufgebracht des Lambert Danaeus, Doktor der Theologie in Leiden).[50] Den Ge-

46 Vgl. zu niederländischen Versionen NB 6190, 6191, 6193, 6196–6198, 6205, 6207, 6209; sowie *Bullinger*, Schriften, Bd. 5, S. 26–73, hier S. 39.

47 [*Coornhert*], Vande ware kerck, [NB 8813].

48 Dazu *van Veen,* ‚De aerts van Spaensche Inquisitie', hier S. 62. Vgl. allerdings auch die Einleitung von Gerrit Voogt in: *Coornhert*, Synode of the Freedom of Conscience, S. 7–22, hier S. 20: zwar habe Coornhert 1579 sehr wohl eine erastianische Position vertreten; doch schon 1582 in der Synode anders akzentuiert, nicht zuletzt, weil Coornhert mittlerweile ein obrigkeitliches Schreibverbot auferlegt worden war; ausführlicher *Voogt*, ‚Dat alle kercken in Vrijheydt heurs gheloofs ende exercitioen van dien'.

49 Bezeichnenderweise überschreibt *Fatio*, Nihil pulchrius ordine, S. 71–82, das entsprechende Kapitel als ‚Ecclesia visibilis'.

50 Die Auseinandersetzung mit dem reformierten Lambert Danaeus war von einem Sendbrief ausgelöst worden, der angeblich ohne sein Wissen in einer Schrift *Vande uuterlijcke kercke Godes* (1581) erschienen war. Zeitgenossen hatten unterstellt, dass

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

pflogenheiten zeitgenössischer Polemik folgend erwiderte Danaeus umgehend mit einer Schrift, auf die Coornhert wiederum replizierte und darin Danaeus' Argumentation Punkt für Punkt widerlegte. Reichte im ersten Fall noch „Seife", um die vermeintlichen Fehler des Gegners wegzuwaschen, spielte Danaeus angesichts der verhärteten Fronten schon auf „Löschkalk" (*calix viva*) an, mit dem er Coornherts Gedanken in Rauch auflösen wollte.[51]

III. Coornhert über die Kirche von Rom

Bei aller Kritik an den Reformierten handelt es sich allerdings in Coornherts Schriften keineswegs nur um bipolare Abgrenzungen zwischen Alt- und Neugläubigen. Das zeigt sich besonders eindrücklich in weiteren Werken, in denen er ausführlicher auch auf Katholiken zu sprechen kommt. Coornhert, der nie offiziell mit der Altgläubigkeit gebrochen hat, thematisierte sein Verhältnis zur katholischen Kirche in mehreren seiner Schriften. Am eindrücklichsten sind drei inszenierte Streitgespräche, die durchaus auch Kritik an der römischen Kirche erkennen lassen: So lässt Coornhert 1575 in *Schijndeught der Secten* (Scheintugend der Schulen) einen ‚unparteilichen Katholiken' auftreten, der sich von ‚Papisten' deutlich abgrenzt. Noch klarer unterscheidet er 1582 in *Middel tot Mindringhe der Secten* (Mittel zur Verringerung der Schulen) schon gleich auf der Ebene der Personage zwischen *Romanista* und *Catholijck*, also einem römischen Katholiken und einem wiederum als unparteilich ausgewiesenen Katholiken. Ganz vergleichbar ist damit das dritte Beispiel, das dem wohl ebenfalls 1582 erstmals gedruckten *Cruydthoofken* (Kräutergärtlein) entnommen ist, in dem Coornhert ein weiteres Mal zwischen einem ‚römischen Katholiken' und einem ‚allgemeinen Katholiken' unterscheidet.

1575 wird schon im Titel von *Schijndeught der Secten met hare verwerde twistigheden om de Ceremonien* das Thema der konfessionellen Streitigkeiten um die Riten angesprochen. Vier Gesprächspartner werden eingeführt, die quasi die verschiedenen konfessionellen Gruppierungen in den Niederlanden widerspiegeln: ein Reformierter (*Gereformeerde*), ein Lutheraner (*Confessionist*), ein Täufer (*Broeder*) und ein Katholik (*Catholyck*). *Schijndeught* erschien erstmals 1575 anonym während Coornherts Exil in Xanten, doch selbst in der Werkausgabe von 1630 markiert das Titelblatt, dass

Huibert Duifhuis Autor dieses nicht erhaltenen Buches sein sollte, vgl. *Fatio*, Nihil pulchrius ordine, S. 71; TB 5069; nun auch NB 17530, wo das Werk anonym aufgeführt ist. Zu Duifhuis und seiner Rolle als Prediger an der Jakobskirche in Utrecht vgl. *Kaplan*, Hubert Duifhuis; *Kaplan*, Calvinists and Libertins.

51 Coornherts Antwort auf Danaeus nimmt den Titel wieder auf: [*Coornhert*], Levende Kalck waarmede Dirijck Koornharts Zeepe lichtelijck te niet wert gemaackt ende als eenen roock verdwijnt […] Vertaalt uyt den Latijne in Nederlandts door D. V. Coornhert. Die daerby heeft gestelt een korte antwoorde, o. O. 1607.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Coornhert die acht Gespräche letztlich nicht selbst verfasst, sondern lediglich von einem unlängst verstorbenen „Freund der Wahrheit" erhalten und aus dem Niederdeutschen übersetzt haben will.[52] Dennoch ist nur schwer zu übersehen, dass sich Coornhert hinter dem Protagonisten *Catholyck* verbirgt – selbst wenn die Camouflage so weit geht, dass dieser ‚Katholik' einen gewissen Coornhert zitiert, was man als indirekte Autormarkierung werten darf.[53]

In diesen acht Gesprächen dominiert der *Catholyck*. Verhandelt wird die Frage nach der wahren Kirche und dem richtigen Umgang mit den Riten angesichts der nachreformatorischen Vielfalt und der konkurrierenden Ansprüche der konfessionellen Fraktionen, jeweils die einzig wahre Kirche zu repräsentieren. Auffälligerweise wird der Katholik in diesem Zusammenhang als der ‚Unparteiliche' ausgewiesen, der sich diesen exklusiven Alternativbildungen zu entziehen versucht. Erst gegen Ende der acht Gespräche wird immer deutlicher, wie er nun konkret zu den verschiedenen sichtbaren Kirchen und ihren Riten steht. Schon zu Beginn zeigt sich, dass der Katholik sich in erster Linie als Altgläubiger versteht, der im Gegensatz zu den drei anderen Positionen die vorreformatorische Kirche nie verlassen habe.[54] Immer wieder sieht er sich deshalb im Verlauf der Gespräche mit der Konkretisierung auf die Zugehörigkeit zur römischen Kirche – beziehungsweise in der Sprache seiner Gegner zum „Papismus" – konfrontiert, was er jedoch geschickt abzuwehren versteht. So versucht im ersten Gespräch der Reformierte ihn mit den Worten in die Ecke zu drängen: wer weiterhin altgläubig sei, müsse Papist sein; worauf der Katholik ausweichend antwortet, der Reformierte möge ihn so nennen, solange Gott ihn für einen Christen halte.[55] Hier deutet sich eine Diskrepanz zwischen einem ‚Katholiken' und einem ‚römischen Katholiken' an, die sich durch den ganzen Dialog zieht. Auch eine zweite Vereindeutigung wird vom Reformierten schon im ersten Ge-

[52] Ich zitiere nach der Werkausgabe, vgl. Wercken, Bd. 3, fol. 341r–355v. Dort heißt es auf dem separaten Titelblatt mit der Jahresangabe 1630: *Schyn-Deught Der secten met hare verwerde twistigheden om de Ceremonien ende anders: In acht Gespraken naectelijk ontdeckt, door een Liefhebber der Waerheyt onlancx inden Heere gestorven, ende uyt Overlandsche Sprake getranslateert door D. V. Coornhert.* – Das Werk war ursprünglich 1575 wohl in Homburg gedruckt worden, NB 8755. Auf dem Titelblatt von 1575 gibt sich Coornhert gar nicht zu erkennen, vgl. dazu *Blouw*, An unknown Dutch printer in Germany, dort S. 225.

[53] Vgl. Wercken, Bd. 3, fol. 343v: *Catholycke.* […] *Al wat grovers heeft van u luyder Leere geschreven eenen D. V. Coornhert*. Dieser Coornhert habe zum großen Ärger der Reformierten deren Lehre widerlegt, was diese schon seit zwei Jahren nicht angemessen hätten erwidern können, so überzeugend sei dessen *eenvuldighe waerheyt/ voortcomende uyt een ongeleerde Ydiot ende kotte (so men seyt) Hollander*.

[54] Vgl. Wercken, Bd. 3, fol. 342r: *Gereformeerde. In wat Kercke zijt ghy? Catholyck. Daer inne ick ende oock ghy al te samen (soo my uwer hoffden grijsheydt betuycht) zijn gebooren.*

[55] Vgl. Wercken, Bd. 3, fol. 342r: *Gereformeerde. So zydy dan noch een Papist? Catholycke. Dat ghy my daer voor acht/ mach ick wel lyden/ als God my acht voor een Christ*".

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

spräch eingeführt: der Katholik müsse als guter Papist die römischen Riten anerkennen. Ansonsten gebe es nur noch die Alternative, ihn zu den Spiritualisten zu zählen im Sinne von Sebastian Franck, Kaspar Schwenckfeld oder den Libertinern, die den Gebrauch der Riten und Sakramente freistellten. Hier schwingt der Vorwurf des Nikodemismus mit, *Catholyck* simuliere nur seine Zugehörigkeit zur römischen Kirche.

Diese Frage nach dem rechten Verständnis der katholischen Kirche und nach dem richtigen Gebrauch der Riten und Sakramente bestimmt dann die sieben weiteren Gespräche. Vordergründig bietet der Katholik in diesen Gesprächen, die hier nur kursorisch besprochen werden sollen, eine geradezu mustergültige Verteidigung der römischen Kirche: Er vermag die drei anderen Positionen als falsche Alternativen zur katholischen Kirche zu entlarven und somit – ganz im Sinne des Titels – ihre nur vermeintliche Tugend aufzuzeigen. Allein der Streit und die Zwietracht unter den Christen, die sie auslösten, würden gegen sie sprechen.[56] Zudem sei überdeutlich, dass die drei Gegenkirchen im Grunde die katholische Kirche indirekt weiterhin anerkennen müssten, wenn doch selbst Calvin geschrieben habe, dass die römische Kirche die wahre Kirche sei, Luther als Theologe ursprünglich von der katholischen Kirche eingesetzt worden sei und die Täufer ihre Sendung nicht schlüssig beweisen könnten.[57]

Doch gibt es bei genauerer Betrachtung nicht nur auf der Ebene der Unterstellungen seiner fiktionalen Gesprächspartner recht deutliche Zweifel an der Verbundenheit von *Catholyck* mit der römischen Kirche. In diesem Zusammenhang taucht auch wieder der Vorwurf des Nikodemismus und des Spiritualismus auf. Zwar lässt der Katholik wissen, dass er nicht nur an Reformierten, Lutheranern und Täufern, sondern auch an Franck und Schwenckfeld etwas auszusetzen habe.[58] Jedoch kann er mit Verweis auf die allgemeine Überzeugung, dass die wahre Kirche schon vor Abraham und somit lange vor der Einführung von festen Riten bestanden habe, die Heilsnotwendigkeit der Zeremonien in Frage stellen.[59] Die Riten und Sakramente seien, so *Catholyck*, vor allem eine Hilfe für den Menschen, besäßen aber keinen Selbstzweck für die rechte Verehrung Gottes, so wie auch schon im Neuen Testament stehe, dass der Mensch nicht um des Sabbats willen sei, sondern der Sabbat um des Menschen willen (Mk 2,27). Wer das falsch verstehe, sei kein Christ mehr, sondern ein *Ceremonialist.*[60] Auch sei es besser,

---

[56] Vgl. Wercken, Bd. 3, fol. 353v: *Wie en merckt hier niet/ dat na het eene merckteecken uwer kercken/ ghyluyden alle drie rechtelijck voor valsche kercken ghehouden moet werden?*

[57] Hier argumentiert der Katholik mit einer Stelle aus Calvins Institutio, vgl. Wercken, Bd. 3, fol. 344r; zu Luthers Haltung, fol. 344v; zu den Täufern, fol. 345r.

[58] Vg. Wercken, Bd. 3, fol. 344v: *want in u allen/ oock in Franck ende Swenckfelt/ vinde ick wat quaets dat my mishaecht.*

[59] Vgl. Wercken, Bd. 3, fol. 345v.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

die Zeremonien auszusetzen, als sie falsch zu begehen.[61] Mit dieser Haltung gerät er letztlich wieder deutlich in das Fahrwasser eines ‚Stillstandes' der Riten, wie es auch Schwenckfeld gefordert hatte.[62] Am Ende fasst der Täufer die Haltung von *Catholyck* noch einmal zusammen: auch aus reformatorischer Lehre folge, dass die römische Kirche die einzige wahre Kirche sei. Doch ihre Sakramente und Predigten seien nicht heilsnotwendig. Man werfe überdies Franck und Schwenckfeld zu Unrecht vor, die Sakramente zu verachten. Die innere Reinigung müsse vielmehr für den wahren Christen im Vordergrund stehen.[63]

Die Unterscheidung zwischen der sichtbaren römischen Kirche mit ihren Riten einerseits und dem Konzept einer katholischen Kirche im Sinne von *Catholyck* andererseits lässt sich noch weiter beobachten. Gleich an mehreren Stellen baut er die schon genannte Differenz zu den ‚Papisten' weiter aus. „Es mag wohl sein, dass ein Papist so denken würde", ruft der ‚Katholik' beispielsweise schon zu Beginn der Gespräche aus.[64] Gegen Ende wird diese Unterscheidung nochmals gemacht, wenn der ‚Katholik' sagt, er wolle es den Päpsten überlassen, ihre Lehre selbst zu verteidigen.[65] Geschickt kann er hier die römische Hierarchie zu seinen Gunsten ausspielen, dass er als Laie nicht den Klerikern vorgreifen wolle. Deutlich ist aber vor allem, dass Coornherts ‚Katholik' eine katholische Kirche vor Augen hat, die sich nicht mit einer konfessionalisierten römischen Kirche deckt, sondern einen deutlich individualistischen Zug trägt und eine gewisse Nähe zu spiritualistischen Ekklesiologien einer unsichtbaren Kirche jenseits bestimmter Riten aufweist.[66]

---

60 Vgl. Wercken, Bd. 3, fol. 349r: *Ende seker/ gelijck de mensche niet en is om den sabbath/ maer de Sabbath om de mensche: also en is de mensche niet om de Ceremonien/ maer alle Ceremonien sijn om den mensche. De onwijse menschen/ wanende dat Godt van selfs een groot wel gehaghen/ lust ende dienst geschiet aen de Ceremonien/ bevlytinghen sich sulckx dagh ende nacht* […] *dat zy* […] *inde plaetse van Christen/ ceremonialisten worden.*

61 Vgl. Wercken, Bd. 3, fol. 348r.

62 Vgl. Wercken, Bd. 3, fol. 348r, wo er auch den Stillstand explizit nennt. Zum Gedanken des Stillstandes bei Schwenckfeld vgl. *McLaughlin*, Spiritualism, S. 124–133.

63 Vgl. Wercken, Bd. 3, fol. 355rv: *Dat uyt der Lutherschen ende Kalviniaensche Leere schijnt te volghen/ dat de Roomsche Kercke de ware kercke soude zijn.* […] *Ooc datmen sonder* […] *Ceremonien ende sonder stemmelijcke Predicatien te horen* […] *wel een Christen mach zijn. Dat Franck ende Swenckfelt onrechtelijc voor verachters der Sacramenten ghescholden worden*[…] *Ende oock/ datmen het inwendighe eerst moet reynigen.*

64 Vgl. Wercken, Bd. 3, fol. 342v: *Catholyck. Het mag wel zijn/ dat een Papist aldus soude dencken. Oyt onseker moetmen God niet aenbeden. Onmogelijck ist my te weten of de Priester oock geconsacreet/ swijghe te recht geconsacreet heeft dan met/ waert niet gedaen/ so soude ic een stuc broots voor God anbeden: Dat wil ick niet doen. Dit mag een Papist dencken/ ende die afgoderye vermyden.*

65 Vgl. Wercken, Bd. 3, fol. 351v: *Catholycke. Wat de Papen ende hare Leeringhen sijn laet ick henlieden selve verantwoorden.*

66 Vgl. Wercken, Bd. 3, fol. 349r: *Maer de verstandige weten dat God volcomen is/ dat Godt met gheender menschen handen wert gheeert/ der menschen doen niet en behoeft/ ende van niemanden yet mach ghenieten: Ende verstaen daeroom oock/ dat*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

In *Middel tot mindringhe der Secten en Partijschappen* (ca. 1582), das hier als zweites Beispiel angeführt werden soll, inszeniert Coornhert ein Gespräch zwischen drei Positionen, die sein Konzept einer Altgläubigkeit weiter konturieren helfen.[67] Die reformatorischen Gruppierungen sind in diesem Fall zu einer einzigen Person namens *Secte* zusammengefasst. *Secte* unterhält sich mit zwei Figuren, die die Diskrepanz zwischen einem Papisten und Coornherts Katholiken nochmals deutlich aufgreifen: *Romanista* steht für die römisch-katholische Position und *Catholijck* wird wiederum als der *Onpartijdige* apostrophiert, der eben eine vermittelnde und somit nicht nur unparteiliche, sondern letztlich überparteiliche und überkonfessionelle Position vertritt. Man hat auch in diesem Fall nicht zu Unrecht hinter der Personifikation des Überparteilichen, der das Gespräch dominiert und lenkt, Coornherts eigene Auffassung vermutet.[68]

Alle drei Beteiligten dieses Gesprächs sind sich einig, dass die Vielzahl der kirchlichen Lehren eine Folge der religiösen Auseinandersetzungen sei. *Catholijck* spricht gleich zu Beginn aus, was die beiden anderen auch sofort zugeben, dass es nämlich nur wenige wahre Christen gebe.[69] Was diesen ‚Katholiken' auch in diesem Dialog von den beiden anderen Positionen klar unterscheidet, ist seine Vorstellung der Kirche. Denn während sowohl *Romanista* als auch *Secte* meinen, jeweils die eine wahre Kirche zu verkörpern, ist der Katholik sicher, dass wahre Christen sowohl unter den ‚Romanisten' als auch unter all den anderen ‚Sekten' zu finden seien. Schon aus diesem Grunde verdiene er den Namen ‚katholisch', was ja nichts weiter als ‚allgemein' bedeute.[70] Wieder haben wir es also mit dem Konzept einer katholischen, jedoch unsichtbaren Kirche zu tun, die jenseits sichtbarer Gruppierungen besteht und sich nicht an einem klar formulierten Bekenntnis oder bestimmten Riten zeige.

Im Verlauf des Gesprächs gibt der Katholik seinen beiden Gesprächspartnern, die seine Aussagen auffällig häufig gemeinsam bestätigen und somit die Argumentation affirmieren, Mittel an die Hand, um die verlorene Eintracht der Christen wiederherzustellen. Wichtig sei dafür, deutlich zwischen wahrer und falscher Lehre zu unterscheiden, um die sicheren Merkmale der

---

Godt de Ceremonien niet en heeft geboden em sijns selfs wille/ maer alleenlijck om der menschen wille/ om dat zy hen souden strecken een behulpsame voorderinghe tot harer saligheyt.

67 Da die auf 1582 datierte Ausgabe NB 8772 keine Paginierung enthält, zitiere ich nach Wercken, Bd. 3, fol. 396v–397(sic!)r; nach fol. 397 folgt ein weiteres Mal fol. 396 (sic!) und fol. 397 (sic!).

68 Vgl. *Bonger*, Life and Work, S. 180.

69 Vgl. Wercken, Bd. 3, fol. 397r: *Der naem-Christenen zijnder veel/ maer die ware Christenen zijn weinigh. Ende dit door die menichvuldigheydt der dolinghen.*

70 Wercken, Bd. 3, fol. 397r: *Die name* [Catholicus; A.P.] *beteckent Alghemeyn/ die voeght mij niet quaelick: my segghe ick/ die daer gheloove dat onder den Romanisten/ ende oock onder allen den uwen/ Secte/ ware Lidtmaten Christi zyn.*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

wahren Kirche zu erkennen. Dafür müsse man, wie ihm die beiden anderen pflichtschuldig zugestehen, grundsätzlich zwischen unfehlbaren göttlichen einerseits und fehlbaren menschlichen Dingen andererseits unterscheiden. Am Ende des Gesprächs bleibt nur die Bibel als einziges unfehlbares göttliches Werk übrig. Um weitere Lehrstreitigkeiten zu vermeiden, sollen sie die Geistlichen in den Kirchen weder predigen noch auslegen, sondern sich darauf beschränken, das Wort Gottes zu verlesen. Aufgabe der Obrigkeit sei es, diese Form der reinen Lehre zu gewährleisten. Was hingegen etwa auf Konzilien beschlossen oder gelehrte Doktoren an Glossen und Zusätzen hinzugesetzt hätten, also Tradition und Theologie, sei menschlich und damit fehlerhaft.[71] In der Kirche auf Erden gebe es nämlich in Anspielung auf das neutestamentliche Gleichnis – das können auch die beiden Gesprächspartner nicht leugnen – viel Unkraut zwischen dem Weizen.[72] Zusätze habe bereits die Bibel mehrmals verboten. Wer also dennoch menschliche Lehre hinzufüge, könne nicht wahre Kirche sein, sondern eine Sekte, egal ob Papist, Zwinglianer, Lutheraner, Calvinist oder Täufer. Der ‚Katholik' plädiert dafür, dass sie alle davon ablassen sollten und dadurch die entstandenen Zwistigkeiten überwinden könnten. Dann verdienten sie nunmehr Christen genannt zu werden oder vielleicht Evangelische.[73]

Auch ‚Romanist' und ‚Secte' stimmen diesem Urteil grundsätzlich zu. Allerdings geben sie zwei Einwände zu bedenken. Zum einen werde die Obrigkeit, da sie der ein oder anderen konfessionellen Seite zugetan sei, eine solche Kirche nur schwerlich umsetzen.[74] ‚Romanist' deutet zum anderen das Problem an, ob denn die Bibel wirklich derartig klar und verständlich sei. Doch bevor eine Antwort auf diese kontroverstheologisch bekannte Frage gefunden werden kann, endet der Dialog abrupt: ‚Secte' verabschiedet sich mit den Worten, es sei spät geworden, er müsse nach Hause.[75] Alle drei kommen nur noch darin überein, man wolle an anderer Stelle darüber weiterdebattieren.

---

71 An dieser Stelle werden die beiden fiktiven Gesprächspartner gegeneinander ausgespielt: ‚Secte' unterstützt die Argumentation gegen die Konzilien (fol. 397v); ‚Romanista' ficht gegen das vermeintliche sola scriptura der reformatorischen Theologie (fol. 396(sic!)r).

