

INHALT

DR. KLAUS BÜMLEIN ZUM 80. GEBURTSTAG	9
--	---

Hauptaufsätze

Lars Reichenbacher: Der heilige Martin – mehr als eine Mantelteilung	11
Marc Lienhard: Die Radikalen des 16. Jahrhunderts	19
Werner Baumann: Zu Kondolenzen im Korrespondentenkreis von Johann Jakob Grynaeus (1540–1617) und Polan (1561–1610)	29
Rainer Karneth: Alzeyer Martyrien. Der Täufer-Prozess von 1528	37
Lisa Fabian: Jugendarbeit in den protestantischen Dekanaten Bad Bergzabern und Neustadt zwischen 1933 und 1939	57
Wolfgang Müller: „Die Kirchen aus ihren Trümmerhaufen wieder erstehen zu lassen“. Die im August 1948 in die Kugel des Kreuzes auf dem Hauptturm der Stiftskirche Kaiserslautern hinterlegte Urkunde	87
Liane Bednarz: Christen und Christinnen mit Rechtsdrall	93
Uwe Kai Jacobs: Verkündigung am pfälzischen Kirchenportal. Steinerne Botschaften aus Bibel und Bekenntnis	97

Aus Bibliotheken und Archiven

Gabriele Stüber: Die Druckschriften der Ostasienmission – Informationsspeicher für Missions- und Kulturgeschichte	125
---	-----

Aus der Werkstatt: Projekt Pfälzisches Pfarrpersonenbuch (Arbeitstitel)

Friedhelm Hans:

Jakob Anton Leyser (1830–1897), Universalgelehrter und Kirchenmann..... 143

Ders.:

Ohne bleibende Stadt. Lebensläufe einiger aus der Pfalz abgewanderter Pfarrer
des 19. und 20. Jahrhunderts 154

Ders.:

Werdegang des Projekts „Pfälzisches Pfarrpersonenbuch“..... 169

Aus dem Vereinsleben

Gerhard Philipp Wolf:

Präsentation von Ebrards Lebensführungen Bd. 2. In den Jahren des Berufs 173

Thorsten Huwald:

Traueransprache für Brigitte Raubenheimer 181

Friedhelm Hans:

Im Gedenken an Kurt Molitor (1943–2021) 183

Werner Schwartz und Friedhelm Hans:

Heinz Knieriemen (* 10.2.1923, † 25.9.2022) –
Erinnerungen an einen Wegbegleiter..... 185

Ulrich A. Wien:

Jahresbericht des Vorsitzenden..... 187

Buchbesprechungen 191

1. Karlheinz Lipp, Religiöser Sozialismus in der Pfalz in der Weimarer Republik (Christoph Flegel)
2. Wolfgang Liesigk, Metzelsupp und Marschgetös.
Eine Pfälzer Familiengeschichte 1900–1970 (Friedhelm Hans)
3. Peter Pohlit, Klaus Pohlit, Stunde Null. Erinnerungen aus der frühen Kindheit
oder Zurechtfinden in Zeiten der Not (Friedhelm Hans)
4. Bernhard H. Bonkhoff, Kultur Konfession Region (Roland Paul)
5. Johannes Ehmann, Geschichte der Evangelischen Kirche in Baden,
Band 2: Die Kirche der Markgrafschaft (Klaus Bümlein)

6. Udo Wennemuth (Hg.) in Zusammenarbeit mit Johannes Ehmann, Albert de Lange u. Mareike Ritter, Bildatlas zur badischen Kirchengeschichte 1800–1821 (Friedhelm Hans)
7. Gabriele B. Clemens, Stephan Laux (Hg.), Reformation, Religion u. Konfessionen a.d. Saar. 1517–2017 (Erich Schunk)
8. Joachim Conrad, Bildung durch Begegnung. 50 Jahre Evangelische Akademie im Saarland (Ingo Holzapfel)
9. Anette Bak u.a., Heute noch müssen wir weg! Evakuierungen im saarländisch-lothringischen Grenzgebiet 1939–1944 (Friedhelm Hans)
10. Synagogengemeinde Saar (Hg.), 75 Jahre Synagogengemeinde Saar. 1946–2021 (Friedhelm Hans)
11. Arianne Albisser, Peter Opitz (Hg.), Die Zürcher Reformation in Europa (Friedhelm Hans)
12. Esther Pia Wipfler (Hg.), Das Gesangbuch und seine Bilder. Voraussetzungen, Gestaltung, Wirkung (Eberhard Cherdron)
13. Astrid von Schlachta, Täufer. Von der Reformation ins 21. Jahrhundert (Doris Lambers-Petry)
14. Rolf Übel, Eine Wiederaufnahme – die Landauer und Nußdorfer Hexenprozesse von 1580 bis 1590 (Friedhelm Hans)

Verzeichnis der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter 231

EBERNBURG-HEFTE 2022

Zu diesem Heft 237

Aufsätze

Detlef Metz (Tübingen/Bobenhausen):

Propaganda – Verkündigung – Trostmedium.

Betrachtungen zum geistlichen Drama im Luthertum

des 16. und frühen 17. Jahrhunderts 239

Regina Toepfer (Würzburg):

Kinderwunsch und Elternliebe im Theater der Reformationszeit.

Abrahams Familiendrama bei Hans Sachs (1558), Andreas Lucas (1551)

und Hermann Haberer (1562) 255

Christopher König (Mainz):

Glaubensnot auf der Bühne des Reformationstheaters:

«Eine wunderliche Geschichte Francesci Spierae»

von Johannes Reinhard (1561)..... 283

Buchbesprechungen 299

Verzeichnis der Mitarbeiter 304

DIE RADIKALEN DES 16. JAHRHUNDERTS

von Marc Lienhard

Die sogenannte „radikale Reformation“, und nicht nur die Täufer, haben im 20. Jahrhundert eine große Aufmerksamkeit erregt. Nicht nur Theologen haben sich für die Radikalen interessiert, sondern auch Historiker und Soziologen, die, im Anschluss etwa an Ernst Troeltsch,¹ sich mit den vielfältigen Strömungen und Gruppen befasst haben, die andere Wege einschlugen als die lutherisch-reformierte Reformation. Über Troeltsch hinaus muss eine Darstellung der sogenannten „radikalen Reformation“ heute die Vielfalt der Radikalen zum Ausdruck bringen aufgrund der Täufer-Akten, die nicht nur die Täufer im eigentlichen Sinne betreffen. Zu beachten sind auch die edierten Schriften der bedeutendsten Radikalen wie etwa das *Corpus Schwenkfeldianorum* oder die Schriften von Thomas Müntzer, wie auch die große Sekundärliteratur und Hilfswerke wie die dreißig bio-bibliographischen Bände der *Bibliotheca Dissidentium*, die wir in Straßburg zwischen 1980 und 2016 publiziert haben.²

Gibt es gemeinsame Merkmale einer radikalen Reformation?

Zunächst ist die Verwerfung der Kindertaufe zugunsten der Erwachsenentaufe zu nennen. An sich ist damit eine klare Grenze zur lutherisch-reformierten Reformation gegeben. Aber ist diese Grenze wirklich