72 Wercken, Bd. 3, fol. 397v: *Dat de Kercke/ daer af wy spreken hier op aerden nemmermeer soo volmaeckt en is/ sy en heeft veel oncruyts efte Caf neven die Tarwe.*

73 Vgl. Wercken, Bd. 3, fol. 397 (sic!)r: *Welckx interpretatie ophoudende doort navolghen vanden Text selve soude oock sulcke Secten ophouden: ende souden al te samen heeten niet meer Zwinglianen/ Lutrianen/ Papisten/ Doperen/ maer Christenen/ immers Evangelische: ende dat met Waerheydt als D'evangelische leere altsamen ghelovende ende navolghende.*

74 Vgl. Wercken, Bd. 3, fol. 397(sic!)r.: *Roma.: Dit laetste is warachtigh/ het middel van't lesen der H. Schrift alleen opten predickstoelen/ mach ick mede niet wederspreken/ maer om sulckx door d'Overheydts bevelen int werck te komen/ houdt ick onmogelijck. Secte.: Soo houde icx mede. Men weet immers dat alle Ouerheyt d'een of d'ander religie toeghedaen is.*

75 Vgl. Wercken, Bd. 3, fol. 397(sic!)r: *Secte: Het wert spadt ick moet t'huis zijn.*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Eine durchaus vergleichbare Argumentation finden wir auch in Coornherts wohl auf das gleiche Jahr 1582 zu datierenden *Cruydthoofken*, in dessen Dialog 23 sich ein ‚römischer Katholik' und ein ‚allgemeiner Katholik' miteinander über den rechten Glauben unterhalten.[76] In diesem dritten Beispiel treten die anderen reformatorischen Positionen nicht mehr *in persona* auf. Sie sind aber durchaus dadurch präsent, dass die beiden Katholiken an einer vierfachen Weggabelung stehen und die Antwort darauf suchen, welcher dieser Wege zum Heil führe. Das Gespräch kreist insgesamt um die Frage der Heilsgewissheit. Während der römische Katholik das nicht weiter problematisierenswert findet, schließlich wisse er ja mehr als sicher, dass die römisch-katholische Kirche die wahre Lehre sei und gen Himmel führe, ist der allgemeine Katholik skeptischer.[77] Wieder wird hier nach den Kriterien und nach den Merkmalen der richtigen Kirche gefragt. Ähnlich wie schon in *Middel tot Mindringhe* wird von *Algemeen Catholyck* die Bibel ins Feld geführt. Doch der *Roomsche Catholyck* will in diesem Gespräch die Bibel schon deshalb nicht als alleinige Instanz gelten lassen, weil auch die anderen Konfessionen die Hl. Schriften besitzen und somit wahre Kirche wären.[78] Er ist vielmehr davon überzeugt, dass erst das römische Lehramt die richtige Auslegung garantiere.

Der *Algemeen Catholyck* führt als Gegenargumentation die Tugendlehre an. Wenn Christus selbst im Evangelium sage, er sei der Weg, so bestehe das wahre Christentum in Christi Nachfolge. Doch Bibel und Christus seien zweierlei, so dass man diesen Weg auch ohne die Schrift erkennen könne.[79] Hier wird deutlich zwischen äußerem und innerem Wort, wörtlicher und eigentlicher Bedeutung der Hl. Schrift unterschieden. Indirekt wird damit auch die Kirche als Auslegungsinstanz als nachrangig qualifiziert. Vielmehr geht es dem *Algemeen Catholyck* um die Abkehr von der Sünde und die Hinwendung zum Guten, was ein langsamer Prozess der Vervollkommnung sei. Er erläutert dies am Beispiel des Trinkers, der sich erst langsam an den Alkohol gewöhnt: Wer nur einmal trinke, sei noch kein Alkoholiker, zu Beginn schmecke es ihm womöglich noch nicht, erst der ständige Gebrauch mache ihn zum Süchtigen. So verhalte es sich auch mit den Tugenden, an die man sich erst gewöhnen müsse.[80] Ein zweites Bild für die schrittweise Vervoll-

---

76 Dieses Werk erschien in Haarlem wohl im gleichen Jahr 1582, s. NB 8770; Dialog 23 hier zitiert nach Wercken, Bd. 3, fol. 87v–89r.

77 Wercken, Bd. 3, fol. 87v: *R.C.* […] *Ick weet dat sekerder dan seker/ dat de Roomsche Catholijcke leere die warachtighe is/ ende de rechten wech ten Hemelwaerts. A.C. Hola beste man/ secht dat soo seker niet.*

78 Vgl. Wercken, Bd. 3, fol. 87v: *A.C. Wat hout ghy voor de rechte leere? die H. Schrift? R.C. Neen trouwen/ waer die H. Schrift de rechte leere/ soo hadden oock alle Ketters ennde secten die rechte leere.*

79 Vgl. Wercken, Bd. 3, fol. 88r: *A.C.* […] *dat de Godloose die Heylighe Schrift moghen hebben/ sonder Christum te hebben: Ende dat wederom de Godsalighen Christum moghen hebben/ al en hadden zy de Heylige Schrift niet.*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

kommnung des Menschen nimmt die Reise des Gläubigen ins Himmlische Jerusalem auf. Er vergleicht den inneren Weg der Hinwendung zu Gott mit einer Reise zwischen zwei Städten, von denen die zweite, je länger die Reise dauert, optisch immer größer erscheine, während die erste immer kleiner werde.[81]

Zusammenfassend lässt sich also festhalten, dass Coornhert in all diesen drei Dialogsituationen Katholiken konzipiert, die sich gängigen konfessionellen Zuschreibungen zu entziehen versuchen. Sie lehnen nicht nur konfessionelle Stereotypen ab, die Mitgliedern der römischen Kirche unterstellt werden, sie scheinen vielmehr allgemein eine deutliche Distanz zu organisierter Kirchlichkeit zu entwickeln. Im Vordergrund steht die religiöse Verinnerlichung. Die Authentizität des Glaubens wird durch die innere Haltung gewährleistet, so dass äußere Riten nicht so wichtig sind. Vielleicht spiegelt sich in diesem Entwurf nicht zuletzt eine gewisse religiöse Laxheit, die stärker in einer vorkonfessionalistischen Altgläubigkeit wurzelt als in einer nachtridentinischen Katholizität. Dieser Befund verstärkt sich, wenn man einen weiteren kurzen Dialog aus *Cruydthoofken* (ca. 1582) hinzunimmt. Im Dialog 15 *Van't niet mishooren* (Von der Weigerung des Messbesuchs) wird ein Zwiegespräch zwischen einem katholischen Priester und einer Person A geboten, die anscheinend seit einiger Zeit nicht mehr zur Messe erscheint.[82] Dieser säumige Messbesucher verteidigt sich: Die Messe sei nichts für ihn, er verstehe ja kein Latein und die Eucharistie solle er sowieso nur sehen, aber nicht essen, das sei für die Priester. Hier wird nochmals deutlich die Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien betont. Interessanterweise wird hier allerdings, wie es auch schon in *Schijndeught der secten* angeklungen ist, quasi eine besondere Theologie von und für Laien entworfen.

In der Forschung hat man immer wieder versucht, die hier geäußerte negative Haltung gegenüber den Riten der sichtbaren Kirche mit der Biographie von Coornhert in Übereinstimmung zu bringen. Eine ganz vergleichbare Argumentation wird etwa auch im Abschnitt 8 *Wter Kercken dienst blijven* (Fernbleiben vom Gottesdienst) aus den *Verscheyden t'samen=spaken* (Verschiedene Unterredungen) geboten, die wir allerdings nur in den posthumen Werkausgaben von 1612 und 1630 überliefert haben.[83] Bonger macht in sei-

[80] Vgl. Wercken, Bd. 3, fol. 88v: *A.C. Dat verstady niet qualijc/ ende houde immers dat ghy meynt/ dat sulck toenemer in dronkenheydt of ander sonden ook wel mach/ jae moet weten/ dat hy daer in toeneemt.* […] *Houdy niet mede hier teghen/ dat het alsoo toegaet metter deuchden? Te weten dat die mede haer beginne/ haer toenemen ende volmaeckheydt hebben?*

[81] Vgl. Wercken, Bd. 3, fol. 89r: *A.C.* […] *Soo yemandt gaet den rechten wech van d'eene Stadt tot een ander/ die hey beyde mag zien: Hoe is het mogelijck/ dat hy voortgaende niet en zoude zien/ dat de Stadt daer van hy gaet/ kleynder/ ende werderom de Stadt daer toe hy gaet/ grooter wert in zijn ooghen?*

[82] Vgl. Wercken, Bd. 3, fol. 82r.

[83] Vgl. Wercken, Bd. 1, fol. 444rv.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

nen biographiegeschichtlichen Studien den Anfang der 1570er Jahre als Wendepunkt in Coornherts Einstellung aus. Von da an habe Coornhert keine Gottesdienste mehr besucht.[84]

Dennoch wird man die eingangs genannte Einschätzung, Coornhert habe jegliche Form einer sichtbaren Kirche grundsätzlich abgelehnt, modifizieren müssen. In einem auf den September 1578 datierten Schreiben wird sogar ein Konzept für die konkrete Einrichtung einer sichtbaren, aber eben unparteilichen Kirche vorgestellt.[85] Ähnliche Überlegungen finden wir auch in *Ruygh Bewerp eender onpartydigher kercken* (Grober Entwurf einer unparteilichen Kirche), der erst in den *Wercken* von 1630 überliefert ist.[86] Beide Texte fordern die Einrichtung einer unparteilichen Kirche, um die Streitigkeiten der unterschiedlichen Konfessionen zu beenden. Ein weiteres Mal wird argumentiert, die reformatorischen Neugründungen besäßen keine Berechtigung zur Neuordnung der Riten. Hier wird allerdings nicht zu einer Abschaffung aller sichtbaren Kirchen geraten. Vielmehr sei für die Schwachen die Beibehaltung einer sichtbaren Versammlung mit reduzierten Riten notwendig.[87] Letztlich konzipiert Coornhert also eine katholische Kirche im Modus eines Minimalkonsenses. Insgesamt propagiert er eine Minderung von umfassenden Ansprüchen der bestehenden Kirchen und Konfessionen und entsprechend eine Relativierung der Riten und Sakramente. Das führt Coornhert in die Nähe von Spiritualisten, wie im folgenden Abschnitt noch weiter diskutiert werden muss.

IV. Coornhert der Unparteiliche

Auch bei Coornhert heißt es gleich an mehreren Stellen, Gott wolle und müsse im Geist und in der Wahrheit verehrt werden (Joh 4,24).[88] Die ältere Forschung hat zudem immer stark auf Coornherts Abschnitte zu äußerer und innerer Religion abgehoben, wie er sie erstmals 1586 in seiner *Zedekunst* (Ethik) ausgeführt hat.[89] Auch in seiner Ethik betont er, wie wir schon in den diskutierten Dialogen gesehen haben, die Innerlichkeit der Religion und die Möglichkeit zur Vervollkommnung jenseits der sichtbaren Kirchen. Rationaler Spiritualismus und religiöse Perfektibilität sind die entsprechen-

84 *Bonger*, Life and Work, S. 63: „From about 1573 on Coornhert never again attended mass."; auf S. 219 gibt Bonger an: „after 1570".

85 Vgl. Wercken, Bd. 1, fol. 554rv.

86 Vgl. Wercken, Bd. 3, fol. 1r–3v.

87 Vgl. Wercken, Bd. 3, fol. 1r: *Dat niemandt zich van self aen-neme van God gesonden te zijn* […] *maer datmens houde voor samen* […] *tot stichtinge der zwaken gedaen of gelaten mogen worden inde sichtbare kercke.*

88 So etwa in den *Vrereden*, in: Wercken, Bd. 3, fol. 422r.

89 *Coonhert*, Zedekunst dat is wellevenskunste, Buch IV, Abschnitt 3: Vande ware godsdienst of religie, S. 223–229.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

den Stichwörter in der Forschungsliteratur.[90] Es erstaunt deshalb auch nicht, dass Coornhert nicht nur Autoren wie etwa Sebastian Franck zitiert, sondern auch mit niederländischen Spiritualisten persönlichen Kontakt pflegte.[91] Allerdings ist er ebenso deutlich in seiner Ablehnung charismatischer Führer wie etwa Hendrik Niclaes (1501?-1580?), der unter dem Kryptonym HN publizierte, oder Hendrik Jansen van Barrefelt (1524?-1594?) alias Hiel. In ähnlicher Weise distanziert sich Coornhert auch von dem Propheten David Joris (1501?-1556) aus dem Umfeld des Täufertums.[92]

Zwar gibt auch Coornhert offen zu, Hendrik Niclaes persönlich kennengelernt zu haben, doch wandte er sich anscheinend immer stärker von ihm und seiner Lehre ab, je mehr in den 1570er Jahren Niclaes' prophetische Rolle betont wurde.[93] Am eindrücklichsten wird dies 1571 in seinem *Spiegelken vande ongerechtigheyt* (Spiegelchen der Ungerechtigkeit) formuliert, das schon im Titel HNs voluminöses Hauptwerk *Den Spiegel der Gerechticheit* (Spiegel der Gerechtigkeit) polemisch attackiert.[94] Am Ende der Vorrede warnt Coornhert seinen Leser eindrücklich: *Halte Dich an die Wahrheit, das ist Jesus Christus, und nicht an HN, an Hendrik Jansen von Barrefelt noch an einen anderen Menschen – und deshalb auch nicht an mich, der ich ein Mensch bin*.[95]

Ganz vergleichbar rechnete Coornhert in seinem Trakat *Kleyn Munster* (1590) aufs schärfste mit dem Propheten David Joris ab. Auch dieser Titel arbeitet mit einem diffamierenden Diminutiv, der sich allerdings in unterschiedliche Richtung interpretieren lässt: Entweder sei Joris eben nur ein Abklatsch von Münster oder aber er sei nur halb so harmlos, wie es scheine, denn in Wahrheit bedeute sein Prophetenanspruch eine wahre Neuauflage des Täuferreichs von Münster (1534/5). Auch Coornhert arbeitet hier mit dem Schreckensbild Münster, vor dem sich Propheten des 16. Jahrhunderts besonders rechtfertigen mussten. Der Titel ist allerdings grundsätzlich ge-

90 Vgl. dazu etwa *Buys*, Sparks of Divine Light; *van Veen*, „No one born of God commits sin".

91 Dazu *Bonger/Gelderblom*, Coornhert en Sebastian Franck; zur komplexen Adaptation von Franck in den Niederlanden auch *van Gemert*, Instrumentalisierung spiritualistischer Gläubigkeit.

92 Vgl. zu Niclaes und Barrefelt einleitend *Hamilton*, Family of Love; zu Joris in diesem Zusammenhang *Waite*, David Joris; *van Veen*, Spiritualism in the Netherlands. Vgl. auch *Pietsch*, Messbesuch.

93 Diese Betonung von Niclaes' Person und Sendung hat um 1573 zu einem allgemeinen Bruch in seiner Anhängerschaft geführt, vgl. dazu *Hamilton*, Family of Love, S. 83–96. Vgl. ebenso *Pietsch*, ‚Hoeret myne Kinderen'.

94 Spiegelken vande ongerechtigheyt ofte menscheliheyt des vergodeden H.N. vader vanden Huyse der Liefden, Delft 1581 NB 8762, zitiert nach: Wercken, Bd. 3, fol. 58r-72v. Vgl. auch Brief 92, in: Ebd., fol. 143v-144r; sowie Brief 52 und 53, in: *Becker*, S. 298–304.

95 Vgl. Wercken, Bd. 3, fol. 58v: *ende hout u aen de waerheyt, dats aen Iesum Christum, ende niet aen H.N. aen Henric Jansz. noch aen geen menschen, ende daeromme ooc geensins aen my, die ooc een mensche ben V aller dienstschuldige D.V.C.*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

schickt gewählt, denn im Niederländischen kann *Munster* einerseits die Stadt Münster und somit eine Anspielung auf das aus seiner Sicht gottlob gescheiterte Täuferreich bedeuten. *Munster* kann jedoch auch so viel heißen wie Muster oder Kostprobe. Betrachtet man den ganzen Titel, so zeigt sich, dass hier vor allem diese zweite Bedeutung gemeint ist.[96] Denn Coornhert bietet eine Kurzfassung der aus seiner Sicht verwerflichen Lehre von Joris. Hauptkritikpunkt ist auch in *Kleyn Munster* die Konstruktion und der Anspruch des Prophetenamtes, wie es Joris seinen Lesern anbot. Ein Blick in das Vorwort soll an dieser Stelle genügen, in dem Coornhert seine Kritik erläutert und legitimiert. Er benutzt dazu einmal mehr die literarische Form des inszenierten Gesprächs. Er lässt dazu seinen vermeintlich besserwissenden Gesprächspartner (*Ghoed-dunckende Betweter*) die besorgte Frage vorbringen, wie es komme, dass Coornhert immer nur destruktiv alle anderen kritisiere, ohne selbst einen konkreten Gegenentwurf vorzubringen.[97] Es handelt sich dabei natürlich um einen vermeintlich schlagenden Pseudoeinwand, den Coornhert in seiner Antwort geschickt zu kontern weiß. Seine Antwort erinnert an das eben zitierte Vorwort aus der Widerlegungsschrift gegen Niclaes. Coornhert könne aus einem ganz einfachen Grund seinen Lesern keine Alternative nennen: denn das wahre Haupt der Kirche könne weder der Papst in Rom noch der in Genf, weder Luther, Menno Simons, David Joris noch Hendrik Niclaes sein, sondern einzig Jesus Christus.[98] Christus allein könne der Baumeister der wahren, das heißt für Coornhert der unsichtbaren Kirche sein, die weder mit den sichtbaren Kirchen und Konfessionen automatisch zusammenfalle noch ebenso wenig mit den sektenhaften Anhängerschaften um Propheten wie Niclaes oder Joris. Es könne deshalb nicht seine Rolle und Aufgabe sein, eine weitere sichtbare Kirche zu errichten, wo es doch gerade darum gehen müsse, diese Vereindeutigungen des Glaubens zu überwinden, um so die verlorene Einheit und Eintracht der Christen wiederherzustellen.[99] Coornhert negiert also auch in der Auseinandersetzung mit spiritualistischen Vertretern – ganz im Sinne situativer Grenzarbeiten – nochmals deutlicher die grundsätzliche Notwendigkeit einer sichtbaren Kirche. Niclaes oder Joris mochten eine religiöse Vergemein-

96 Vgl. Kleyn Munster NB 8805.

97 Vgl. Kleyn Munster, S. 18: *G.B. Zeydt niet Meest elck dat Coornhert kercken stormt of breeckt/ maar gheen en timmert?*

98 Vgl. Kleyn Munster, S. 19: *D.C.* […] *der kercken/ Godes diensten/ ende Goden zijn vele te vele. Ick hebe des oock gheen last van God noch van menschen/ vande zichtbare ende niet van d'onzichtbare kercke spreke ick. daar beneven belijdt elck datter is een onzienlicke ware kercke Godes/ daar af t'hooft is; niet de Roomsche/ noch de Gheneefsche Paus/ noch Luther/ noch Menno/ noch David Jorissen/ noch Hendrick Niclaas/ etc. maar Jesus Christur zelve.*

99 Vgl. Kleyn Munster, S. 19*: tot dit hooft ende tot deze kercke wijze ick aan in alle myne schriften.* Er wolle nur schreiben *zo langhe als ick […] middel hebbe; om de waankercken ende twistkercken te helpen af breken: op dat de Heere plaatse magh kryghen in stede van de ware kerckers/ zijn ware ende eenighe vreedzame kercke zelf te timmeren tot zinder eeren ende der menschen heyl. Amen.*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

schaftung auf kleinerer Ebene als eine etablierte Kirche aufbauen. Doch deren exklusiven Zirkeln unterstellt Coornhert fast noch stärker als den großen Konfessionen, dass sie eine Vergegenwärtigung der wahren Kirche bilden wollen. Die Berechtigung dazu spricht Coornhert ihnen im gleichen Maße ab wie der reformierten Kirche. Coornherts „wahre Kirche" entsteht somit nicht in den Grenzen der bestehenden religiösen Gruppierungen von Kirchen, Konfessionen oder Sekten. Vielmehr unterminiert er genau diese Kategorien und propagiert er mit seiner unparteilichen Kirche eine Grenzziehung jenseits dieser Kategoriesetzungen.

V. Schluss

Coornherts Plädoyer für eine unparteiliche Kirche und somit für eine überkonfessionelle Orthodoxie erschließt sich erst bei näherer Betrachtung. Wie die Beispiele in diesem Beitrag zu zeigen versuchen, bietet er erst auf den zweiten Blick eine mehr oder weniger kohärente religiös-konfessionelle Position. Vordergründig fallen seine teils auch nur situativen Versuche auf, sich bestimmten Vereindeutigungen zu entziehen. Coornherts konfessionell bewusst uneindeutige Positionierung entsteht vor allem durch Grenzarbeiten gegenüber unterschiedlichen und untereinander konkurrierenden konfessionellen und kirchlichen Positionen. Fast gewinnt man den Eindruck, er entzöge sich allen möglichen Alternativen. So spricht er den reformatorischen Kirchen die Berechtigung zur Errichtung von Gegenkirchen ab; ganz vergleichbar argumentiert er auch gegenüber kleineren Gruppierungen wie den Täufern. Sein Verhältnis zur katholischen Kirche ist sogar noch komplexer. Auf politischer Ebene spricht er sich zwar für die Tolerierung des katholischen Ritus aus, doch äußert er an anderer Stelle harsche Kritik an der römischen Kirche und ihren Sakramenten. Die Argumentationen in seinen vielen Schriften erscheinen vor allem deutlich situationsgebunden: mal wird stärker dies betont, mal stärker jenes. Je größer der Einfluss der Reformierten, desto stärker wird die Rolle einer sichtbaren Kirche insgesamt in Frage gestellt. Je stärker jedoch auch charismatische Figuren wie Niclaes oder Joris auf sich fokussieren, umso deutlicher distanziert sich Coornhert auch von diesen.

Bei genauerer Analyse zeigt sich allerdings, dass Coornhert sehr wohl eine ‚katholische' Kirche vor Augen hat, die jedoch nicht mit der römischen Kirche identisch ist. Interessanterweise geht auch Coornhert von einer kleinen wahren Kirche aus, die allerdings mit keiner sichtbaren Kirche direkt korreliert. Gerade seine starke Ablehnung von einflussreichen sichtbaren Kirchen speist sich aus dem Wunsch nach der Wiederherstellung einer unteilbaren, wahren ‚allgemeinen' Kirche. Problematisch sieht Coornhert an den bestehenden Kirchen vor allem ihren Anspruch, jeweils exklusiv über den richti-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

gen Weg zum Heil und die dafür nötigen Riten zu verfügen. Da jedoch die wahre Kirche nur bedingt erkannt werden könne, kann auch die Berechtigung bestimmter Riten nur bedingt verteidigt werden. Weder die Befolgung der Riten und Sakramente der römischen Kirche noch die neuen Institutionalisierungen der reformatorischen Gruppierungen führen automatisch zum Heil. Gleichwohl erkennt auch Coornhert die Notwendigkeit einer sichtbaren Institution Kirche mit dem klassischen Argument für die Schwachen an. Allerdings propagiert er eine ‚katholische' Minimalkirche, die viel Platz für religiöse Indifferenz und Ambiguität bietet. Um des sozialen und religiösen Friedens willen will er darin selbst die Auslegung der Bibel und bestimmte Riten ausschließen. Interessanterweise trifft ihn der schon von Calvin erhobene Vorwurf des Nikodemismus somit nur zum Teil. Denn angesichts der Unentscheidbarkeit des wahren Ritus plädiert Coornhert gegen eine Form von Dissimulation, die jegliche kirchliche Riten einfach indifferent erachten würde.[100] Vielmehr spricht er sich für einen Stillstand aus, also für ein Aussetzen der Riten. Am ehesten zeigt sich bei ihm also eine Nähe zu Franck und Schwenckfeld, die eine individualisierte Religiosität jenseits der Kirchen und religiösen Gruppierungen suchten.

Diese Positionierung, die Coornhert in die Nähe spiritualistischer Konzepte bringt, nötigte ihn umso stärker zu weiteren Grenzarbeiten, um sich von bestimmten Vereindeutigungen einer unsichtbaren Kirche zu distanzieren, wie er sie in den Anhängerschaften eines Niclaes oder Joris wähnte. Auch dort sah er die Gefahr, religiöse Normen zu sehr auf das Menschengemachte zu konkretisieren. Auch Propheten wie Niclaes und Joris stellte er auf eine Ebene mit den reformierten Theologen.

Ist nun Coornhert ein Apostel der Toleranz? Coornherts Konzept der wahren Kirche kennt sehr wohl religiöse Devianz: alle sichtbaren Konfessionen und selbst religiöse Splittergruppen fallen unter sein Verdikt. Gleichzeitig versucht er das Konfliktpotenzial der konfessionellen Differenzen gerade zu entschärfen. Wie Coornherts Schriften und deren Rezeption deutlich zeigen, dürften seine Argumente gerade für diejenigen interessant gewesen sein, die unter der drohenden Verfolgung Andersdenkender gelitten haben.[101] Sein Konzept einer überkonfessionellen Orthodoxie ist Strategie einer Minderheitensituation und einer politischen Machtlosigkeit, also „a loser's creed" (Pettegree). Coornhert mag andererseits von der politischen wie theologischen Schwäche der Reformierten profitiert haben. Denn die niederländische reformierte Öffentlichkeitskirche war nicht nur in der zahlenmäßigen

100 In dieser Weise interpretiert auch *Roobol*, Disputation by Decree, S. 52; ihr zufolge bekämpft Coornhert die Reformierten, weil er deren Anspruch als wahre Kirche ablehnt.

101 Zur vielbeachteten Auseinandersetzung zwischen Coornhert und Justus Lipsius um den politischen Umgang mit Andersgläubigen vgl. *Voogt*, Primacy of individual conscience.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Minderheit. Sie verstand sich auch in Teilen als eine Minderheitenkirche und lebte ein „charitable hatred" (Walsham). Coornherts Modell einer übergreifenden Gemeinschaft, die gar für mehrere solcher Minderheitengruppen Platz lässt, beruht letztlich ebenfalls auf diesem Prinzip.

Vor dem diskutierten Hintergrund wird deutlicher, inwiefern die widerstreitenden Zuschreibungen Coornherts als rationalistischer Humanist, Apostel der Toleranz, ‚eigensinniger Theologe' etc. eine Berechtigung haben. Auch sie haben letztlich in seinem Konzept Platz, ohne es jeweils voll zu beschreiben. In einem solchen Sinne mag es abschließend erlaubt sein, Coornherts genuin theologische Ausrichtung und ekklesiologische Versiertheit nochmals hervorzuheben: Traditionell ist seine Nutzung philosophischer Techniken und seine religiöse Toleranz (zumeist in modernisierungs- und säkularisierungstheoretischer Ausrichtung) als areligiöses oder säkulares Element aufgefasst worden. Doch darf man gegenüber der oft betonten Rationalität des ‚Laienphilosophen' Coornhert auch seinen Status als ‚Laientheologe' unterstreichen.

Coornhert erweiterte zwar die kontroverstheologische Debatte über religiöse Koexistenz um Argumente aus einer rationalen philosophischen Tradition. Doch nutzt er auch diese Rationalität als quasi ‚theologische Sprache'.[102] In ihr konzipierte er eine Ekklesiologie, die – den praktischen Gegebenheiten angepasst – vor allem ex negativo argumentierte. Man wird sogar festhalten können, dass die in seinen Schriften vorgestellte Kirchenlehre deutlich in der Tradition der negativen Theologie steht, die sich eine genauere Bestimmung der göttlichen Lehre erkenntnistheoretisch verbietet. Eine solche negative Theologie der „wahren" Religion schafft einen pazifizierenden Raum für Nichtverhandelbares. Je stärker Coornhert in seiner Konzeption der unparteilichen Kirche den Einfluss der sichtbaren Kirchen reduziert, umso klarer definiert er jenseits dieser Kirchen einen Freiraum für private Religiosität, die weder obrigkeitlich überwacht noch sanktioniert werden soll. Das mag seine starke Rezeption bis ins 17. Jahrhundert hinein besonders unter den eingangs genannten *liefhebbers* und Indifferenten begünstigt haben. Die von Coornhert imaginierte ‚allgemeine' unparteiliche Kirche ist somit in erster Linie eine Kirche der Gläubigen, konzipiert von einem Laien für Laien. Eine Bezeichnung als ‚Laien-Theologe' erscheint somit in doppelter Hinsicht angemessen. Wiewohl man den so bewusst ambigen Coornhert eben nur schlecht vereindeutigen kann, zeigt sie doch wichtige Hintergründe einiger seiner Konzepte auf.

---

102 In Anlehnung an das Konzept ‚politischer Sprachen' kann man hier auch von unterschiedlichen ‚theologischen Sprachen' im religiösen Diskurs sprechen. Vgl. dazu *Pečar / Trampedach* (Hrsg.), Die Bibel als politisches Argument.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Frühe Drucke

Arnold, Gottfried: Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie, Bd. 3, Frankfurt am Main 1729.

Brandt, Gerard: Historie der Reformatie, Amsterdam 1677.

Coornhert, D. V.: Kleyn Munster. Des groot-moedighen David Jorissens roemryke ende wonderbare schriften elckerlijck tot een proeve voor ghestellt, Gouda 1590.

[*Coornhert*]: Kerckghang. Dat is ghewisse aanwijzinghe des rechten weges totte de ware kercke Godes, Gouda 1590.

[*Coornhert*], Vande ware kercke of ghemeynte Godes, oprechte godsdienst, ende uytterlyke kerckoeffening, verscheyden leeraren schryven, Gouda 1590.

Coornhert, D. V.: Levende Kalck waarmede Dirijck Koornharts Zeepe lichtelijck te niet wert gemaackt ende als eenen roock verdwijnt […] Vertaalt uyt den Latijne in Nederlandts door D. V. Coornhert. Die daerby heeft gestelt een korte antwoorde, o. O. 1607.

Wercken, 3. Bde., Amsterdam 1630.

Edierte Quellen

Becker, Bruno: Bronnen tot de kennis van het leven en de werken van D. V. Coornhert, Den Haag 1928.

Bullinger, Heinrich: Schriften, hrsg. v. Emidio Campi u. a., Bd. 5, Zürich 2006.

Coornhert. D. V.: Zedekunst dat is wellevenskunste, hrsg. und komm. v. Bruno Becker, Leiden 1942.

Coornhert. D. V.: Synode of the Freedom of Conscience. Thorough Examination during the Gathering held in the Year 1582 in the City of Freetown, übers., hrsg. u. komm. v. Gerrit Voogt, Amsterdam 2008.

Coornhert, D. V.: Coornhert in het klein. Korte texten over deugd, onwetenheid en volmaakbaarheid, hrsg. v. Ruben Buys, Amsterdam 2011.

Literatur

Abels, Paul H. A. M.: Spreekbuis voor dissenters. De drukkerij van Jasper Tournay, in: In de stad van die Goude, hrsg. v. Nico D.B. Habermehl u. a., Delft 1992, S. 221–262.

Berkvens-Stevelinck, Christiane: Coornhert, een eigenzinnig theoloog, in: Dirck Volckertzoon Coornhert. Dwars maar recht, hrsg. v. Henk Bonger u. a., Zutphen 1989, S. 18–31.

– u. a. (Hrsg.): The emergence of tolerance in the Dutch Republic, Leiden u. a. 1997.

Blouw, Paul Valkema: An unknown Dutch printer in Germany: Nicolas Gevaerts in Wesel und Homburg, 1571–79 (80?), in: Quaerendo 27 (1997), S. 197–226.

– Typographia Batava. 1540–1600. Repertorium van boeken gedrukt in Nederland tussen 1540 en 1600, 2. Bde., Nieuwkoop 1998.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Bonger, Henk u. a. (Hrsg.): Dirck Volckertzoon Coornhert. Dwars maar recht, Zutphen 1989.

– /*Gelderblom,* Jan Arie: Coornhert en Sebastian Franck, in: De zeventiende eeuw 12 (1996), S. 321–339.

– The Life and Work of Dirck Volckertzoon Coornhert, hrsg., übers. und komm. v. Gerrit Voogt, Amsterdam/New York 2004.

Buys, Ruben: De kunst van het weldenken. Lekenfilosofie en volkstalig rationalisme in de Nederlanden (1550–1600), Amsterdam 2009.

– Sparks of Divine Light: Dirck Volckertsz Coornhert's Rationalistic Perspective on Man and Morals, in: Dutch Crossing 36 (2012), S. 19–34.

Dilthey, Wilhelm: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, in: Gesammelte Schriften, Bd. 2, Göttingen 1991.

Duke, Alastair: Reformation and revolt in the Low Countries, London 1990.

van Eijnatten, Joris/*van Lieburg,* Fred: Niederländische Religionsgeschichte, Göttingen 2011.

Fatio, Olivier: Nihil pulchrius ordine. Contribution à l'étude de l'établissement de la discipline ecclésiastique aux Pays-Bas ou Lambert Daneau aux Pays-Bas, Leiden 1971.

Frijhoff, Willem: Religious Toleration in the United Provinces. From ‚Case' to ‚Model', in: Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age, hrsg. v. Ronnie Po-Chia Hsia/Henk van Nierop, Cambridge 2002, S. 27–52.

– The Threshold of Toleration. Interconfessional Conviviality in Holland during the Early Modern Period, in: Embodied Belief. Ten Essays on Religious Culture in Dutch History, hrsg. v. dems., Hilversum 2002, S. 39–65.

Gelderblom, Jan Arie u. a. (Hrsg.): The Low Countries as a crossroads of religious beliefs, Leiden 2004.

van Gelderen, Martin: The political thought of the Dutch revolt. 1555–1590, Cambridge 2002.

van Gemert, Guillaume: Instrumentalisierung spiritualistischer Gläubigkeit im Kampf gegen obrigkeitliche Orthodoxie. Zum Stellenwert von Sebastian Francks auf niederländisch überlieferten Traktaten aus dem frühen 17. Jahrhundert im Prozeß der Institutionalisierung der reformierten Amtskirche in den Niederlanden, in: Heterodoxie in der Frühen Neuzeit, hrsg. v. Hartmut Laufhütte/Michael Titzmann, Tübingen 2006, S. 161–174.

Gierl, Martin: Art. „Polemik, theologische", in: Enzyklopädie der Neuzeit, Bd. 10, Stuttgart 2009, Sp. 78–84.

Gieryn, Thomas F.: Boundary-Work and the Demarcation of Science From Non-Science: Strains and Interests in professional Ideologies of Scientists, in: American Sociological Review 48 (1983), S. 781–795.

Goudriaan, Aza/ *van Lieburg,* Fred (Hrsg.): Revisiting the Synod of Dordt (1618–1619), Leiden/Boston 2011.

Gruppelaar, Jaap/ *Verwey,* Gerlof (Hrsg.): D. V. Coornhert (1522–1590). Polemist en vredezoeker. Bijdragen tot plaatsbepaling en herwaardering, Amsterdam 2010.

Haitsma Mulier, E.O.G.: Coornhert in de geschiedsschrijving, in: Dirck Volckertzoon Coornhert. Dwars maar recht, hrsg. v. Henk Bonger u. a., Zutphen 1989, S. 154–170.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Hamilton, Alastair: The Family of Love, Cambridge 1981.

Hatje, Frank: Reformiertes Konsistorium und städtischer Magistrat in den Niederlanden des späten 16. Jahrhunderts. Konflikte um die Vorherrschaft am Beispiel der Stadt Leiden, in: Debatten über die Legitimation von Herrschaft. Politische Sprachen in der Frühen Neuzeit, hrsg. v. Luise Schorn-Schütte/Sven Tode, Berlin 2006, S. 17–48.

Hettema, T. L./*van der Kooij,* A. (Hrsg.): Religious Polemics in Context, Assen 2004.

Kaplan, Benjamin: Calvinists and Libertins. The Reformation in Utrecht 1578–1620, Ann Arbor/Mi. 1991.

– Hubert Duifhuis and the nature of Dutch libertinism, in: Tijdschrift voor Geschiedenis 105 (1992), S. 1–29.

Kolakowski, Leszek: Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle, Paris 1969.

Lewycky, Nadine/*Morton,* Adam (Hrsg.): Getting Along? Religious Identities and Confessional Relations in Early Modern England. Essays in Honour of Professor W. J. Sheils, Farnham 2012.

McLaughlin, Emmet: Spiritualism: Schwenckfeld and Franck and their early modern resonances, in: A companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700, hrsg. v. John D. Roth/James M. Stayer, Leiden/Boston 2007, S. 119–161.

Molendijk, Arie: Zwischen Theologie und Soziologie. Ernst Troeltschs Typen der christlichen Gemeinschaftsbildung: Kirche, Sekte, Mystik, Gütersloh 1996.

Mout, Nicolette: Spiritualisten in de Nederlandse Reformatie van de zestiende eeuw, in: Bijdragen en Mededelingen Betreffende de Geschiedenis der Nederlanden 111 (1996), S. 297–313.

Müller, Johannes: ‚Orthodoxie' jenseits der Konfessionen? Die Diskussion religiöser Streitfragen in niederländischen Rhetorikergesellschaften im frühen 17. Jahrhundert, in: Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit, hrsg. v. Andreas Pietsch/Barbara Stollberg-Rilinger, Gütersloh 2013, S. 267–284.

Nellen, Henk J. M.: De geschiedenis van een moeilijk grijpbare relatie: Grotius over Coornhert, in: D. V. Coornhert (1522–1590). Polemist en vredezoeker. Bijdragen tot plaatsbepaling en herwaardering, hrsg. v. Jaap Gruppelaar/Gerlof Verwey, Amsterdam 2010, S. 85–122.

Pečar, Andreas/*Trampedach,* Kai (Hrsg.): Die Bibel als politisches Argument. Voraussetzungen und Folgen biblizistischer Herrschaftslegitimation in der Vormoderne, München 2007.

Pettegree, Andrew: The politics of toleration in the Free Netherlands, 1572–1620, in: Tolerance and intolerance in the European Reformation, hrsg. v. Ole Peter Grell/Bob Scribner, Cambridge 1996, S. 182–198.

– /*Walsby,* Malcolm (Hrsg.): Netherlandish Books. Books published in the Low Countries and Dutch Books Printed Abroad before 1601, 2 Bde. Leiden/Boston 2011.

Pietsch, Andreas: ‚Hoeret myne Kinderen'. Autorisierungsstrategien von prophetischen Autoren in der Radikalen Reformation, in: Autorschaft. Ikonen – Stile – Institutionen, hrsg. v. Christel Meier/Martina Wagner-Egelhaaf, Berlin 2011, S. 213–230.

– /*Stollberg-Rilinger,* Barbara (Hrsg.): Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit, Gütersloh 2013.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

– Messbesuch für Anfänger und Fortgeschrittene. Zur Ambiguität der konfessionellen Zugehörigkeit, in: ders./Stollberg-Rilinger (Hrsg.), Konfessionelle Ambiguität, S. 239–267.

Po-Chia Hsia, Ronnie/*van Nierop,* Henk (Hrsg.): Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age, Cambridge 2002.

Pollmann, Judith: Freiwillige Religion in einer „öffentlichen" Kirche. Die Anziehungskraft des Calvinismus in der Niederländischen Republik, in: Calvinismus. Die Reformierten in Deutschland und Europa, hrsg. v. Ansgar Reiss/Sabine Witt, Dresden 2009, S. 176–181.

Reuter, Astrid: Grenzarbeiten am religiösen Feld. Religionsrechtskonflikte und -kontroversen im Verfassungsstaat, in: Religionsproduktivität in Europa. Markierungen im religiösen Feld, hrsg. v. Jamal Malik/Jürgen Manemann, Münster 2009, S. 101–115.

Roobol, Marianne: Disputation by Decree. The Public Disputations between Reformed Ministers and Dirck Volckertzoon Coornhert as Instruments of Religious Policy during the Dutch Revolt (1577–1583), Leiden/Boston 2010.

Schapendonk, Ans: Religiöse Toleranz und Perfektibilität bei Dirck Coornhert (1522–1590). Die Comedie van Israel, in: Religiöse Toleranz im Spiegel der Literatur. Eine Idee und ihre ästhetische Gestaltung, hrsg. v. Bernd Springer/Alexander Fidora, Münster 2009, S. 129–141.

Spaans, Joke: Haarlem na de reformatie. Stedelijke cultuur en kerkelijk leven, 1577–1620, 's-Gravenhage 1989.

Spohnholz, Jesse: Confessional coexistence in the early modern Low Countries, in: A companion to multiconfessionalism in the early modern world, hrsg. v. Thomas Max Safley, Leiden/Boston 2011, S. 47–73.

van Veen, Mirjam G. K.: ‚Verschooninghe van de roomsche afgoderye'. De polemiek van Calvijn met nicodemieten, in het bijzonder met Coornhert, 't Goy-Houten 2001.

– ‚Geboren voor de contramine …'. Coornherts polemiek tegen dopers, in: Doopgezinde bijdragen 27 (2001), S. 73–94.

– Spiritualism in the Netherlands. From David Joris to Dirck Volckertsz Coornhert, in: Sixteenth Century Journal 33 (2002), S. 129–150.

– ‚De aerts van Spaensche Inquisitie'. Coornherts opvattingen over de verhouding tussen kerk en staat, in: Nederlands theologisch tijdschrift 58 (2004), S. 61–76.

– „No one born of God commits sin". Coornhert's perfectionism, in: Dutch Review of Church History 84 (2004), S. 338–357.

– ‚gants wederschriftelijck' – Coornherts polemiek tegen gereformeerde in de context van zijn tijd, in: D. V. Coornhert (1522–1590). Polemist en vredezoeker. Bijdragen tot plaatsbepaling en herwaardering, hrsg. v. Jaap Gruppelaar/Gerlof Verwey, Amsterdam 2010, S. 123–139.

Voogt, Gerrit: Primacy of individual conscience or primacy of the state? The clash between Dirck Volckertsz. Coornhert and Justus Lipsius, in: Sixteenth Century Journal 28 (1997), S. 1231–1249.

– Constraint on Trial. Dirck Volckertsz Coornhert and Religious Freedom, Kirksville/Mi. 2000.

– Politique and Spiritualist Tolerance: Bodin's Heptameres and Coornhert's Synodus, in: Adaptations of Calvinism in Reformation Europe, hrsg. v. Mack H. Holt, Aldershot 2007, S. 147–163.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

– ‚Dat alle kercken in Vrijheydt heurs gheloofs ende exercitioen van dien … in eendracht ende vreden neven malcanderen woonen' – Kerke, staat en individu bij Coornhert, in: D. V. Coornhert (1522–1590). Polemist en vredezoeker. Bijdragen tot plaatsbepaling en herwaardering, hrsg. v. Jaap Gruppelaar/Gerlof Verwey, Amsterdam 2010, S. 171–187.

Waite, Gary K.: David Joris and Dutch Anabaptism. 1524–1543, Waterloo 1990.

Walsham, Alexandra: Charitable hatred. Tolerance and intolerance in England 1500–1700, Manchester 2009.

– Zu Tisch mit Satansjüngern. Geistliche und weltliche Soziabilität im nachreformatorischen England, in: Pietsch/Stollberg-Rilinger (Hrsg.), Konfessionelle Ambiguität, S. 285–313.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Von Kirchen, Ketzern und anderen Blindenführern – Pieter Bruegels d. Ä. *Blindensturz* und die Ästhetik der Subversion*

Von *Jürgen Müller*

I. Ketzerei im Bild

Bisher ist weitgehend unberücksichtigt geblieben, dass Sebastian Brant in seinem *Narrenschiff* von 1494 dem religiösen Eigensinn ein eigenes Kapitel gewidmet hat. Der frühneuhochdeutsche Titel des 36. Kapitels (Abb. 1) lautet entsprechend *Von Eygenrichtikeit.*[1] Der Bildteil zeigt einen Nesträuber-Narren, der aus einer Baumkrone auf den Boden stürzt. Dort liegen Vögel, die der unachtsame Dieb aus dem Nest gerissen und vom Leben zum Tode befördert hat. Der dazugehörige Mottovers lautet: *Wer will auf eignen Sinn ausfliegen/ Und Vogelnester sucht zu kriegen,/ Der wird oft auf der Erde liegen*.[2] Soweit ich sehen kann, geht die Erfindung dieses kuriosen Sinnbilds auf Brant selbst zurück. Bisher ist allerdings nicht gefragt worden, ob sich dieses Sinnbild auf eine bestehende Bildtradition bezieht, was im Folgenden nachgeholt werden muss. Für unseren Zusammenhang ist zunächst einmal interessant, wie ein vorreformatorisches ‚Schlagbild' zur Häresie aussehen kann.

Der Beginn des Textes beschreibt Menschen, die den rechten Weg verlassen und nicht bemerkt haben, dass sie sich verlaufen und in die Irre gegangen sind. Schon mit den ersten Versen betont der Humanist den Eigensinn solcher Menschen, die sich für klug und gewitzt halten und dabei glauben, niemandes Hilfe zu bedürfen, bis es plötzlich heißt, dass es vom Ort selbst verursachter Einsamkeit keine Heimkehr gebe. Mit den Worten *Weh dem, der fällt und ist allein!* hat der Text einen ersten Höhepunkt erreicht.[3]

Die neunte, fortlaufende Verszeile belehrt uns über die Konsequenzen falschen Eigensinns: *Zu Ketzern wurden oft verkehrt,/ Die rechter Tadel nicht*

* Ich danke Juliane Gatomski und Annett Gerlach für ihr aufmerksames Lektorat und ihre fruchtbaren Anmerkungen.

1 *Brant*, Narrenschiff; siehe auch *Knape/Wuttke*, Sebastian-Brant-Bibliographie und *Wilhelmi*, Sebastian Brant Bibliographie.

2 *Brant*, Narrenschiff, S. 38.

3 Ebd.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Abb. 1: 36. Kapitel: *Von Eygenrichtikeit*, Holzschnitt für Sebastian Brants *Narrenschiff* (Basel, Johann Bergmann von Olpe: 1494).

belehrt,/ Verlassend sich auf eigene Kunst,/ Daß sie erlangen Ruhm und Gunst.[4] Das, was als Kritik törichten Verhaltens begann, wird nun zur Anklage der Ketzerei, als deren Ursache die *Eygenrichtikeit* betrachtet wird, die zwar auf Ruhm zielen mag, aber letztlich nur der Unfähigkeit entspricht, auf andere hören zu können und anerkannten Autoritäten zu folgen. Der anschließende Passus nennt alttestamentliche Exempla, die die Geltung der im Exordium aufgestellten These gefährlichen Eigensinns betreffen. Erneut ist von Narren die Rede, die den Weg verfehlen und Vogelnestern nachsteigen. Narren, die ohne Hilfe von Leitern Bäume besteigen wollen und daraufhin herunterfallen. Biblische Figuren wie Noah und Korah finden Erwähnung. Der Fluchtpunkt des 36. Kapitels ist jedoch das Bild vom *ungenähten Rock Christi*, den wir uns unterstehen sollen zu zerteilen. Häretiker hingegen würden die Zersplitterung der Kirche anstreben.

Wenn es im Anschluss an den genannten Passus heißt, *Vermessenheit viel Schiff verführt*, so wird auf den Schluss des Kapitels angespielt, wo wir über Odysseus lesen können, dass er dem Gesang der verführerischen Sirenen nur

[4] Ebd.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

dadurch zu entgehen vermochte, indem er sich die Ohren mit Wachs verstopfte. Dabei wird auch der Gesang der Sirenen den Irrlehren der Häretiker gleichgesetzt.[5] Mit dem Bild häretischer Sirenen führt Brant im *Narrenschiff* eine ältere Tradition der Repräsentation der Häresie fort, die bis auf den *Physiologus* zurückreicht, wo es heißt: *Denn durch ihre süßen Reden und prächtigen Worte verführen sie* (gemeint sind die Häretiker, J. M.) *wie die Sirenen die unschuldigen Herzen*.[6] Diesen Zusammenhang hat Hugo Rahner bestens erforscht, der zahlreiche Belege der Verwendung der Sirenenmetapher durch die Kirchenväter in seiner Untersuchung *Griechische Mythen in christlicher Deutung* gegeben hat.[7]

Wenn ich Brants Kapitel zur *Eygenrichtikeit* kurz vorgestellt habe, so deshalb, weil es sich um eine populäre Quelle handelt, in der die Ketzerei mit dem ungewöhnlichen Bild vom Nestraub assoziiert wird. Ausdrücklich ist von Ketzern die Rede, wodurch sich Brant implizit mit der Orthodoxie der römischen Kirche identifiziert. Wie sehr der Straßburger Humanist im *Narrenschiff* mit intratextuellen Verweisen arbeitet, ist seit langem bekannt, so muss im Kontext der Ketzerei auf das Bevorstehen des Jüngsten Gerichts verwiesen werden, mit dem zahlreiche Irrlehren einhergehen werden. Im 98. Kapitel heißt es, nachdem Sarazenen, Türken und Heiden der Narrheit verdächtigt wurden: *Dazu kommt noch die Ketzerschul',/ In Prag auf ihrem Narrenstuhl,/ Die so verbreitet ihren Stand,/ Daß sie jetzt hat auch Mährenland*.[8] Brant spielt ohne Zweifel auf die Hussiten an der Prager Universität an, deren Lehren sich seit 1453 auch nach Mähren ausgebreitet haben. Wieder und wieder kommt er auf die Häresien der Endzeit zu sprechen, so heißt es im 99. Kapitel *Vom Verfall des Glaubens*, dass mit dem Niedergang des Hl. Römischen Reiches auch derjenige des *Christenglaubens* einhergehe, der durch das Heer der Ketzer täglich gemindert würde.[9] Im 103. Kapitel schließlich, welches dem *Antichristen* gewidmet ist, kommt Brant auf jene Narren zu sprechen, die sich anmaßen, die Hl. Schrift zu *verkrümmen* und zu *biegen*. Aus all diesen Hinweisen wird deutlich, inwieweit die Beschreibung und Erwähnung närrisch-religiöser Irrlehren ein wichtiges Motiv im Kontext des *Narrenschiffs* bedeutet. Die eingangs aufgewiesene *Eygenrichtikeit* stellt dabei das intellektuelle Laster dar, das die Menschen den rechten Weg verfehlen und zu Ketzern werden lässt.

---

[5] *Wer hofft vom Narrenschiff zu weichen,/ Muß in die Ohren Wachs sich streichen,/ Das tat Ulysses auf dem Meer,/ Als er sah der Sirenen Heer/ Und ihm durch Weisheit nur entkam,/ Womit ihr Stolz ein Ende nahm.*

[6] Physiologus, S. 31. Zum *Physiologus* vgl. TRE Bd. 36, S. 596–602.

[7] Vgl. *Rahner*, Griechische Mythen, S. 281–292. Zur Aktualität der Ikonographie häretischer Lehren vgl. *Müller*, Odyssee, S. 179–211.

[8] *Brant*, Narrenschiff, S. 93.

[9] *Brant*, Narrenschiff, S. 94.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

II. Das subversive Bild

Bilder im Rahmen der christlichen Ikonographie vereindeutigen selbst da, wo die Schrift unbestimmt oder gar dunkel bleibt. Dies hat zunächst einmal mit dem Charakter der Texte des Alten und des Neuen Testaments zu tun. Denn nur selten sind die Beschreibungen der Personen und Ereignisse so anschaulich, dass ihnen ein Maler konkrete Anweisungen für die Gestaltung entnehmen könnte. Bilder hingegen stehen unter Konkretionszwang, deshalb bedürfen sie der Legitimation und sind Teil einer wie auch immer zu denkenden Orthodoxie.[10] Spätestens seit den Zeiten der Reformation werden Bilder als Möglichkeit religiöser Kanonisierung genutzt, um der Rechtgläubigkeit Ausdruck zu verleihen, aber natürlich auch, um die jeweilige Gegenseite zu denunzieren. Welche Aufgabe man ihnen auch immer in der religiösen Praxis zuweist, in der Regel stellen sie Instrumente der Vereindeutigung dar. Gerade Martin Luther schätzte Bilder als didaktisches Mittel und verhielt sich kritisch gegenüber den Bilderstürmern.[11] Ihre wesentliche Leistung bestand für ihn in einfacher und anschaulicher Belehrung.[12]

Im Folgenden möchte ich den gegenteiligen Fall untersuchen und Bilder als Agenten der Subversion vorstellen. Damit geht für den Interpreten die Aufgabe einher, nicht Ein-, sondern Viel- oder Mehrdeutigkeit zum Thema zu machen. Denn semantische Ambivalenzen sind in diesem Kontext keinesfalls Ausdruck einer modernen Kunstauffassung im Sinne von Umberto Ecos ‚Offenem Kunstwerk', sondern dem Umstand geschuldet, dass in ihnen ein heterodoxer Bildsinn verborgen wird. So lautet daher meine erste These: Subversive Bilder enthalten einen esoterischen und einen exoterischen Sinn. Sie würden also eine Gruppe adressieren, die mit der Praxis religiöser Dissimulatio vertraut gewesen wäre und zwischen der eigentlichen und uneigentlichen Aussage hätte unterscheiden können.[13]

Um diese Hypothese religiöser Dissimulatio zu veranschaulichen, wende ich mich zwei Bildern Pieter Bruegels zu, die das Problem religiöser Devianz zum Thema haben. Zunächst wurden in diesem Zusammenhang Sebastian Brants Überlegungen zum „religiösen Eigensinn" im *Narrenschiff* vorgestellt. Im Folgenden werde ich Bruegels Tafel *Der Bauer und der Vogeldieb* (Abb. 2) und sein Tüchleinbild *Der Blindensturz* (Abb. 3) aus dem Jahre 1568 unter der genannten Fragestellung analysieren. Dabei versuche ich zu zeigen, dass sich beide Bilder auf anspielungsreiche Weise naheliegender Orthodoxie verweigern und die Sicht der Abweichler zum Inhalt haben.

---

10 Vgl. *Scribner*, Bildpropaganda.

11 Vgl. *Berns*, Macht.

12 Zur allgemeinen Übersicht vgl. *Hofmann* (Hrsg.), Luther; *Warncke*, Sprechende Bilder; *Bergmann,* A tröstlich picture; *Münch*, Geteiltes Leid, S. 51–53.

13 Ich beziehe mich hier auf eigene Forschungen, vgl. *Müller*, Paradox*;* weiter *Müller*, Laokoon.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Abb. 2: Pieter Bruegel d. Ä., *Der Bauer und der Vogeldieb*, 1568, Öl auf Holz, 59 x 68 cm, Wien, Kunsthistorisches Museum.

Abb. 3: Pieter Bruegel d. Ä., *Der Blindensturz*, 1568, Öl auf Leinwand, 86 x 154 cm, Neapel, Museo e Gallerie Nazionali di Capodimonte.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Wenn im Folgenden die Bilder Bruegels interpretiert werden, so geht damit die These einher, wonach gerade die für den flämischen Maler typische Genremalerei ein Medium kritischer Äußerungen darstellt. Der Künstler verdeckt seine antikonfessionell-spiritualistischen Äußerungen in der Drastik seiner Bauernsatiren und Genrebilder.[14] Wer lediglich auf nackte Hintern und sexuelle Zoten achtet, wird den religiösen Kontext seiner Tafeln nicht entdecken. Bruegel nutzt eine silenische Bildsprache, bei der das Wertvolle im drastischen Äußeren verborgen wird.[15]

Als Silen wird Sokrates von Alcibiades in Platons *Symposion* bezeichnet und damit seine Fähigkeit herausgestellt, sich hinter vermeintlicher Obszönität und Schlichtheit zu verstecken. Erasmus von Rotterdam hat dem Silentopos ein eigenes Adagium gewidmet, aber schon Marsilio Ficino beschreibt in *De Amore* die Diskrepanz zwischen dem schlichten Äußeren, der Herkunft des Sokrates und seiner eigentlichen Bedeutung in einer solchen Form, als würde er nicht über einen paganen Philosophen sprechen, sondern über Christus selbst, der als Messias unerkannt blieb.[16]

Mit dem Begriff des silenischen Genrebildes gewappnet, möchte ich mich nun der Interpretation der Tafel *Der Bauer und der Vogeldieb* zuwenden und kurz ihren häretischen Gehalt fokussieren, um sodann ausführlicher auf den *Blindensturz* einzugehen.[17] Wenn von häretischem Gehalt die Rede ist, so auch deshalb, weil mir außer Pieter Bruegels *Bauer und Vogeldieb* (Abb. 2) aus dem Jahre 1568 kein anderes Bild der Kunstgeschichte bekannt ist, das als eine Apologie der Häresie erachtet werden kann.

Eine solche Deutungshypothese muss zunächst abwegig wirken, wenn der Blick auf den gut genährten Bauern fällt, der wohlgemut auf den Betrachter zuschreitet und hinter sich weist.[18] Dort erkennen wir einen jungen Mann,

---

14 In der Forschungstradition war es zunächst Charles de Tolnay, der Pieter Bruegel mit den Ideen des heute wenig bekannten Denkers Sebastian Francks in Verbindung gebracht hat. Sodann hat Carl Gustaf Stridbeck in seinen Bruegel-Studien diese Deutungsrichtung in vorbildlicher Weise ausgebaut. Schließlich habe ich mit meinen eigenen Forschungen versucht, an dieser Fragestellung weiterzuarbeiten. Grundsätzlich gilt, dass Sebastian Franck im Wesentlichen Ideen von Erasmus popularisiert und radikalisiert hat. Zum Verhältnis von Sebastian Franck und Erasmus vgl. zuletzt: *Bietenholz*, Encounters, S. 13–31, S. 69–93. Zu meinen eigenen Ausführungen vgl. *Müller*, Pieter der Drollige; *Müller*, Realismus; *Müller*, Bild und Zeit.

15 Mit dem Begriff „silenischer Bildsprache" beziehe ich mich auf Erasmus von Rotterdams Adagium *Sileni Alcibiadis*, zuletzt: *Müller/Magister*, Sileni Alcibiadis. Vgl. außerdem *Lupi*, La scuola dei Sileni, S. 1–20; *Müller*, Schein und Sein, S. 1–18; *Müller*, Paradox, S. 90–117. Eine englische Übersetzung des Silen-Adagiums findet sich bei *Mann Philipps*, Adages, S. 269–296. Der beste Kommentar stammt von Silvana Seidel Menchi, vgl. *Seidel Menchi*, Erasmo, S. 60–119.

16 Vgl. *Ficinus*, Liebe, S. 311–317.

17 Vgl. *Müller*, Laokoon.

18 Ich beziehe mich hier auf meine eigenen Ausführungen: *Müller*, Paradox, S. 82–89. Leider lässt auch Todd Richardson in seiner Dissertationsschrift die theologischen Fragen vollkommen außer Acht. Er verbleibt auf einer rein formalistischen Ebene,

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

der im Begriff ist, ein Vogelnest auszurauben. Dafür hat er seine Beine fest um den Stamm des Baums geschlungen, damit er nun direkt ins Nest greifen kann. Dass sein Tun nicht ganz ungefährlich ist, zeigt seine herunterfallende Mütze. Er hat keine Hand mehr frei, um sie festzuhalten. Durch unsere Auseinandersetzung mit Brant sind wir nun bestens vorbereitet, in diesem Nesträuber das Bild eines eigensinnigen Ketzers zu entdecken.

Bisher ist die Bedeutung des Brantschen Sinnbilds für Bruegel nicht hinreichend berücksichtigt worden. Dies hat einen einfachen Grund, denn bei einem Blick in die flämische Ausgabe des *Narrenschiffs* aus dem Jahr 1548 lässt sich zwar die bildliche Darstellung des Nesträubers finden, der erläuternde Text wurde hingegen entscheidend verändert.[19] Nun wird nicht mehr gegen eigensinnige Ketzer gewettert, vielmehr warnt das Kapitel den Leser, den rechten Weg nicht zu verlassen, ohne auf die Frage religiöser Irrlehren einzugehen. Dies ist darauf zurückzuführen, dass der Antwerpener Ausgabe nicht der deutsche Text Sebastian Brants, sondern die lateinische Übersetzung seines Schülers Jakob Locher zugrunde lag. Mit anderen Worten: Aus dem ketzerkritischen Kapitel, das das Aufkommen häretischer Lehren im Rahmen der Endzeit fürchtet, ist lediglich eine humanistische Allegorie des Maßhaltens geworden. Meines Erachtens könnte Bruegel jedoch mit der niederdeutschen Ausgabe von 1497 gearbeitet haben, die den Text Brants wiedergibt und entsprechend von *vele Ketter(n)* redet.[20]

Zurück zu Bruegels Tafel. Im rechten Hintergrund sehen wir ein Bauerngehöft mit Reet gedecktem Dach. Gerade wird ein Pferd in den Stall geführt und geradezu freundlich erscheint der Hof in der Mittagssonne. Auf diesem Teil des Bildes zeigt sich die Landschaft flach und zugänglich, während sie auf der gegenüberliegenden Seite durch die Stämme der Bäume verriegelt ist. Der Künstler hat unsere Wahrnehmung des Bildes geschickt gesteuert, denn noch bevor wir wissen, worum es geht, folgt unser Blick dem Weisegestus des Kuhhirten. Dieser trägt ein Trinkhorn am Gürtel und einen Stock. Rechts neben ihm liegt ein Sack, den vermutlich der Nesträuber am Boden zurückgelassen hat. Er dient möglicherweise dazu, die Eier des ausgeraubten Nestes fortzuschaffen. Durch den Sack am Boden könnte sich der Vogeldieb verraten haben. Doch haben wir das Bild eine Weile angeschaut, wird

---

was bedauerlicherweise die meisten seiner Interpretationen betrifft. Vgl. *Richardson*, Pieter Bruegel, S. 149–159.

19 Wenn Ethan Matt Kavaler in seiner Interpretation der Imker-Zeichnung und der Tafel vom *Bauer und Vogeldieb* die Frage nach dem guten Gemeinsinn zum Thema macht, so ist ihm die Ambivalenz des Bildes nicht bewusst. Vgl. *Kavaler*, Pieter Bruegel, S. 248–254.

20 Vgl. *Brant*, Dat narren schyp. Allerdings zeigt die niederdeutsche Ausgabe den Ketzer stehend vor dem Baum. Entscheidend für meine Interpretation ist der Zusammenhang von Wort und Bild, gehe ich doch davon aus, dass Bruegel mit dem Nesträuber den Häretiker meint und nicht lediglich Ausschau nach einem formalen Motiv gehalten hat.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

deutlich, wie der Kuhhirte im Begriff ist, vornüber zu stürzen. Er hätte seine Weisheit besser auf sich selbst anwenden sollen, statt hinter sich auf den Nesträuber zu weisen, der sich augenscheinlich halten kann.

Um der Ikonographie des Bildes näher zu kommen, müssen wir weitere Vorbilder hinzuziehen. Nicht nur für den Nesträuber, sondern auch für den Bauern findet sich ein Vorbild in Brants *Narrenschiff*. Im 21. Kapitel haben wir es mit einem Narren zu tun, der anderen den Weg weisen will und sich doch selbst in einem Tümpel befindet.[21] Solche Narren zeiht Brant der Bosheit, wären sie doch bereit, alle zu verleumden und doch nicht im Stande, den Balken im eigenen Auge zu erkennen. Passend zu dieser Scheinheiligkeit ist die Illustration, die den Narren auf einen Bildstock mit Gekreuzigtem zeigen lässt, während er selbst in einem Tümpel steht.

Darüber hinaus muss ein weiteres Kunstwerk genannt werden. Im Berliner Kupferstichkabinett existiert eine Zeichnung Bruegels, die ebenfalls einen Nestraub zeigt, hier ist allerdings kein Kuhhirte zu sehen, sondern merkwürdige Imker, die die Bienenstöcke traktieren, um den Honig einzusammeln (Abb. 4). Immer wieder wurde in diesem Zusammenhang auf den Bienenstock als Sinnbild der katholischen Kirche aufmerksam gemacht und auf einen kritisch-reformatorischen Text von Philips van Marnix van Sint-

Abb. 4. Pieter Bruegel d. Ä., *Die Imker*, um 1568, Feder und Tusche, 20,3 x 30,9 cm, Berlin, Staatliche Museen, Kupferstichkabinett.

21 *Milla-Villena*, Moralités; *Müller*, Paradox, S. 83.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Aldegonde verwiesen, *De Bijencorf der H. Roomsche Kercke*, der allerdings 1569 zum ersten Mal erschien.[22] Am unteren Rand der Zeichnung findet sich ein flämisches Sprichwort, das seit jeher als Schlüssel der Interpretation der Zeichnung und der Tafel gedient hat. Dort ist zu lesen: *Wer weiß, wo das Nest ist, der weiß es, wer es raubt, der hat es*. Zweifelsohne wird damit das Handeln oder besser noch die Tat gegenüber der Reflexion aufgewertet. Weder für die Zeichnung noch für die Tafel ist diese Weisheit jedoch geeignet.

Brant entwirft mit dem Nesträuber ein Sinnbild des Ketzers, dessen Eigensinn so groß ist, dass er sich ‚versteigt' und Wege sucht, wo keine sind. Er wendet sich im *Narrenschiff* gegen solche Sektierer, die die Einheit der Katholischen Kirche in Frage stellen. Interessant ist dabei die Isotopie seines Textes, die den Ausgangspunkt von Bruegels ikonographischem Entwurf bildet. Die Rede ist von einem Narren, der den rechten Weg der Ebene verlässt und sich in die Wildnis verirrt, um dort Vogelnestern nachzuspüren und Wege zu suchen, die versperrt seien. Bruegels gemaltes Bild hat in dieser literarischen Beschreibung seinen Ausgangspunkt. Doch wendet er die vermeintliche Weisheit Brants in ihr Gegenteil. Dabei verführt uns die Dramaturgie seines Bildes zunächst dazu, mit Brant übereinzustimmen und den Kuhhirten für klug zu halten. Den Nesträuber hingegen erachten wir für gefährdet, bis wir erkennen, dass genau das Gegenteil der Fall ist. Der vermeintlich flache und harmlose Weg auf der rechten Seite ist von Kanälen durchzogen. Der Weg hinauf in die Bäume wirkt zwar zunächst schwieriger, ist letztlich aber gefahrloser. Ja, am Ende stellt sich der Ketzer als der Weise heraus, dem im Unterschied zum Bauern der Sturz erspart bleiben wird. Ich fasse zusammen: Bruegel hat sich offensichtlich einer ironischen Bildaussage bedient, die auf Umkehrung zielt. Die vermeintlich Klugen erweisen sich als Dumme, während sich die Dummen als schlau erweisen. Auf intelligente Weise schafft es der Künstler, ein berühmtes Denkbild zu aktualisieren, ist es doch die Metapher der zwei Wege, die in Bruegels Tafel beschworen wird. Der Weg des Lasters beginnt breit und erscheint gefahrlos, während jener der Tugend beschwerlich zu begehen ist.[23] Dem Künstler gelingt ein kluges Bildprogramm insofern, als er es vermag, die Häresie im Sinne eines Tugendweges auf anspielungsreiche Weise zu verteidigen und gleichzeitig zu verrätseln. In diesem Zusammenhang muss ein weiteres Detail befragt werden. Es sind einige Vergleichsbeispiele genannt worden, aber im Kontext unserer Interpretation muss ein weiteres Motiv genannt werden, über das der Künstler seine antikatholische Kritik zum Ausdruck bringt. Unser Kuhhirte entstammt nämlich in Wirklichkeit Michelangelos *Sixtinischer Kapelle*.[24] Schon Stridbeck hat da-

[22] Vgl. *Sybesma*, Beekeepers. Vgl. auch *Noll*, Pieter Bruegel. Die genannten Aufsätze machen eine eigene Deutung nötig, da die Zeichnung meiner Einschätzung nach von der Kunstgeschichtsforschung noch nicht ausreichend verstanden worden ist. Vgl. *Kavaler*, Pieter Bruegel, S. 233–254 sowie *Mielke*, Pieter Bruegel, S. 68–69.

[23] Vgl. dazu *Harms,* Homo viator.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

rauf hingewiesen, dass der Künstler für seinen Kuhhirten auf einen sogenannten Spiritello Michelangelos (Abb. 5) zurückgegriffen hat.[25] Für meine Interpretation stellt es keinen Zufall dar, wenn der Künstler durch seine Motivübernahme einen metonymischen Hinweis auf *das* Schlüsselwerk katholischer Orthodoxie gibt. Dabei geht es durchaus komisch zu, wenn aus einer nobel unerschrockenen Figur ein plumper Bauer wird.[26]

Abb. 5: Michelangelo,
Putto unter der Erithräischen Sybille,
Fresko, Rom, Sixtinische Kapelle.

Gemeinsam mit dem Geographen Abraham Ortelius reiste Bruegel schon in den 50er Jahren des 16. Jahrhunderts nach Italien und hat das Fresko vermutlich im Original studieren können.[27] Aber auch im Medium des Repro-

[24] Diese Entdeckung verdanken wir Carl Gustaf Stridbeck, der mit dem Zitat allerdings die Vorbildlichkeit Michelangelos für Pieter Bruegel d. Ä. behauptet. Dem ist entschieden zu widersprechen, parodiert Bruegel doch hier den an Laokoon orientierten Stil des Florentiner Künstlers.

[25] Zur Michelangelo-Rezeption in der Grafik vgl. *Barnes*, Michelangelo.

[26] Zur politischen Ausdeutung der Sixtinischen Kapelle vgl. *Pfeiffer*, Gemalte Theologie, S. 69–107; *King*, Michelangelo; *Accomando Gandini,* Relazioni.

[27] *Kaschek*, Weltzeit und Endzeit, S. 34–37.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

duktionsstichs wären zahlreiche Motive zugänglich gewesen. Entscheidend ist, dass der Junge im italienischen Vorbild hinter sich auf die Propheten und Sybillen zeigt. Unerschrocken schreitet er voran. Obwohl er lediglich auf einer schmalen Konsole steht und ihn sein nächster Schritt in den Abgrund führen wird, hat er keine Angst und vertraut auf Gott. In der *Sixtinischen Kapelle* spielt Michelangelo ohne Unterlass mit dem Motiv einer in statischer Hinsicht unmöglichen Architektur und inszeniert das Stürzen und Gehalten-Sein aller Personen. Michelangelo legt für den Betrachter des Freskos den Schluss nahe, in der Art und Weise, wie Gottes Gnade die Menschen trägt und dabei undurchschaubar bleibt, so sind auch die Entscheidungen des Papstes in Bezug auf die katholischen Gläubigen undurchschaubar. Offensichtlich widerspricht Bruegel dieser ‚papistischen' Weltsicht und macht sich über die vermeintliche Überlegenheit katholischer Theologie lustig. Dabei wählt er ein Zitat, welches nicht ohne weiteres zu erkennen ist, nutzt er doch ein marginales Motiv, das man im Vergleich zu den berühmten Formulierungen der Propheten und Sybillen nicht unbedingt entdeckt hätte. Bruegel hat ein kluges Bildprogramm entworfen. Er verführt den Betrachter, sich mit der überlegenen Geste des Kuhhirten zu identifizieren. Wenn wir sodann bemerken, dass es der vermeintlich Überlegene ist, der zu Fall kommt, ist es zu spät. Auch der Betrachter sieht sich seiner Überlegenheit beraubt. Dies trifft in gleicher Weise für den Ort der Handlung zu. Mag uns zunächst auch das Klettern als gefährlich erscheinen, ist es in Wirklichkeit die sumpfige Landschaft, die sich als tückisch herausstellt.

III. Zur Deutungstradition des *Blindensturzes*

Nur wenige Werke Pieter Bruegels d. Ä. haben so sehr die ungeteilte Bewunderung der Kunstgeschichte erfahren wie der *Blindensturz* (Abb. 3). Das Bild ist signiert und 1568 datiert. Es misst – Höhe vor Breite – 86 x 154 cm und befindet sich heute im *Museo di Capodimonte* zu Neapel.[28] Dabei stellt es eines von zwei Werken dar, die der Künstler nicht auf Holz gemalt hat, nutzt er doch das Medium sogenannter Tüchleinmalerei, bei der Leim als Bindemittel für die Farben verwendet wird.[29] Obwohl das Gemälde in ruinösem Zustand überliefert ist, wurde es von der kunstgeschichtlichen Forschung in den höchsten Tönen gelobt. Wolfgang Stechow spricht in seiner Interpretation vom „vollendeten Meisterwerk".[30] Ebenso äußert sich Carl

[28] Dem adligen Florentiner Cosimo Masi war es während seiner Zeit in Flandern gelungen, als Sekretär von Alessandro Farnese einige bedeutende Gemälde zu sammeln. So konnte er neben dem *Blindensturz* auch den sogenannten *Misanthropen* erwerben. Beide Bilder wurden allerdings enteignet und gingen in den Besitz der Familie Farnese über. Vgl. dazu: *Vitali* (Hrsg.), Glanz der Farnese, S. 265–266.

[29] Allgemein zur Tüchleinmalerei vgl. *Bosshard*, Tüchleinmalerei.

[30] Vgl. *Stechow*, Bruegel, S. 134.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Gustaf Stridbeck, der dem Bild schon im ersten Satz seiner Studie den Rang eines „Meisterwerks“ zuweist.[31] Fritz Grossmann erachtet das Werk des Flamen als Ultima ratio seines Schaffens, wenn er schreibt, im Neapler Bild habe Bruegel den letzten Ausdruck für das erreicht, was ihn jahrelang beschäftigte.[32] Auch Roger H. Marijnissen schließt sich diesen Urteilen an und lobt den *Blindensturz* als das ergreifendste Werk des Malers.[33]

In dem Gemälde sehen wir eine Gruppe von sechs blinden Männern dargestellt, die von links nach rechts den Bildvordergrund durchschreiten. Dabei ist die Anordnung vom Künstler insofern geschickt gewählt, als die Bewegung des Voranschreitens mit einer abwärts führenden Diagonale einhergeht. Auf diese Weise entsteht in Bruegels *Blindensturz* der Eindruck, als würden die Männer wie die Glieder einer Kette aneinanderhängen, wie immer wieder einhellig von allen Interpreten betont wurde.[34]

Das Thema des *Blindensturzes* findet im Neuen Testament drei Mal Erwähnung. Im Matthäusevangelium (15,14) bezeichnet Jesus die Pharisäer als „blinde Blindenführer“, die das Volk in die Irre führen, sodass beide in die Grube fallen. Bei Lukas stellt Jesus die rhetorische Frage, ob ein Blinder einen Blinden führen könne, ohne dass beide in eine Grube fielen (6,39–41). Der Apostel Paulus schließlich greift das Bild des Blindenführers im Römerbrief (2,19) auf, um zu verdeutlichen, dass das bloße Wissen um die Gebote Gottes nicht zur Erlangung des Heils ausreiche.

Wollte man die Deutungen von Bruegels *Blindensturz* grob klassifizieren, lassen sich zwei Positionen ausmachen. Hans Sedlmayr sah die Blinden als Verblendete, denen in Opposition zur Kirche des Hintergrunds gleichsam die Rolle der Synagoge zufällt.[35] Im Unterschied dazu hat Carl Gustaf Stridbeck die antiklerikale Tendenz des Bildes unterstrichen und die Kirche negativ gedeutet.[36] So wie sich Jesu Gleichnisse gegen die Pharisäer wenden, so kritisiere Bruegel die Institution Kirche und ihre Priester. In diesem Zusammenhang verweist der schwedische Kunsthistoriker auf einen Passus aus Sebastian Francks *Die Guldin Arch*, wo von den Priestern als Blindenführern die Rede ist.[37]

In den Niederlanden stellt Franck um die Mitte des 16. Jahrhunderts einen bekannten Autor dar, dessen Schriften eine große Wirkung ausübten. Zwi-

31 Vgl. *Stridbeck*, Bruegelstudien, S. 259.

32 Vgl. *Grossmann*, Pieter Bruegel, S. 203.

33 Vgl. *Marijnissen/Seidel*, Bruegel, S. 368.

34 Eine eindringliche formale Beschreibung des unausweichlichen Sturzes findet sich bei Max Imdahl, der allerdings die ikonographischen Details des Bildes geringschätzt. Vgl. *Imdahl*, Giotto, S. 99–110.

35 Hans Sedlmayr hat sich intensiv mit dieser Deutung auseinandergesetzt, vgl. *Sedlmayr*, Pieter Bruegel.

36 Vgl. *Stridbeck,* Bruegelstudien, S. 262.

37 *Franck*, Die Guldin Arch, fol. LXXXVIv.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

schen 1558 und 1621 sind siebzehn seiner Werke ins Niederländische übersetzt und wiederholt nachgedruckt worden.[38] Dabei wird er von Anfang an als Kritiker der Kirchen und Konfessionen wahrgenommen, dessen Einfluss nur im Verborgenen stattfinden kann. Seine Kritik zielt auf die Verweltlichung der Amtskirchen. Davon ist keine Konfession ausgenommen. Gott ist für ihn nur im Innern erfahrbar. Er bedarf keiner Vermittlung durch Priester und Sakramente. Jedwede äußerliche Autorität wird bestritten. Auch die Bibel stellt für ihn keinen Selbstzweck dar. So wendet er sich gegen Luthers Konzeption der Sola scriptura, um die ‚Hl. Schrift' stattdessen als Hilfsmittel und Durchgangsmöglichkeit zu größerer Spiritualität zu begreifen.[39]

Für eine kritische Deutung des Bildes im Anschluss an Stridbeck stellt sich automatisch die Frage nach Bruegels religiösen Überzeugungen. Würde er einer solchen häretischen Lesart entsprechend nicht jegliche konfessionelle Ausprägung des Christentums als Irrweg kritisieren? Innerhalb der Forschung besteht hinsichtlich der konfessionellen Identität des Malers keine einhellige Meinung. In der Regel wird dieses Problem umschifft oder für nicht beantwortbar erklärt. Nur wenige Interpreten haben eindeutig Stellung bezogen. In der Vergangenheit waren es vor allem Charles de Tolnay und daran anknüpfend Stridbeck, der im Rahmen seiner *Bruegelstudien* immer wieder Francks Schriften zu nutzen versucht hat.[40]

Wer Bruegel mit dem Gedankengut Francks in Verbindung bringt, muss über dessen Status als Häretiker und über die Schwierigkeiten nachdenken, die dem Künstler daraus hätten erwachsen können.[41] David Freedberg hat in Bezug auf Bruegel an das Problem des Nikodemismus im Sinne einer kritischen religiösen Praxis erinnert. Bekanntlich ist unter Nikodemismus die bloß vorgespielte Zugehörigkeit zu einer Amtskirche der Reformationszeit

38 Vgl. *Weigelt*, Sebastian Franck, S. 68.

39 Zu Sebastian Franck im Allgemeinen vgl. *Wollgast*, Beiträge und *Dejung*, Sebastian Franck.

40 In der Tat bestehen zwischen Erasmus und Franck große ekklesiologische Affinitäten. Schon für Erasmus geht das Wesen christlicher Religion verloren, wenn man es in der Summe seiner Riten und Konventionen erkennen will. Ausdrücklich wendet er sich gegen die Marienfrömmigkeit, das Wallfahren, die Vorstellung göttlicher Realpräsenz beim Abendmahl, um nur wenige der durch ihn formulierten Kritikpunkte am katholischen Kultus zu nennen. Nicht ohne Grund sind zahlreiche Schriften des Rotterdamers im Laufe des 16. Jahrhunderts auf dem Index gelandet. Und im Nachhinein ist es eine Ironie der Geschichte, dass Sebastian Franck in seiner Ketzerchronik den niederländischen Theologen in seine Liste bedeutender Häretiker und entsprechend wahrer Christen aufgenommen hat, was diesen bekanntlich erbost und dazu gebracht hat, gegen Franck beim Rat der Stadt Straßburg zu intervenieren und seine Ausweisung zu fordern. Auch wenn Franck viele Überzeugungen dem Rotterdamer verdankt, verhält er sich weitaus radikaler in Bezug auf die Konsequenzen und wendet sich offen gegen alle Konfessionen. Gott ist für ihn kein Privileg, sondern allen Menschen und Religionen im Inneren zugänglich. Vgl. dazu die neue Untersuchung: *Bietenholz*, Encounters, S. 13–31, S. 69–93.

41 Charles de Tolnay und Carl Gustaf Stridbeck haben dieses Problem unberücksichtigt gelassen.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

zu verstehen.[42] Man simuliert eine konfessionelle Identität, um im Verborgenen einer anderen Überzeugung anzuhängen.

In der Forschung hat Freedbergs Vermutung allenfalls eine geringe Rolle gespielt. Dies liegt auch in dem Umstand begründet, dass mit seiner Forschungshypothese keine überzeugenden Interpretationen einhergehen. In seinem Aufsatz wird weder deutlich, welche religiösen Überzeugungen Bruegel verbergen muss, noch, auf welche Weise dies in seinen Werken geschieht, was allerdings nichts daran ändert, dass die Frage des Nikodemismus in den Niederlanden der 1560er Jahre von einiger Bedeutung gewesen zu sein scheint.[43]

Wenn ein Einfluss Sebastian Francks auf die Kunst Bruegels für möglich gehalten wird, dann bezieht man sich auf einen Autor, der zur Entstehungszeit des *Blindensturzes* seit mehr als zwanzig Jahren verstorben ist. Es wäre jedoch verfehlt, daraus auf seine Unbekanntheit zu schließen. So verfasst der niederländische Täufer Dirk Philips um die Mitte der 1560er Jahre eine Streitschrift gegen den deutschen Theologen. Zwei von Franck schon in den 30er und 40er Jahren des 16. Jahrhunderts geschriebene Briefe an befreundete Häretiker waren kurz zuvor ins Niederländische übersetzt und zu einer kleinen Schrift zusammengefasst worden. Diese bot Philips Anlass zu seiner Polemik, in der er sich über den Erfolg des deutschen Theologen beklagt. Philips behauptet, Franck habe deshalb so viele *Anhänger, Leser und Lehrjünger*, weil er eine nikodemische Praxis befürworte.[44] Das Verbergen der eigenen christlichen Überzeugungen erachtet der Täufer als Heuchelei. Keinesfalls dürfe man einen *falschen Gottesdienst* ausüben. Dies sei unrecht und eine *Wurzel der Abgötterei*.[45] Der Ärger des niederländischen Täufers ist nachvollziehbar, hatte Franck doch in einem der Briefe geschrieben, dass man selbst als Andersdenkender an den Messen und Riten der Katholiken teilnehmen dürfe.[46]

Wenn im Folgenden ein Close reading von Bruegels *Blindensturz* unternommen wird, sei dies im Sinne einer subversiven Bilderpraxis verstanden. Diese Formulierung hört sich vielleicht modischer an, als sie gemeint ist. Unter Subversion in Bezug auf frühneuzeitliche Bilder verstehe ich ergänzend zu den weiter oben angestellten Überlegungen dreierlei: Erstens die

---

42 Vgl. *Freedberg*, Pieter Bruegel. Außerdem *Freedberg*, Allusion and Topicality, S. 53–65. Zum Problem des Nikodemismus allgemein vgl. *Zagorin*, Ways of lying; *Van Veen*, Verschooninghe. Siehe dazu auch ausführlich den Beitrag von Martin Skoeries in diesem Band.

43 *Van Veen*, Verschooninghe.

44 Auch Calvin klagte in seiner 1544 veröffentlichten polemischen Schrift *Excuse a Messieurs les Nicodemites* die Nikodemiten an, vgl. *Busch/Heron*, Calvin-Studienausgabe, Bd. 3, S. 222–265.

45 Vgl. *Philips*, Antwort, S. 181.

46 Ebd., S. 219–233.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Fähigkeit, einem profanen Thema der Genremalerei, also einer vermeintlich alltäglichen Szene, eine für jene Zeit kontroverse theologische Fragestellung einzuschreiben. Zweitens kann der subversive Bildmodus beinhalten, dass einem scheinbar orthodoxen Thema ein heterodoxer Inhalt eignet. Wie bereits angeklungen ist, geht drittens mit Subversion das Problem religiöser Dissimulatio einher. Es muss dem Künstler gelingen, die Clavis interpretandi seines Werks zu verbergen. Mit anderen Worten ermöglicht eine solche subversive Bilderpraxis, in theologischer Hinsicht kritische Inhalte zu kommunizieren. Pathetisch formuliert, ist es die Aufgabe einer solchen Kunst, den religiösen Eigensinn zu stützen.[47] Es versteht sich dabei von selbst, dass ein solches Bild für einen Gleichgesinnten gedacht war, der die religiösen Pointen der Darstellung hätte teilen können. Auch wenn wir Kenntnis über Bruegels Verkehr mit der kulturellen Elite Antwerpens und Brüssels haben, so ist über die genauen Umstände der Auftragsvergabe nichts bekannt. Es ist jedoch wahrscheinlich, dass die Bilder nicht ohne vorherigen Auftrag gemalt wurden.[48]

Wie also, so lautet meine Frage, sieht ein häretisches Bild aus? Wie können Nachrichten in und durch Bilder kommuniziert werden, die in religiöser Hinsicht als deviant zu bezeichnen wären? Wie sehen Techniken aus, derer man sich bedienen muss, um den Bildinhalt einerseits zu verschlüsseln und andererseits den Gleichgesinnten zu offenbaren?

IV. Genre oder Historie?

Sechs Blinde haben sich zusammengetan, um gemeinsam zu betteln.[49] Wahrscheinlich ist die Gruppe auf dem Weg zur Kirche gewesen, um den herein- oder herauskommenden Gläubigen aufzuspielen. Sicher hingegen ist, dass sie den Weg in der Bildmitte verpasst haben, der zur Kirche führt, und daraufhin in unwegsames Gelände geraten sind. Ein Teil der Gruppe hätte musiziert, während der andere bettelt. Das gut sichtbare Instrument der Drehleier ist im Begriff, mit dem Anführer ins Wasser einzutauchen. Der Blinde am Ende der Reihe scheint unter seinem weiten Mantel ebenfalls ein Instrument zu tragen, während der Dritte an seinem Gürtel einen Teller trägt, der zum Sammeln der Almosen dienen könnte. Wie wir uns eine solche Szene in etwa vorzustellen haben, wird deutlich, wenn man Bruegels Tafel *Kampf zwischen Karneval und Fasten* hinzuzieht.[50] Am Ausgang der Kirche

47 Vgl. dazu *Schwerhoff*, Gottlosigkeit.

48 Die präzisesten Ausführungen zum Umfeld Bruegels finden sich bei Bertram Kaschek. Vgl. *Kaschek*, Weltzeit und Endzeit, S. 39–107.

49 Zur Darstellung von Bettlern im 16. Jahrhundert vgl. *Nichols*, Art of Poverty.

50 Pieter Bruegel d.Ä., *Kampf zwischen Karneval und Fasten*, 1559, Öl auf Holz, 118 x 164,5 cm, Wien, Kunsthistorisches Museum.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

hat sich dort eine Gruppe von Bettlern eingefunden, die auf das Ende der Messe und die reichen Patrizier wartet. Unter diesen bemitleidenswerten Kreaturen findet sich auch ein blinder Bettler, dem die Augen ausgestochen wurden und zu dessen Füßen sich ein schwarz-weißer Blindenhund befindet. Er streckt seine Kopfbedeckung vor, während der Mann vor ihm im Begriff ist, ein Almosen in dessen Mütze zu legen.

Das Unglück des Blindensturzes ereignet sich in flacher brabantischer Landschaft. Dabei nimmt man den Ort des Geschehens erst nach und nach wahr, so sehr fesselt der unabwendbare Fall der Männer den Betrachter. Besonders das spätmittelalterliche Kirchengebäude auf der rechten Bildhälfte, das mit der Kirche Sint-Anna-Pede in der Nähe Brüssels identifiziert wurde, sticht ins Auge.[51] Der Kirchturm reicht bis an die obere Bildgrenze. Schon seiner Höhe wegen bildet das spätmittelalterliche Gebäude das Zentrum der Ortschaft, deren Häuser, Giebel und Dächer wir hinter den Blinden auf der linken Seite erkennen. Am Horizont rechts stehen weitere Gebäude, sowie ein Schloss oder eine Burg. Mag auch das Kirchengebäude sein Vorbild in Sint-Anna-Pede haben, so ist die Anhöhe im Hintergrund von Bruegel erfunden worden. Es handelt sich also keinesfalls um eine direkte Wiedergabe einer realen Landschaft, sondern um eine Darstellung, die um Wirklichkeitselemente bereichert wurde.

Während die meisten Gegenstände des Hintergrunds überschnitten dargestellt und verdeckt sind, ist die Kirche für den Betrachter gut erkennbar. Darüber hinaus wird sie durch die Dramaturgie des Bildes hervorgehoben, liegt diese doch auf der „Entscheidungsachse" der Handlung. So fragen wir uns, ob der dritte Blinde von rechts rechtzeitig loslassen wird oder mit dem Stürzenden und bereits Gefallenen im Wasser landet. Mit der Inszenierung dieses dramatischen Moments geht eine kluge Blicklenkung einher, befindet sich unser Augenpunkt doch nicht im Zentrum des Bildes, sondern auf Höhe der Kirche. Sie ist der Fluchtpunkt unserer Wahrnehmung.

Wie auch andere späte Arbeiten Bruegels zeigt das Bild Menschen in großer Nahsicht. Es eignet ihm eine gewisse Monumentalität, was nicht nur mit der Größe der dargestellten Figuren zu tun hat, sondern auch mit unserer eigenen Position. Wo befinden wir uns als Betrachter, wenn wir den Bildraum in den Raum des Betrachters verlängern? Stehen wir oberhalb oder unterhalb der Gruppe der Blinden? Auf diese Frage gibt es keine eindeutige Antwort. Schauen wir auf die beiden Fallenden rechts, blicken wir nach unten, sehen wir auf den Rest der Gruppe, entsteht der Eindruck, wir blickten hinauf. Dies ist ein kluger Schachzug des Malers, um den Betrachter zu verunsichern. Ohne einen festen Standpunkt geraten wir ebenso ins Wanken wie die Blinden auf dem Bild. Zudem entsteht der Eindruck, als würde uns der

51 Vgl. *Roberts-Jones*, Pieter Bruegel, S. 233.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

stürzende Blinde mit weißer Kopfbedeckung anblicken. Auf erschreckende Weise stellt der Künstler unsere althergebrachte Vorstellung von Sehen und Erkennen in Frage, wurden diesem Blinden doch die Augen ausgestochen. Er blickt uns an, ohne sehen zu können. Um es noch pointierter zu formulieren: Der einzige Blinde, der den Betrachter bewusst anblickt, erlitt wohl keine Augenerkrankung und erblindete durch diese, wie seine Genossen, sondern wurde geblendet.[52]

Lange bevor es das Kino gab, haben Künstler versucht, Bewegungsabläufe zu suggerieren.[53] Bruegels Gemälde *Der Blindensturz* stellt einen solchen Versuch dar, ein Ereignis in seinem Verlauf zu beschreiben und zwar in mehrerlei Hinsicht. Folgt man den Personen von links nach rechts, so fällt auf, dass sie im Ablauf des Geschehens unterschiedliche psychologische Momente der Handlung darstellen. Der Mann ganz links schreitet noch zuversichtlich voran, was auch seinem entspannten Gesichtsausdruck zu entnehmen ist. Aber schon die Mimik seines Vordermanns bringt eine gewisse Unsicherheit zum Ausdruck. Der nächste Blinde zeigt ein erschrockenes Gesicht.

Gegenüber diesen Charakterisierungen im Sinne zunehmender Unsicherheit werden die drei vorangehenden Blinden durch dramatischere Haltungs- und Bewegungsmotive charakterisiert. Denn jetzt beginnt der Sturz des Anführers, die Haltung der ihm unmittelbar Folgenden zu verändern. Der Oberkörper des mit einem hellen Umhang bekleideten Mannes in der Mitte wird ruckartig nach vorn gerissen, was uns sein unsicherer Stand auf beiden Fußballen verdeutlicht. Selbst wenn er den Stecken losließe, der ihn mit seinem Vordermann verbindet und den dieser abrupt nach vorne reißt, würde er vermutlich stürzen, hat er doch schon jetzt das Gleichgewicht verloren.

Auch um den nächsten Blinden ist es geschehen. Er fällt und „blickt" panisch in unsere Richtung. Wir sehen nur sein rechtes Bein, was den Eindruck der Instabilität noch steigert. Den Stock seines Vordermannes hat er losgelassen, und sucht vergeblich nach einem anderen Halt. Der Blinde ganz rechts schließlich ist schon in den morastigen Kanal gestürzt. Seine Arme sind hochgerissen, seine Beine hilflos im Sturz begriffen. Wir blicken unter die Sohle seines linken Fußes. Der Hinterkopf taucht gerade ins Wasser ein.

Bruegel zeigt unterschiedliche psychologische Reaktionen auf das Geschehen und gleichzeitig sehen wir Bewegungsmotive des Stürzens und Fallens. Vor dem Hintergrund eines Historienbildes stellt das Bild ein Meisterwerk der Affektdarstellung dar.[54] Darüber hinaus ist das Kunstwerk noch vor al-

---

52 Zu den einzelnen Erkrankungen: *Torrilhon*, La pathologie.

53 Schon auf antiken Sarkophagen ordnete man Bildfiguren auf eine solche Weise an, dass ein- und dieselbe Figur in unterschiedlichen zeitlichen Momenten einer Bewegung gezeigt wurde.

54 Allgemein zum Problem der Affektdarstellung im Kontext italienischer Kunsttheorie vgl. *Michels*, Bewegung.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

len ikonographischen Bestimmungen ein Kabinettstück der Bewegungsdarstellung. Dabei muss man sich den Anspruch des Künstlers vor Augen führen, bemüht er sich doch von links nach rechts darum, eine Beschleunigung darzustellen und die Zeit des dargestellten Moments zu verknappen. Spätestens mit demjenigen Blinden, der auf den Fußballen steht und durch seinen Vordermann ruckartig nach vorn gerissen wird, findet eine Betonung des Augenblicks statt, die bei den aktuell stürzenden Männern noch einmal gesteigert wird. Ein Bein des zweiten Blinden hat der Künstler sogar weggelassen, sodass bei den ersten Beiden der Eindruck einer zusammenhängenden fallenden Bewegung entsteht. Während dem vorletzten Blinden die Kopfbedeckung vom Kopf fällt, ist der Sturz des eigentlichen Anführers noch nicht beendet. Seine Beine stehen in der Luft und der Rest seines Körpers taucht ins Wasser ein. Das Bild repräsentiert und inszeniert nicht nur einen winzigen, sondern einen sich verknappenden dramatischen Augenblick.[55] Wobei das letzte Bild modern gesprochen einen Freeze frame darstellt, damit der Augenblick der Bewegung überhaupt dargestellt werden kann.

V. Zur Ikonographie des *Blindensturzes*

Seit der Renaissance hat das Gleichnis vom Blindensturz weite Verbreitung gefunden. Für dessen große Bekanntheit spricht vor allem seine Darstellung als Hintergrundszene im enzyklopädischen Sprichwörterbild des Flamen.[56] Im Berliner Kupferstichkabinett wird zudem eine Zeichnung aufbewahrt, die lange Pieter d. Ä. zugeschrieben wurde, heute jedoch als Werk Jacob Saverys gilt, die ebenfalls das Thema der Blindheit darstellt.[57] Allerdings ist es hier ein Sehender, der einen Blinden führt und sich dabei zu einer Frau umschaut. Ihr Gesicht ist unter der Kopfbedeckung nicht zu erkennen. Sie scheint gerade aus der Messe gekommen zu sein, sieht man doch im Hintergrund die Spitze eines Kirchturms. Ob die unchristliche Haltung dieser Frau angeklagt werden soll, die keine Augen für Bedürftige hat, muss offen bleiben. Dann stünde einem wirklichen Blinden eine moralisch blinde Person gegenüber.

Jedenfalls wurde das Thema des Blindensturzes mehrfach im direkten Umfeld des Malers dargestellt. In einer Gruppe von zwölf Kupferstichen, die vermutlich nach seinem Tod entstanden sind, werden Motive des Bruegelschen Werkes variiert. Unter ihnen findet sich die Darstellung eines Blindensturzes, die zwei Blinde zeigt, die schreiend in die Grube fallen. Im um-

55 Zur Zeitgestalt bei Pieter Bruegel d. Ä. vgl. *Müller*, Bild und Zeit.

56 Pieter Bruegel d. Ä., *Die niederländischen Sprichwörter*, 1559, Öl auf Eichenholz, 117 x 163 cm, Berlin, Staatliche Museen, Gemäldegalerie.

57 Jacob Savery, *Die Blinden*, 1562, 192 x 310 mm, Zeichnung, Berlin, Staatliche Museen, Kupferstichkabinett, vgl. *Mielke*, Pieter Bruegel, S. 82.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

laufenden Text wird der Leser ermahnt, immer bedächtig seinen Weg zu verfolgen und niemandem außer Gott zu trauen.[58] Das Thema dieses Kupferstichs hat Bruegels Sohn Pieter ins Medium der Malerei übertragen.[59]

Dass der berühmte Bildentwurf der stürzenden Blinden Künstler zur Nachahmung angeregt hat, belegt ein Gemälde von Maerten van Cleve, bei dem das Motiv des Blinden, der schon in die Gracht gefallen ist, nahezu wörtlich wiederholt wird.[60] Hierbei handelt es sich lediglich um ein Pasticcio von Bruegelmotiven, was auch die Frau hinter den Blinden deutlich macht, deren formale Gestaltung sich offensichtlich auf die Berliner Zeichnung bezieht. Aber anders als im *Blindensturz* aus Neapel ist der letzte Blinde in der Reihe ein Jakobspilger, der mit Muschel und Pilgerzeichen ausgestattet als Katholik kenntlich gemacht wird.[61]

Fragt man schließlich nach Vorbildern, die die Entstehung des Neapler Bildes angeregt und beeinflusst haben könnten, gilt es, eine Reihe von Werken anzuführen. Für die bildende Kunst stellt Sebastian Brants *Narrenschiff* aus dem Jahre 1494 einen wichtigen Anknüpfungspunkt dar. In dem dreizeiligen Motto zum 40. Kapitel wird der Blindensturz beschworen, wenn es heißt, Wer einen Narren sieht fallen hart/ Und sich danach doch nicht bewahrt – Greifft einen Narren an den Bart.[62] Täglich ließe sich der Sturz der Narren beobachten, denen ihre eigene Schuld daran jedoch verborgen bliebe: Ein Blinder schilt den anderen blind,/ Wiewohl sie *beide* gefallen sind;/ […].[63] Auch die dazugehörige Illustration zeigt den Fall der Blinden, die allerdings weniger in eine Grube als übereinander gefallen zu sein scheinen. Eine ebenso frühe Darstellung findet sich in Hieronymus Boschs *Heuwagentryptichon*, auf dessen Tafel sich am linken vorderen Bildrand ein Mann mit einem Kind auf dem Rücken befindet, der von einem Jungen geführt wird.[64] Als einer der letzten Interpreten hat Larry Silver auf diesen Umstand hingewiesen und den Mann als Blinden identifiziert.[65] Wie auch immer diese Szene interpretiert wird, unmittelbar daneben finden sich Lasterdarstellungen, die sicherlich auch für dieses merkwürdige Paar zu gelten haben.[66]

---

58 Pieter van der Heyden (?) nach Pieter Bruegel d. Ä., *Der Blindensturz, aus der Folge der „Zwölf flämischen Sprichwörter“*, 1568, Kupferstich, Ø 17,7 cm; vgl. New Hollstein, Bruegel d. Ä., A14.

59 Pieter Bruegel d. J., *Der Blindensturz*, vor 1616, Ø 19 cm, Holz, Prag, Nationalgalerie, vgl. *Van den Brink*, Brueghel Enterprises, S. 52.

60 Maerten van Cleve, *Der Blindensturz*, 16. Jh., Öl auf Holz, 62 x 84 cm, Privatsammlung.

61 Zur Pilgersymbolik vgl. *Ohler*, Pilgerstab, S. 82–84.

62 *Brant*, Narrenschiff, S. 42.

63 Ebd.

64 Hieronymus Bosch, *Heuwagentriptychon*, um 1500, Öl auf Holz, 135 x 90 cm, Madrid, Museo del Prado.

65 *Silver*, Hieronymus Bosch, S. 264.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Doch bevor weiter nach Vorbildern und deren Bedeutung für Bruegel gefragt werden soll, muss zunächst auf die Kopien des Bildes hingewiesen werden, ohne deren Kenntnis das Bild nicht angemessen verstanden werden kann.[67] Wer je das Gemälde in Neapel hat studieren können, entdeckt, dass vor der Kirche schemenhaft der Oberkörper eines Menschen zu erkennen ist. Durch unsachgemäße Reinigung sind die oberen Farbschichten der Leinwand stark abgerieben, sodass man einige Motive nur noch erahnen kann. Erst durch den Vergleich mit Kopien des *Blindensturzes*, die sich in Paris, Parma und Vaduz befinden, lässt sich der ursprüngliche Motivbestand rekonstruieren. Jetzt fällt auf, dass auf der Wiese zwischen der Kirche und den Blinden ein Hirte mit Gänsen und Kühen steht, der sich auf seinen Stab stützt und in Richtung der Blinden schaut. Dabei ist ihm entgangen, dass sich eine seiner Kühe entfernt hat und nun im Begriff ist, in die Gracht zu stürzen. Um zu trinken, hat sie sich so weit vornüber gebeugt, dass sie jeden Moment fallen wird.

Der Fall der Blinden findet im Sturz des Tieres eine inhaltliche Entsprechung, womit für den Betrachter eine Analogie angelegt ist, die es erlaubt, den Hirten mit der Kirche zu identifizieren. Stridbecks These einer kirchenkritischen Ausrichtung des Bildes findet hier ein zusätzliches Argument.[68]

In Bezug auf die Kopien sei nicht vergessen festzuhalten, dass sie allesamt nicht von Pieter Bruegel d. J. stammen. Aller Voraussicht nach handelt es sich bei ihren Urhebern um italienische Künstler des 17. Jahrhunderts, deren klassizistischer Geschmack sich darin äußert, dass sie die vermeintlich willkürlich abgeschnittene Hand am rechten Bildrand ergänzt und die obere

---

66 Es lassen sich zahlreiche weitere Beispiele anführen. Die Darstellung blinder Bettler findet sich auch in einer Spes-Darstellung von Heinrich Vogtherr aus dem Jahre 1545, die Szenen und Personen vereint, die der Hoffnung bedürfen, wie der erläuternde Text verdeutlicht (Heinrich Vogtherr d. Ä., *Spes*, 1545, Holzschnitt, 23,5 x 33,4 cm). In einer Illustration des Lukasevangeliums von Hans Brosamer findet man den Blindensturz als Teil der Darstellung. Während Christus im Vordergrund den Jüngern predigt, sieht man rechts zwei Blinde stürzen und auf der gegenüberliegenden Seite das Gleichnis von Splitter und Balken dargestellt (Hans Brosamer, *Abbildung zu Lukas 6,39–41*, zwischen 1520–1554, Holzschnitt, 10,5 x 14,1 cm). In vergleichbarer Weise hat auch Virgil Solis dieses Thema umgesetzt. Im Zentrum erkennen wir wiederum zwei Blinde, die in eine Grube stürzen. Besonders gelungen ist die evokative Kraft der Worte Jesu, lässt Christus die „Bilder" doch vor den Augen seiner Jünger erstehen (Virgil Solis, *Szenen aus dem Neuen Testament*, Platte 3, Lukas 6,3, Kupferstich und Radierung, 79 x 50 cm). Ob Bruegel all diese Darstellungen kannte, muss freilich offen bleiben.

67 Dies ist der Sekundärliteratur seit langem bekannt. Zur Frage ästhetischer Bildgestalt vgl. *Sedlmayr*, Pieter Bruegel, S. 1–4.

68 Im Zusammenhang von Stridbecks Deutung sei ein Stich von Antonius Wierix angeführt, der zehn Jahre nach Bruegels Gemälde entstanden ist und negative Exempla falscher Hirten zeigt. Dies ist insofern aufschlussreich, als man im Vordergrund zwei Blinde erkennt, die den rechten Weg verlassen haben und nun in einen Tümpel stürzen (Antonius Wierix, *Die blinden Hirten*, 1579, Kupferstich, 200 x 331 mm) . Darüber hinaus sei auf den verdorrten, windschiefen Baum vor der Kirche hingewiesen, der den blühenden Bäumen der Umgebung gegenübersteht.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Bildgrenze heraufgesetzt haben, um den fehlenden Teil des Kirchengebäudes zu ergänzen. Im Vergleich aller Kopien erkennt man die Allee mit belaubten Bäumen sowie das abwärts führende Gelände im Vordergrund.

Als Vergleichbeispiel für den flämischen Künstler wurde immer wieder auf einen undatierten Stich von Cornelis Massys hingewiesen.[69] Bei diesem Beispiel füllen die Blinden das Querformat des Kupferstichs ganz aus. Darüber hinaus hat Meinolf Trudzinski einen Holzschnitt Hans Holbeins d.J. (Abb. 6) zur Erklärung herangezogen.[70] Zweifelsfrei ist damit eine interessante Bildquelle für den Maler benannt, doch gilt es auch den Unterschied beider Entwürfe herauszustellen. Bemerkenswert ist die Transformation, die mit Bruegels Konzept einhergeht. Im Neapler Bild werden aus einer Gruppe von intellektuellen und geistlichen Autoritäten, wie Plato, Aristoteles, sowie dem Papst und weiterer kirchlicher Würdenträger, einfache Bettler.[71] Zudem wird Holbeins reformatorische Absicht deutlich. Links haben sich einfache evangelische Christen versammelt, die Christus als „vera lux" folgen, der auf die brennende Kerze zeigt, rechts hingegen die falschen katholischen Würdenträger, die trotz aller Autorität und antiker Gelehrsamkeit in die Grube fallen. Die Philosophen repräsentieren die pagane Antike, aber auch den intellektualisierten Glauben der Scholastik.[72]

Abb. 6: Hans Holbein d. J., *Christus und das wahre Licht*, um 1526, Holzschnitt, 8,4 x 27,7 cm, London, British Museum.

Anders als Trudzinski meint, ist dieser Holzschnitt vermutlich weniger als direktes Vorbild von Bedeutung. Wichtig ist er jedoch deshalb, weil er uns an die Konfessionalisierung erinnert, die mit der Blindensturz-Ikonographie im Reformationszeitalter einhergeht. Diese konfessionelle Umdeutung bestätigt ein Stich von Pieter van der Heyden, den man mit Hieronymus Bosch in Verbindung hat bringen wollen, da in ihm „Bos" als Inventor genannt

69 Cornelis Massys, *Blindensturz*, zwischen 1544–1556, Kupferstich, 4,5 x 7,6 cm.
70 *Trudzinski*, Von Holbein zu Brueghel, S. 63–116.
71 *Müller* (Hrsg.), Hans Holbein d.J., S. 16.
72 Vgl. *Hofmann* (Hrsg.), Luther, S. 187.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

wird. Gezeigt werden zwei katholische Pilger, die durch ihre Abzeichen kenntlich gemacht werden und in die Gracht fallen. Deutlich sind Jakobsmuscheln an ihren Hutkrempen zu erkennen. Gleich zwei Mal findet hier ein Sturz statt, wenn man auf die Figuren des Mittelgrunds achtet, welche die provisorische Brücke verfehlt haben und nun ebenfalls stürzen.[73]

Unsere kurze ikonographische Übersicht macht deutlich, dass das biblische Gleichnis schon lange vor Bruegel genutzt wurde. Dabei reicht das Motiv des stürzenden katholischen Jakobspilgers in die Reformationszeit zurück. Eines der frühesten Beispiele stellt in dieser Hinsicht eine Hans Weiditz zugeschriebene Zeichnung aus dem British Museum dar, die in die 1520er Jahre datiert wird.[74] Die Federzeichnung zeigt zwei blinde Männer, von denen einer deutlich als Pilger zu erkennen ist. Auch das Motiv der verfehlten Brücke ist schon hier vorgebildet. Meines Erachtens spielt dieses Motiv auf jene Bibelstelle an, in der Christus Thomas antwortet: *Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben*.[75] Wenn wir Bruegels Bild vor dem Hintergrund der gezeigten Darstellungen charakterisieren sollten, so fällt auf, dass er das gängige Schema von zwei oder vier Blinden erweitert.[76] Zudem findet sich in keiner der Darstellungen ein derart prominent inszeniertes Kirchengebäude, noch eine Szene mit unachtsamem Hirten und stürzender Kuh.

Immerhin sind nun derart viele Vergleichsbeispiele benannt worden, dass wir die ästhetische Eigenart des Bruegelschen Bildes besser beschreiben können. Was ist das Besondere an seinem Entwurf des *Blindensturzes*? Schon auf den ersten Blick erscheint der Gegenstand des Bildes bei ihm ambivalenter als in anderen Entwürfen. Dies ergibt sich dadurch, dass es schwer zu entscheiden ist, ob wir es mit einem Genre- oder einem Historienbild zu tun haben. Auch wenn die eigentliche Quelle für das Gemälde ein biblisches Gleichnis darstellt, würden wir durchaus zögern, es deshalb als Historie zu bewerten. Darüber hinaus haben wir es mit versehrten Menschen zu tun, aber nicht mit einer Darstellung von Märtyrern, wie sie die Kunsttheorie der italienischen Gegenreformation fordert.[77]

---

73 Pieter van der Heyden (nach Hieronymus Bosch?), *Blindensturz*, 1540–1570, Kupferstich, 22,2 x 25,5 cm. Dass wir es – anders als die Bildunterschrift behauptet – nicht mit einem Stich nach einem Bild von Hieronymus Bosch, sondern wiederum mit einem Pasticcio zu tun haben, zeigen die Gesichter der beiden Pilger, die der Amsterdamer Dornenkrönung des genannten Malers entnommen wurden, wie Heinke Sudhoff hat zeigen können (Hieronymus Bosch, *Dornenkrönung*, 1511, Öl auf Holz, Amsterdam, Rijksmuseum). Allerdings verweist Sudhoff lediglich auf eine Übernahme, vgl. *Sudhoff*, Ikonographische Untersuchungen, S. 118–120.

74 Hans Weiditz (vormals Tobias Stimmer zugeschrieben), *Blindensturz*, um 1520, Zeichnung, 15,1 x 11,5 cm, London, British Museum. Vgl. *Groß*, Hans Wydyz.

75 Joh. 14,6.

76 *Sudhoff*, Ikonographische Untersuchungen, S. 137.

77 Vgl. dazu den ausführlichen Quellenanhang zur italienischen Kunsttheorie des Cinquecento bei *Settis*, Laocoonte.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Schließlich unternimmt der Künstler in formaler Hinsicht alles, um das Genrebild wie eine Historie zu behandeln. So findet ein Sprung in Bezug auf die Technik statt, wenn aus einem für die Graphik üblichen Thema ein Leinwandbild und aus einem kleinen ein extrem großes Format wird. Nahsicht und Monumentalität der dargestellten Blinden tragen zu dieser Aufwertung bei, denn ohne Zweifel sollen wir des Künstlers Fähigkeit in der Affektdarstellung bewundern, was sowohl für die Mimik als auch die Gestik und Bewegungen der Personen gelten kann.

Diesen formalen Aufwertungen steht jedoch der offensichtlich niedere Inhalt des Bildes entgegen. Denn zum Historienbild will nicht passen, dass es sich bei den dargestellten Personen um versehrte Menschen handelt, deren Behinderung geradezu in Szene gesetzt wird.[78] Paradoxerweise hat der Künstler alle Forderungen des Historienbildes bestens erfüllt und dennoch kein Historienbild geschaffen. So bleibt am Ende offen, ob wir es mit einer Historie oder einem Genrebild zu tun haben. Diese bewusste Enthierarchisierung und Durchlässigkeit erscheint mir konstitutiv für die Kunst des Flamen zu sein.[79]

VI. Der *Blindensturz* als Denunziation Andersgläubiger

Es versteht sich von selbst, dass man in den Schriften aller bedeutenden Reformatoren eine Bezugnahme auf die Parabel von den Blinden als Blindenführer findet. Das Thema des Blindensturzes erhält in der Reformation eine besondere Aktualität, gilt es doch, gegenüber den anderen Konfessionen die eigene Rechtmäßigkeit herauszustreichen.[80] Schon in Luthers programmatischer Schrift *An den christlichen Adel deutscher Nation* werden römischer Klerus und Papst als Blindenführer identifiziert.[81] Aber auch in späteren Texten bezeichnet der deutsche Reformator den Papst als *romisch Blindenführer*.[82]

---

78 Man erinnere sich an jenen Passus aus Albertis „De pictura", in dem der italienische Kunsttheoretiker über die Darstellung eines Herrscherporträts nachdenkt und fordert, dass ein König mit einem im Krieg verlorenen Auge im Profil dargestellt werden müsse, um dessen Würde nicht zu beeinträchtigen. *Alberti*, Della Pittura, S. 131. Albertis Exemplum belegt die Forderung nach Einhaltung des Decorum, was Bruegel überhaupt nicht zu beeindrucken scheint.

79 Vgl. hierzu *Müller*, Paradox, S. 90–125.

80 Enea Silvio Piccolomini schreibt in einer Retraktionsbulle vom 26. April 1463 aus Rom an die Universität Köln: „Wir sind im Finstern gewandelt, und nicht zufrieden, uns selbst verirrt zu haben, haben wir noch andere in den Abgrund gezogen und als Blinde den Blinden zum Führer gedient und sind mit ihnen in die Grube gefallen." Vgl. *Piccolomini*, Briefe, S. 224.

81 Ein Abdruck des Originaltextes mit kritischem Kommentar findet sich in der Martin Luther Studienausgabe, S. 145.

82 Dr. Martin Luther's sämtliche Werke, S. 142: „Noch sehen wir nit, so gar hat uns der romisch Blindenführer gefangen".

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Lange vor Luther hat Erasmus von Rotterdam die Parabel in seinem *Handbüchlein eines christlichen Streiters* aus dem Jahre 1503 verwendet. Um dem Leser die Konsequenzen eines christlichen Lebens vor Augen zu führen, schreibt der niederländische Theologe: *Ich zweifle nicht, dass schon jetzt dir voll Hass jene törichten Weisen und blinden Führer der Blinden entgegen schreien, dass du rasend seiest, weil du bereit bist, Christus nachzufolgen.* […]. *Ihre erbärmliche Blindheit ist eher zu beweinen als nachzuahmen.*[83] Und später beschwört der Rotterdamer den Leser erneut, wenn er ihn auffordert, dem Licht zu folgen: *Lass du,* […]*, die Blinden die Blinden führen und zugleich in die Grube stürzen.*[84]

Blindenführer sind für Erasmus jene Menschen, die uns abhalten, Christus mit aller Konsequenz zu folgen. In seinem Bibelvorwort *Ratio* nutzt er das Bild des Blindensturzes sogar in selbstkritischer Absicht, wenn er über das Anliegen seiner Ausgabe des neuen Testaments redet.[85] In diesem Sinne verwendet auch Sebastian Franck die Parabel in seinen *Paradoxa* von 1534, wo es heißt: […] *was geht es dich an, komm du und folge mir nach. Da spricht Christus: Lasset sie, sie sind blinde Blindenführer.*[86] Schließlich ermahnt Johannes Calvin alle Gläubigen in seiner Gesangbuchvorrede von 1543 zum rechten Verständnis des Gottesdienstes und seiner Bestandteile. Der Christ bedürfe der Erleuchtung Gottes, um nicht bei seinem *eigenen Verstand* stehen zu bleiben und bei der *tollen Weisheit* […] *blinde*[r] *Führer.*[87]

In der Sekundärliteratur zu Bruegels *Blindensturz* wurden zudem literarische Texte benannt, die auf das Bild des Blindensturzes zurückgreifen und als mögliche Inspirationsquellen in Frage kommen. Zumeist bleibt es allerdings bei kurzen Zitaten, die letztlich nur belegen, als wie verbreitet wir das Gleichnis im 16. Jahrhundert zu erachten haben. Vor allem Marijnissen verzeichnet zahlreiche Quellen aus dem ersten Viertel des 16. Jahrhunderts und führt dabei sowohl geistliche Texte als auch das Rederijkertheater an.[88] Doch schreibt er selbst, dass die Texte wenig Überraschendes bringen würden und für ein tieferes Verständnis des Bildes wenig hilfreich seien.[89] Lediglich Heinke Sudhoff erachtet einen Text als zentral und sieht Bruegels Gemälde in direkter Auseinandersetzung mit einem Theaterstück von Dirck Volkertszoon Coornhert entstanden.[90] In diesem Zusammenhang deutet sie die Blindheit als Metapher stoisch-christlicher Moralphilosophie, allerdings ohne die Ikonographie des Bildes richtig verstanden zu haben.

---

83 *Erasmus*, Handbüchlein, S. 103.
84 Ebd., S. 269.
85 *Erasmus*, Methodenlehre, S. 121–123.
86 *Franck*, Paradoxa, S. 293.
87 *Jenny*, Luther, S. 271–281.
88 *Marijnissen / Seidel*, Bruegel, S. 365–366.
89 Ebd., S. 365.
90 Zu Coornhert siehe den Beitrag von Andreas Pietsch in diesem Band.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Diese Aufzählung ließe sich weiter fortsetzen, aber es reicht aus festzustellen, dass es vermutlich nur wenige Parabeln gibt, die während der Reformationszeit so häufig genutzt wurden, um die jeweils andere konfessionelle Position zu verleumden, wie das Gleichnis vom Blindensturz. Indem man die jeweils andere Partei verleumdete, hat man sich selbst die Position der Rechtgläubigen zugewiesen. So gesehen würde Orthodoxie der Heterodoxie bedürfen. Doch weder die Zitate aus den Schriften der Reformatoren noch die literarischen Quellen sind für ein genaues Verständnis von Bruegels Bild hilfreich.

Um die Relevanz weiterer möglicher Vorbilder entdecken zu können, ist es zunächst einmal nötig, die formale Pointe des Bildes angemessen zu verstehen. Meines Erachtens gibt der Künstler dem Betrachter einen Wink, hat doch der von ihm gewählte Bildausschnitt zumindest für die Darstellung der Kirche eine wichtige Konsequenz. Wir sehen die Kirchturmspitze abgeschnitten, sodass es nicht zur Darstellung eines Kreuzes kommt. Dies ist ohne Zweifel merkwürdig, weshalb einige Interpreten sogar vermutet haben, dass das Bild am oberen Rand beschnitten sein könnte. Hans van Miegroet und Marijnissen haben dieser Hypothese jedoch entschieden mit dem Argument widersprochen, dass das Gemälde des *Blindensturzes* den bei einem Tüchleinbild üblichen schwarzen Rand aufweist.[91] Wenn dieser empirische Befund in Betracht gezogen wird, kann niemals von einer stattgefundenen Beschneidung des Bildes die Rede sein. Dann stellt sich allerdings umso intensiver die Frage, warum der Künstler diesen kuriosen Bildausschnitt gewählt hat, bei dem das Kreuz auf der Kirchturmspitze fehlt?

Für eine mögliche Erklärung sei auf einen Stich (Abb. 7) nach Hans Bol aus dem Jahre 1561 hingewiesen, der schon in der Dissertation von Heinke Sudhoff erwähnt wird, für ihre weiterführende Interpretation jedoch keine Rolle spielt. Dargestellt sind zwei Jakobspilger, die um eine dritte und vierte Person ergänzt werden, sehen wir doch einen Mann, der ein Kind auf seinem Rücken trägt. Dabei könnte es sich durchaus um einen jüdischen Hausierer oder Bettler handeln.[92] Sein Pelzhut ist unter der polnischen Bezeichnung *spodik* bekannt, diese ostjüdische Kopfbedeckung weist ihn als solchen aus.[93]

Man achte in diesem Zusammenhang auf den Blinden und seinen Hund im linken Mittelgrund, der bei dem großen Haus angehalten hat, um zu betteln.

---

91 *Marijnissen / Seidel*, Bruegel, S. 365.

92 Begriffe und Visualisierungen des „Handels- oder Trödeljuden" haben eine lange Tradition. Der Gebrauch der Bezeichnung geht bis ins Mittelalter zurück, als Juden – aus dem klassischen Wirtschaftssystem verdrängt – auf den Geldverleih, später auch auf Trödel- und Hausierhandel beschränkt wurden, vgl. dazu den Artikel *Lotter*, Handel.

93 Vgl. dazu *Somogyi*, Die Schejnen, S. 137 f. Den Hinweis auf den ostjüdischen *spodik* verdanke ich Martin Przybilski (Trier), dem herzlich dafür gedankt sei.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Abb. 7: Pieter van der Heyden nach Hans Bol, *Blindensturz*, 1561, Kupferstich, 21,8 x 29,6 cm, Amsterdam, Rijksmuseum.

Bol hat das Gebäude in seiner äußeren Form deutlich dem Kirchengebäude des Hintergrunds angeglichen. Allerdings handelt es sich hier um ein Bordell, wie uns ein Blick in das obere Fenster deutlich macht, das ein sich liebkosendes Paar zeigt.

Anders als bei den bisher gezeigten Vergleichsbeispielen werden bei dem Stich nach Bol positive und negative Exempla gegenübergestellt. Im Hintergrund sind zwei Menschen auszumachen, die vor einem Wegekreuz angehalten haben, auf dieses zeigen und beten. Deutlich wird das dunkle Steinkreuz hervorgehoben, befindet es sich doch auf einer vertikalen Bildachse mit der dahinter befindlichen Kirche, die auf die Erlösung durch göttliche Gnade verweist. Außerdem sieht man vorn links einen kleinen Bildstock, wie wir ihn aus Bruegels *Bauerntanz*, aber auch aus Brants *Narrenschiff* kennen.[94] An diesem sind die Blinden vorbeigezogen. Bol macht für den Betrachter deutlich, dass die Blinden die christliche Botschaft verfehlt haben, während die fromm Betenden im Hintergrund auf dem rechten Weg zu Gott sind. Dass die Menschen im Hintergrund das Heil gefunden haben, macht auch das dargestellte Schiff deutlich.[95]

94 Pieter Bruegel d. Ä., *Der Bauerntanz*, um 1568, Öl auf Holz, 114 x 164 cm, Wien, Kunsthistorisches Museum.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Den rechten Weg zu Kreuz und Kirche hat zudem ein schwer beladener Mann gefunden, der über einen schmalen Steg hinweg schreitet und schon bald die anderen Gläubigen erreichen wird. Die Betenden befinden sich unmittelbar vor einer Kirche. So sei auf das dritte Kreuz verwiesen, das sich erwartungsgemäß auf dem Kirchturm befindet. Die dargestellte Kirche und ihr Kreuzzeichen werden den Blinden ausdrücklich gegenübergestellt. Das Kreuz hat in Bols ikonographischem Konzept durchweg die Funktion, den rechten Glauben anzuzeigen, seine Abwesenheit bedeutet Verfehlung und Abkehr von jenem Weg.

Genau diese in Bezug auf den wahren Glauben besitzanzeigende Funktion des Kreuzes findet sich bei Bruegel nicht. Durch seinen kuriosen Bildausschnitt erzwingt der Künstler die Abwesenheit des Kreuzes. Er lässt den Betrachter vielmehr danach suchen. Das Kreuz als Zeichen der Heilsgewissheit taucht nicht auf. In Bruegels Komposition ist es kein possesives Zeichen für die Rechtgläubigkeit des guten Christen. Es eignet nicht wie bei Bol den Rechtgläubigen im Unterschied zu den irrenden Blinden. Im Gegenteil ist das Kreuz lediglich ein weiterer Gegenstand, den die Blinden bei sich tragen. Der zweite Blinde von links trägt es um den Hals. Es bewahrt ihn jedoch weder davor zu irren, noch zu stürzen. In subtiler Weise geht es um eine Infragestellung symbolischer Legitimität.

VII. Negative Theologie und Spiritualismus

Wenn die bisherigen Beobachtungen zutreffen, muss Bruegels *Blindensturz* dann nicht als ein Sinnbild für die Schwierigkeit der Gottessuche gelesen werden? In seinem Bild reicht es offensichtlich nicht aus, ein Kreuz um den Hals zu hängen. *Deus quid sit, nescitur*, „Niemand weiß, was Gott ist", lautet die programmatische Überschrift des ersten Paradoxons jener Schrift Sebastian Francks, die ich in Bezug auf Pieter Bruegels Kunst für maßgeblich halte.[96] Franck wendet sich hier gegen alle Religionen, die Gott im Modus der Repräsentation begreifen wollen.[97] Er fordert eine radikale Abkehr von allen Bildern im Sinne mystischer Gotteserfahrung, die uns nach Innen verweist. Der Theologe aus Donauwörth warnt und beschwört seine Leser zum Ende des ersten Paradoxons:

> […] *Alldieweil und solange der Mensch mit Bildern umgehet, kann er zu dem Gemüt und zu dem, was in ihm ist, nicht einkehren.* […]. *Ihr müsst allen Bildern den Abschied geben, zu Gott einkehren in den Grund der Seele, da sollt Ihr Gott finden, denn das Reich Gottes ist in Euch!*[98]

---

95 Vgl. dazu meine Ausführungen zu den „Zwei Affen" in: *Müller*, Paradox, S. 142–155.

96 *Franck*, Paradoxa, S. 17.

97 Vgl. *Bietenholz*, Encounters, S. 13–31, S. 69–93.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Mit einigem Grund hat Hans Sedlmayr im Rahmen seiner Deutung des *Blindensturzes* auf den Gegensatz von Ecclesia und Synagoge hingewiesen.[99] Der steinernen Kirche stünden die Irrlehren der Häretiker gegenüber, die von den Blinden repräsentiert werden. In mittelalterlicher Kathedralplastik steht dem Triumphkreuz der Kirche traditionell das zerbrochene Herrschaftszeichen der Synagoge gegenüber. Zudem wird deren Blindheit durch eine Augenbinde charakterisiert. Doch was im Rahmen dieser Opposition so zwingend und einleuchtend erscheint, wird von Bruegel in Frage gestellt. Schaut man genau hin, so findet sich in seiner Komposition ein auf den Kopf gestelltes lateinisches Kreuz, das sich am Ende der Reihe durch Zufall ergibt. Aus dem Vortragekreuz als Sieges- und Herrschaftszeichen ist ein flüchtiger Moment der Übereinstimmung geworden, der sich schon bald auflösen wird.

Im Zusammenhang der blinden Synagoge und der Vorstellung häretischer Irrlehren ist es unerlässlich, auf Sebastian Francks 1531 publizierte *Chronica, Zeytbuch und geschychtbibel* hinzuweisen, die schon 1558 ins Niederländische übersetzt wurde.[100] Die darin befindliche *Ketzerchronik* stellt einen integralen Bestandteil der Geschichtsbibel dar. Seine Vorrede beginnt der deutsche Theologe damit, dass der Leser nicht glauben dürfe, er würde wirklich all jene für Ketzer halten, die er im Folgenden aufzählt.[101] Im Gegenteil würde ein solches Urteil nicht dasjenige des Verfassers, sondern des Papstes wiedergeben. Ketzer, so seine These, entstünden erst durch das Urteil anderer. Würde es nach ihm gehen, drehte sich alles um, und aus Ketzern würden Heilige.

Viele seien im *rußigen Kessel* des Papstes gelandet, die er der Unsterblichkeit für würdig halte. Hätten die Böhmen zu urteilen, so würden sie vielleicht nicht Jan Huß, sondern den Papst und seine Apostel ins Ketzerregister aufnehmen. Christen, so heißt es weiter, seien überall und immer aller Welt Ketzer gewesen, um dann berühmte Häretiker aufzuzählen.[102]

Es sei das Wesen der Welt, immer aufs Neue Gut und Böse zu verkehren. Die Wahrheit der Ketzerei als wahrem Christentum sei aber nur geistlichen Menschen zugänglich. Den Unterschied von Häresie und wahrer Kirche machten nicht die Inhalte aus, sondern deren Status. Das Drama der Häresie oder besser noch das Martyrium der Ketzerei beginne laut Franck dadurch, dass Amtskirchen ihre christliche Identität insofern verfehlten, als sie spirituelle Identität durch institutionelle Macht ersetzten. Ketzerei finde immer nur aus Sicht sich verabsolutierender kirchlicher Macht statt.[103]

98 *Franck*, Paradoxa, S. 21.
99 Vgl. *Sedlmayr*, Pieter Bruegel, S. 17.
100 *Franck*, Chronica.
101 Ebd., S. 233.
102 Ebd., S. 234.
103 Ebd., S. 235–237.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Radikaler als Franck kann man es kaum formulieren, der Christus als ersten Ketzer erachtet und die wahren Christen in dessen Tradition sieht. Allerdings gibt er sich keinen Illusionen hin, wenn es heißt:

> *Sollten nun zu unsern Zeiten der Papst oder irgendwelche angeblich evangelische* [sic] *Sekten über die Ketzer urteilen, so würde es genauso zugehen, wie es eben zugeht, dass eine Sekte die andere bis in den Tod hasst* […]. *Das ist ein gewisses Schicksal und Erkennungszeichen des Evangeliums und der Wahrheit.*[104]

Für Frank steht die Geschichte seit den Tagen der Apostel bis zum Jüngsten Gericht unter Wiederholungszwang: *Wo sich Christus nur regt, da findet sich Judas, Hannas, Kaiphas, Pilatus und stets die ganze Passion.*[105]

Übertrieben formuliert illustriert Bruegels *Blindensturz* diese Weltsicht. Er liefert eine positive Beurteilung der Ketzerei und folgt den Ideen Sebastian Francks auch in anderen Werken.[106] Wie wir es im Vorwort der *Ketzerchronik* kennengelernt haben, geht der flämische Künstler gerade nicht von einer Gegenüberstellung orthodoxer Kirche und Ketzerei aus. Im Gegenteil findet im *Blindensturz* kein ausschließender Widerspruch von Ecclesia und Synagoge statt, sondern ein fließender Übergang. Der Blinde ganz links stellt noch in positiver Weise einen Gottessucher dar, während die Attribute der folgenden Männer zunehmend auf die Riten der Amtskirchen verweisen, deren Sturz programmiert erscheint. Die Kirche selbst sieht sich am Ende als Blindenführerin entlarvt.

Vor dem Hintergrund von Francks positiver Bewertung des Ketzertums erscheint das Bild der Blinden in neuem Licht. Wir haben zu lernen, dass in Bezug auf die Gotteserkenntnis alle Menschen blind sind und es nicht ändern können. Gott ist nur jenseits aller erkennbaren Bilder, aller greifbaren Wirklichkeit im Herzen zu erfahren. So gesehen wäre der Blindenstock ein ambivalentes Dingsymbol. Solange er als Metapher der Gottessuche fungiert und die prinzipielle Ausschnitthaftigkeit der Erkenntnis vergegenwärtigt, ist er positiv zu bewerten und stellt eine radikale Metapher für die prinzipielle Unerkennbarkeit Gottes dar. Wer jedoch glaubt, er könne den rechten Weg garantieren und den Stock als zuverlässigen Richtungsindikator missversteht, so als könne man Gott ertasten, geht es schief, wie wir unschwer erkennen können. Wo Gott äußerlich gesucht wird, muss die Gottsuche misslingen.

Diese ambivalente Beurteilung der Blinden als Suchende und Irrende findet eine indirekte Bestätigung, wenn man einen Kupferstich aus dem Jahre 1571 hinzuzieht, der auf einen Entwurf Bruegels zurückgeht und die Jünger auf dem Weg nach Emmaus darstellt. Nicht von ungefähr erinnert einer der beiden Emmausjünger an den Blinden am äußersten linken Rand des Tüch-

104 Vgl. *Franck*, Vorrede, S. 240; *Wagner*, Das Falsche, S. 371–447.

105 *Franck*, Vorrede, S. 236.

106 Davon handelt mein Bruegel-Buch: Das Paradox als Bildform.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

leinbilds. Die didaktische Absicht ist deutlich, nicht nur Verblendete und Ketzer haben Christus nicht zu erkennen vermocht, sondern selbst seinen Jüngern ist dies misslungen. Nur geistlich-eucharistisch werden sie ihn erkennen können, wenn er in der Herberge das Brot bricht. Zudem stellt man fest, dass sich die Wanderstäbe der Männer nicht überkreuzen. Aus den katholischen Jakobspilgern der Reformationszeit sind bei Bruegel konfessionslose Gottessucher geworden. Im Kupferstich besteht eine Pointe darin, dass der Künstler sein Thema entkonfessionalisiert.

Dies gilt in ähnlicher Weise für Bruegels *Blindensturz*. Die Überlegenheit, die sich die Konfessionen in Bezug auf ihre Konkurrenz durchweg zusprechen, um sie zu Blindenführern zu degradieren, fehlt in seinem Bild ausdrücklich. Im Gegenteil inszeniert er auf anspielungsreiche Weise einen kirchenkritischen Kommentar. Im Sinne ironisch-spiritualistischer Theologie erzählt seine Geschichte des Blindensturzes weniger von persönlicher Verfehlung, als vielmehr vom Fall der christlichen Religion. Diese wird, wenn sie sich als Institution mit Repräsentationsanspruch missversteht, zur Blindenführerin. Wenn wir daraufhin die Männer betrachten, ist der zweite von links mit dem um den Hals gehängten Rosenkranz kritisch zu beurteilen. Ein Rosenkranz am Gürtel als Hinweis auf die Marienfrömmigkeit findet sich auch beim dritten Blinden von rechts. Aus ursprünglicher Gottessuche wird Anmaßung im Sinne einer Veräußerlichung des Glaubens. Für Franck setzt sich der Sündenfall fort, wenn der Mensch Kirchen baut; wenn er glaubt, über Zeichen seinen Glauben veräußerlichen zu können.[107] Die gebaute Kirche ist die eigentliche Blindenführerin!

Für diesen Sündenfall des Christentums, das seinen geistlichen Charakter missachtet, hat Franck auch in den *Paradoxa* eindringliche Worte gefunden.[108] Er beschreibt ihn als notwendigen Prozess, als müsste sich die wahre, unsichtbare Kirche seit den Tagen der Apostel immer in der Diaspora befinden und verfolgt werden. *Die Kirche*, so lautet die Überschrift des 234. Paradoxon, *eine Lilie unter Dornen, wird unter den Heiden zerstreut und bis zum Ende zertreten*.[109] Bruegel greift diese Metapher auf. Über dem Kanal rechts, oberhalb des stürzenden Blinden blüht eine Wasserlilie. Der Kanal selbst ist für unser Auge nicht leicht zu erkennen. Fast übergangslos verbindet sich seine morastige Oberfläche mit der angrenzenden bräunlichen Wiese und dem Buschwerk. Eine optische Falle, die Bruegel ebenso im Bild *Der Bauer und der Vogeldieb* (Abb. 2) einsetzt und auf dieselbe Pflanzenmetaphorik zurückgreift. Auch hier findet sich eine Lilie als Symbol der wahren Kirche.

---

107 So lautet der Titel des 89. Paradoxons: *Tempel, Bilder, Feste, Opfer und Zeremonien gehören nicht ins Neue Testament. Franck*, Paradoxa, S. 142.

108 Ebd., S. 347–352.

109 Ebd., S. 347.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Abschließend soll ein weiteres Bilddetail benannt werden, das der bisherigen Forschung entgangen ist. Bruegel wäre nicht Bruegel, würde er nicht auch dem Betrachter des Bildes eine Botschaft mitteilen und ihn zur Selbstbescheidung auffordern. Bequem könnte sich dieser in einer Welt voller religiöser Irrtümer eingerichtet haben und glauben, dass ihm ein solcher Fall erspart bleibt. Aber das Bild enthält eine Pointe, die auf den Betrachter zielt und ihn auf diskrete Weise ermahnt. Wie beschrieben, ist die Spitze des Kirchturms durch die Bildgrenze abgeschnitten. Allerdings ist genau dieser fehlende Teil des Turms jenseits des Hügels links von der Bildmitte am Horizont sichtbar. Die unmittelbar angrenzenden Bäume verdeutlichen den Maßstab dieses Gebäudeteils. Der Maler lässt also den fehlenden Teil des Kirchturms an anderer Stelle wieder auftauchen.

Dabei stellt die Kirchturmspitze hinter dem Hügel eine Achse für das Geschehen im Vordergrund dar. Sie teilt die Personengruppe in diejenigen, die schon im Fall begriffen sind und diejenigen, die eventuell noch fallen werden. Auf diese Weise markiert sie den Punkt, an dem noch Hoffnung besteht, dass die Rückwärtigen den Stock ihres Vordermannes loslassen und so dem Sturz in den Morast entgehen. Geht man zu weit, wenn man dies als eine Ermahnung des Betrachters verstehen will? Dieser befindet sich in derselben Position wie der dritte Blinde von links, wissen wir doch nicht, ob er stürzen wird. Wer jedenfalls glaubt, sich von den Stürzenden distanzieren zu dürfen, unterliegt dem Beginn des eigenen Irrtums und läuft Gefahr, in Zukunft selbst zu stürzen. So ist auch der Betrachter schon im Bann der für ihn zwar unsichtbaren, nichtsdestoweniger wirkmächtigen Kirche jenseits des Hügels. Dementsprechend stellt sich nicht nur die Frage, ob die anderen, sondern ob wir stürzen werden. Zu Unrecht erhöbe sich der Rezipient über die unglücklichen und verblendeten Menschen im Vordergrund, läuft doch auch er Gefahr, einer Blindenführerin zu folgen, ohne es zu merken.

Kehren wir noch einmal zu Francks ins Niederländische übersetzte Briefe vom Beginn der 1560er Jahre zurück. In theologischer Hinsicht wiederholen sie Gedanken, die einem Anhänger des deutschen Theologen aus seinen Schriften hätten vertraut sein können. Interessant sind die Briefe aber vor allem in Bezug auf die Eindeutigkeit, mit der eine nikodemische Praxis befürwortet wird.[110] Dass die Briefe zu jenem Zeitpunkt übersetzt wurden, macht deutlich, als wie dringlich dieses Problem erachtet wurde.[111]

Inwieweit eine solche Befürwortung des Nikodemismus als nicht ungefährlich erachtet wird, belegt zudem jene Textstelle, in der Frank seinen Adressaten Campanus ausdrücklich bittet, vorsichtig mit seinem Brief zu verfahren, um ihn nicht zum Märtyrer werden zu lassen.[112] Ausdrücklich ermahnt er den

110 Vgl. *Franck*, Brief an Campanus, S. 232–233.

111 Vgl. hierzu auch den Beitrag von Martin Skoeries in diesem Band.

112 Vgl. *Franck*, Brief an Campanus, S. 233.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Adressaten, seinen Brief nicht unter die *Hunde und Säue* kommen zu lassen, damit ihm nicht ein *vorzeitiges Kreuz* bereitet wird. Denn viele brächten sich durch ihr unbesonnenes und unzeitiges Schwätzen selbst an den Galgen.[113] Die Praxis der Geheimhaltung erhält sogar eine theologische Legitimation, wenn es kurz heißt, Gott selbst verberge seine Weisheit *unter der Decke der Gleichnisse und Parabeln der Buchstaben* dermaßen, dass sie *von niemand als von denen, die von Gott selbst gelehrt* sind, verstanden werden können.[114] Man solle vorsichtig sein, und nur da, wo es sich fügt, sprechen.

Nach allem Gesagten ist offensichtlich, dass mit Bruegels *Blindensturz* eine extreme Tendenz zur Verrätselung einhergeht. Der Anspielungsreichtum des Bildes ist so groß, dass man sicherlich behaupten darf, es sei nicht ohne weiteres zu verstehen. Keinesfalls geht es im aufgezeigten ikonographischen Programm um Propaganda, sondern um einen subtilen theologischen Diskurs. Der heterodoxe Inhalt wird im Bild dissimuliert. Unter seiner Oberfläche verbirgt sich eine – in katholischer wie reformatorischer Perspektive – häretische Lesart.

Wenn die Frage nach Bruegels Bildhermeneutik in Bezug auf den *Blindensturz* noch einmal vor Augen gestellt wird, so gilt es zu betonen, dass der Künstler einen sehr eigenwilligen Umgang mit der Bildtradition pflegt. Er konstruiert weniger das Verstehen als vielmehr das Missverstehen seines Bildes. Wollte man es modern ausdrücken, könnte man von einem Umschreibeverfahren sprechen. Er nutzt die Tradition in kritischer Absicht.[115] Über bestehende ikonographische Traditionen suggeriert der Künstler Gewissheiten, die sich als trügerisch erweisen. Er nutzt Vorbilder in unkonventioneller Weise. Bruegel greift nicht auf Themen, Typen oder Motive zurück, um eine Sinntradition fortzuschreiben, sondern um sie in Frage zu stellen. Dies geschieht jedoch auf subtile Weise und ist erst auf einer zweiten Sinnebene fassbar. Dieses von mir sogenannte Umschreibeverfahren muss insofern hervorgehoben werden, als der Bezug zwischen Bildern in der Regel affirmativer Natur ist. Der Flame geht anders zu Werke. Er verweist auf Vorbilder, um deren vermeintlichem Wahrheitsgehalt zu widersprechen oder diesen doch immerhin in Frage zu stellen. Er schreibt sich Traditionen ein, um diese von innen heraus zu widerlegen. Der Künstler widerspricht damit nicht nur bestimmten Aussagen, sondern mehr noch stellt er die Geltung des durch sie vertretenen Wertesystems in Frage.

Bruegels Strategie dabei besteht darin, im Bild alles anzulegen, ohne es selbst auszusprechen. Der Erzählmodus seines Bildes verlässt zu keinem

113 In bestimmter Hinsicht gilt dies auch für Campanus selbst, der einen großen Teil seines Lebens im Gefängnis verbrachte. Vgl. dazu „Johannes Campanus“, in: LThK, S. 914.

114 *Franck*, Brief an Campanus, S. 233.

115 *Müller*, Laokoon.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Zeitpunkt die Latenz. Erst wenn ich als Betrachter die bedeutsamen Elemente miteinander zu verbinden weiß, ergibt sich ein hermeneutischer Mehrwert. Für sich genommen erscheint der abgeschnittene Kirchturm, das um den Hals getragene Kreuz eines der Blinden, der Rosenkranz eines anderen, der hinzugefügte Hirte, die in den Graben stürzende Kuh, der Kirchturm hinter der Anhöhe, der freigelassene Platz vor der Kirche, der an einen Emmausjünger gemahnende Blinde, der abgestorbene Baum vor dem Hirten als akzidentell. Wenn es dem Betrachter jedoch gelingt, mehrere Elemente zu akkumulieren, kann sich ein Schritt hin auf eine höhere Bedeutungsebene vollziehen, sozusagen eine neue Bedeutung entstehen, die aber aktiv hergestellt werden muss. Wenn ich die vorhandenen Elemente richtig miteinander verknüpfe, können Bedeutungen entstehen, die über das Dargestellte hinausweisen. Der Urheber des Bildes könnte dies jedoch immer als Unterstellung zurückweisen.

Wie deutlich geworden ist, gehören Blindheit und Blindensturz im Christentum seit jeher zu den bestimmenden Exklusionsmetaphern der Orthodoxie. Im Unterschied zu allen anderen Interpretationen ging es in meiner Deutung des *Blindensturzes* darum, dass der Künstler den ausschließenden Gegensatz von wahrer Kirche und Irrlehre in Frage stellt. Damit unterstelle ich Bruegels Bild eine aufklärerisch-ironische Absicht. In ihm wird das Prinzip von Denunziation und Ausschluss kritisiert. Dargestellt wird in allegorischer Form, wie die christliche Religion als unschuldige Gottessuche beginnt, sich mit ihrer Veräußerlichung in Symbolen, Riten und Amtskirchen fortsetzt, um schließlich den Weg zu verfehlen und zu stürzen.

Möchte man das Gesagte zum Abschluss noch einmal zusammenfassen, so lässt sich festhalten, dass es nicht das Ziel war, ikonographisches Spezialwissen zu vermitteln. Vielmehr war es meine Absicht, die Möglichkeiten visueller Strategien zu diskutieren, deren Ziel die Kommunikation religiöser Minderheiten außerhalb der katholischen Kirche darstellt. Im Verhältnis von Orthodoxie und Häresie geht es somit nicht um das Klischee von Künstlern als Außenseiter der Gesellschaft. Im Gegenteil gehe ich davon aus, dass religiöse Devianz in der Zeit bis zum Trienter Konzil häufiger in der Kunst auftrat, als uns eine am strikten Gegensatz der Konfessionen orientierte Kunstgeschichtsschreibung weismachen will.[116] Abschließend bleibt mir nur, daran zu erinnern, dass wir die ästhetische Erfahrung von Bruegels Bild nicht geringer schätzen dürfen, als die historische „Auskunft", die wir durch es erhalten haben. So sei an die schöne Formulierung von Jacob Burckhardt erinnert, der einmal geschrieben hat, ein gelungenes Kunstwerk sei wie ein Pfeil, der durch die Jahrhunderte schießt. Folgt man dem bekannten Schweizer Historiker, dann ist es das Privileg von Bruegels *Blindensturz*, uns eine Vorstellung davon zu vermitteln, welch ungeheure Verfehlungen

116 Vgl. *Schwerhoff*, Gottlosigkeit, 58–63.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

mit der Geschichte einhergehen. Wer in die leeren Augen des stürzenden Blinden schaut, wird dies nicht so schnell vergessen. In diesen toten Augen sehen wir doch nicht nur den Schrecken angesichts des Sturzes, sondern die jähe Erkenntnis eigener Schuld.

Nicht edierte Quellen

Franck, Sebastian: Chronica, Zeytbuch vnd geschychtbibel, Straßburg 1531.

– Die Guldin Arch: darein der kern vnnd die besten hauptsprüch, der Heyligen schrifft, alten Lerer vnd Väter der kirchen, Auch der erleuchten Heyden vn[d] Philosophen […] getragen, verfasset vn[d] eingeleibt seind […] zusame[n] trage[n] durch Sebastian Francken von Werd, Augsburg 1538.

Edierte Quellen

Alberti, Leon Battista: Della Pittura – Über die Malkunst, hrsg. v. Oskar Bätschmann/Sandra Gianfreda, Darmstadt 2010.

Brant, Sebastian: Dat narren schyp, hrsg. v. Timothy Sodmann, Bremen 1980.

– Narrenschiff, hrsg. v. Friedrich Zarwcke, Darmstadt 1864.

Busch, Eberhard/*Heron*, Alasdair u. a.: Calvin-Studienausgabe, Bd. 3, Reformatorische Kontroversen, Neukirchen-Vluyn 1999, S. 222–265.

Dr. Martin Luther's sämtliche Werke. Reformationshistorische und polemische deutsche Schriften, hrsg. v. Johann Konrad Irmischer, Erlangen 1830.

Erasmus von Rotterdam: Handbüchlein eines christlichen Streiters, in: ders., Ausgewählte Schriften. Lateinisch/Deutsch, hrsg. v. Werner Welzig, Darmstadt 1990, Bd. 1, S. 55–375.

– Theologische Methodenlehre, in: ders., Ausgewählte Schriften. Lateinisch/Deutsch, hrsg. v. Werner Welzig, Darmstadt 1990, Bd. 3, S. 117–495.

Ficinus, Marsilio: Über die Liebe oder Platons Gastmahl, hrsg. v. Paul Blum/Karl Paul Hasse, Hamburg 1984.

Franck, Sebastian: Vorrede zur Chronik der römischen Ketzer, in: Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier, hrsg. v. Heinold Fast, Bremen 1962, S. 233–246.

Franck, Sebastian: Brief an Johannes Campanus, in: Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier, hrsg. v. Heinold Fast, Bremen, S. 219–233.

Franck, Sebastian: Paradoxa, hrsg. v. Siegfried Wollgast, Berlin 1966.

Luther, Martin: Studienausgabe, Bd. 2, Berlin 1982.

Philips, Dirk: Antwort an Sebastian Franck, in: Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier, hrsg. v. Heinold Fast, Bremen, S. 171–188.

Physiologus. Naturkunde in frühchristlicher Deutung, übers. und hrsg. v. Ursula Treu, Hanau 1998.

Piccolomini, Enea Silvio: Briefe. Dichtungen, München 1966.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Literatur

Accomando Gandini, Marina: Relazioni e confronti negli affreschi sistini e nel Mausoleo di Giulio II, Ascoli Piceno 2004.

Barnes, Bernadine: Michelangelo in print. Reproductions as response in the sixteenth-century, Farnham 2010.

Bergmann, Rosemarie: A tröstlich picture. Luther's attitude in the question of images, in: Renaissance and Reformation 5 (1981), S. 15–25.

Berns, Jörg Jochen: Die Macht der äußeren und der inneren Bilder. Momente des innerprotestantischen Bilderstreits während der Reformation, in: Begrifflichkeit und Bildlichkeit der Reformation, hrsg. v. Italo Michele Battafarano, Bern 1992, S. 9–37.

Bietenholz, Peter Gerard: Encounters with a radical Erasmus. Erasmus' work as a source of radical thought in Early Modern Europe, Toronto 2009.

Bosshard, Emil D.: Tüchleinmalerei – eine billige Ersatztechnik?, in: Zeitschrift für Kunstgeschichte 45 (1982), S. 31–42.

Dejung, Christoph: Sebastian Franck interkulturell gelesen, Nordhausen 2005.

Freedberg, David: The Life of Pieter Bruegel the Elder, in: The prints of Pieter Bruegel the Elder. Ausstellungskatalog Bridgeston Museum of Art, Tokyo 1989, hrsg. v. dems., Tokyo 1989, S. 21–31.

– Allusion and Topicality in the Work of Pieter Bruegel: The Implications of a Forgotten Polemic, in: The prints of Pieter Bruegel the Elder. Ausstellungskatalog Bridgeston Museum of Art, Tokyo 1989, hrsg. v. dems., Tokyo 1989, S. 53–65.

Groß, Sibylle: Hans Wydyz. Sein Oeuvre und die oberrheinische Bildschnitzkunst, Hildesheim 1997.

Grossmann, Fritz: Pieter Bruegel. Gesamtausgabe der Gemälde, Herrsching 1973.

Harms, Wolfgang: Homo viator in bivio. Studien zur Bildlichkeit des Weges (medium Aevum, Bd. 21), München 1970.

Hofmann, Werner (Hrsg.): Luther und die Folgen für die Kunst. Ausstellungskatalog Hamburger Kunsthalle, Hamburg 1983/84, München 1983.

Imdahl, Max: Giotto. Arenafresken: Ikonographie, Ikonologie, Ikonik, München 1988.

Jenny, Markus: Luther, Zwingli, Calvin in ihren Liedern, Zürich 1983.

Kaschek, Bertram: Weltzeit und Endzeit. Die „Monatsbilder" Pieter Bruegels d.Ä., München 2012.

Kavaler, Ethan Matt: Pieter Bruegel. Parables of order and enterprise, Cambridge 1999.

King, Ross: Michelangelo and the pope's ceiling, London 2002.

Knape, Joachim/*Wuttke*, Dieter: Sebastian-Brant-Bibliographie. Forschungsliteratur von 1800 bis 1985, Tübingen 1990.

Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 2, hrsg. v. Walter Kasper, Freiburg u. a. 1994.

Lotter, Friedrich: Art. „Handel" in: Neues Lexikon vom Judentum, hrsg. v. Julius H. Schoeps, Gütersloh/München 1992, S. 181.

Lupi, Walter: La scuola dei Sileni, in: Festschrift für Eugenio Garin, Pisa 1987, S. 1–20.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Mann Philipps, Margaret: The „Adages" of Erasmus. A study with Translations, Cambridge 1964.

Marijnissen, Roger H./*Seidel*, Max: Bruegel, New York 1984.

Michels, Norbert: Bewegung zwischen Ethos und Pathos. Zur Wirkungsästhetik italienischer Kunsttheorie des 15. und 16. Jahrhunderts, Münster 1988.

Mielke, Hans: Pieter Bruegel. Die Zeichnungen, Turnhout 1966.

Milla-Villena, Rodolfo: Deux Moralités de Pierre Bruegel l'Ancien à l'Époque de la Montée du Calvinisme aux Pays-Bas", in: La Littérature Populaire aux XVème et XVIème Siècles. Actes du deuxième Colloque de Goutelas. Bulletin de l'Association d'études sur L'Humanisme, la Réforme et la Renaissance, 1979, S. 188–195.

Müller, Christian (Hrsg.): Hans Holbein d.J. Die Druckgraphik im Kupferstichkabinett Basel, Ausstellungskatalog Kupferstichkabinett Basel, Basel 1997, Basel 1997.

Müller, Jürgen: Das Paradox als Bildform. Studien zur Ikonologie Pieter Bruegels d.Ä., München 1999.

– „Pieter der Drollige" oder der Mythos vom Bauern-Bruegel, in: Pieter Breughel der Jüngere, Jan Brueghel der Ältere: flämische Malerei um 1600, hrsg. v. Klaus Ertz, Lingen 1997, S. 42–53.

– Bild und Zeit. Überlegungen zur Zeitgestalt in Pieter Bruegels „Bauernhochzeitsmahl", in: Erzählte Zeit und Gedächtnis: narrative Strukturen und das Problem der Sinnstiftung im Denkmal, hrsg. v. Götz Pochat, Graz 2005, S. 72–81.

– Ein anderer Laokoon – Die Geburt ästhetischer Subversion aus dem Geist der Reformation, in: Erzählen und Episteme: Literaturgeschichte des späten 16. Jahrhunderts, hrsg. v. Beate Kellner/Jan-Dirk Müller/Peter Strohschneider, Berlin/New York 2011, S. 389–455.

– Überlegungen zum Realismus Pieter Bruegels d.Ä. am Beispiel seiner Darstellung des Bethlehemitischen Kindermordes, in: Morgen-Glantz: Zeitschrift der Christian Knorr von Rosenroth-Gesellschaft 8 (1998), S. 273–296.

– Von der Odyssee eines christlichen Gelehrten – Eine neue Interpretation von Hans Holbeins Erasmusbildnis in Longford Castle, in: Zeitschrift des deutschen Vereins für Kunstwissenschaft 49/50 (1995/96), S. 179–211.

– /*Magister*, Susanne: Sileni Alcibiadis. Von der Umwandlung aller Werte, in: Müller/Schauerte (Hrsg.): Die gottlosen Maler von Nürnberg, S. 139–150.

– /*Schauerte*, Thomas (Hrsg.): Die gottlosen Maler von Nürnberg. Konvention und Subversion in der Druckgrafik der Beham-Brüder, Emsdetten 2011.

Müller, Wolfgang G.: Das Problem von Schein und Sein in Erasmus' „Sileni Alcibiadis" und Shakespeares „Macbeth", in: Wolfenbütteler Renaissance-Mitteilungen 15 (1991), S. 1–18.

Münch, Birgit Ulrike: Geteiltes Leid. Die Passion Christi in Bildern und Texten der Konfessionalisierung. Druckgraphik von der Reformation bis zu den jesuitischen Großprojekten um 1600, Regensburg 2009.

The New Hollstein. Dutch & Flemish etchings, engravings and woodcuts 1450–1700. Pieter Bruegel the Elder, bearb. v. Nadine Orenstein/Manfred Sellink, Ouderkerk aan den Ijseel 2006.

Nichols, Tom: The Art of Poverty: Ironie and Ideal in Sixteenth-Century Beggar Imagery, Manchester 2007.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Noll, Thomas: Pieter Bruegel d. Ä. Der Bauer, der Vogeldieb und die Imker, in: Münchner Jahrbuch der Bildenden Kunst, Dritte Folge 50 (1999), S. 65–106.

Ohler, Norbert: Pilgerstab und Jakobsmuschel. Wallfahren in Mittelalter und Neuzeit, Düsseldorf/Zürich 2003.

Pfeiffer, Heinrich: Gemalte Theologie in der Sixtinischen Kapelle. Die Fresken des Michelangelo Buonarotti ausgeführt unter Julius II, in: Archivum historiae pontificiae 31 (1993), S. 69–107.

Rahner, Hugo: Griechische Mythen in christlicher Deutung, Darmstadt 1966.

Richardson, Todd M.: Pieter Bruegel the Elder. Art discourse in the sixteenth century Netherlands, Farnham 2011.

Roberts-Jones, Philippe/*Roberts-Jones*, Francoise: Pieter Bruegel der Ältere, München 1997.

Schoeps, Julius H. (Hrsg.): Neues Lexikon vom Judentum, Gütersloh/München 1992.

Schwerhoff, Gerd: Gottlosigkeit und Eigensinn. Religiöse Devianz in der Frühen Neuzeit, in: Transzendenz und Gemeinsinn. Themen und Perspektiven des Dresdner Sonderforschungsbereichs 804, hrsg. v. Hans Vorländer, Dresden 2010, S. 58–63.

Scribner, Robert: Reformatorische Bildpropaganda, in: Historische Bildkunde 12 (1991), S. 83–106.

Sedlmayr, Hans: Pieter Bruegel: Der Sturz der Blinden. Paradigma einer Strukturanalyse, in: Hefte des Kunsthistorischen Seminars der Universität München, Heft 2, hrsg. v. ders., München 1957, S. 1–49.

Seidel Menchi, Silvana: Erasmo da Rotterdam: Adagia. Sei saggi politici in forma di proverbi, a cura di Silvana Seidel Menchi, Turin 1980.

Settis, Salvatore: Laocoonte. Fama e stile, Rom 1999.

Silver, Larry: Hieronymus Bosch, New York 2011.

Somogyi, Tamar: Die Schejnen und die Prosten. Untersuchungen zum Schönheitsideal der Ostjuden in Bezug auf Körper und Kleidung unter besonderer Berücksichtigung des Chassidismus, Berlin 1982.

Stechow, Wolfgang: Bruegel, aus dem Englischen von Herbert Frank, Köln 1974.

Stridbeck, Carl Gustaf: Bruegelstudien. Untersuchungen zu den ikonologischen Problemen bei Pieter Bruegel d. Ä. sowie dessen Beziehungen zum niederländischen Romanismus, Stockholm 1956.

Sudhoff, Heinke: Ikonographische Untersuchungen zur „Blindenheilung" und zum „Blindensturz". Ein Beitrag zu Pieter Bruegels Neapler Gemälde von 1568, Bonn 1981.

Sybesma, Jetske: The Reception of Bruegel's „Beekeepers". A Matter of Choice, in: The Art Bulletin 73, 3 (1991), S. 467–478.

Torrilhon, Tony-Michel: La pathologie chez Bruegel. Thèses pour le doctorat en médecine, Paris 1957.

Trudzinski, Meinolf: Von Holbein zu Brueghel. „Christus vera lux, philosophi et papa in foveam cadentes", in: Niederdeutsche Beiträge zur Kunstgeschichte 23 (1984), S. 63–116.

Van den Brink, Peter (Hrsg.): Brueghel Enterprises. Ausstellungskatalog Bonnefantenmuseum, Maastricht 2002/Musées Royaux des Beaux-Arts de Belgique, Brussels 2002, Gent/Amsterdam 2001.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Van Veen, Mirjam G. K.: ‚Verschooninghe van de roomsche afgoderye'. De polemiek van Calvijn met nicodemieten in het bijzonder met Coornhert, Houten 2001.

Vitali, Christoph (Hrsg.): Der Glanz der Farnese. Kunst und Sammelleidenschaft in der Renaissance. Ausstellungskatalog Haus der Kunst, München 1995, München 1995.

Wagner, Andreas: Das Falsche der Religionen bei Sebastian Franck. Zur gesellschaftlichen Bedeutung des Spiritualismus der radikalen Reformation, Digitale Dissertation, Berlin 2007.

Warncke, Carsten Peter: Sprechende Bilder, sichtbare Worte. Das Bildverständnis in der Frühen Neuzeit, Wiesbaden 1987.

Weigelt, Horst: Sebastian Franck und die lutherische Reformation, Gütersloh 1972.

Wilhelmi, Thomas: Sebastian Brant Bibliographie, Bern 1990.

Wollgast, Siegfried (Hrsg.): Beiträge zum 500. Geburtstag von Sebastian Franck (1499–1542), Berlin 1999.

Zagorin, Pérez: Ways of lying. Dissimulation, persecution, and conformity in early modern Europe, Cambridge 1990.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-54481-3 | Generated on 2025-12-20 06:19:00
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/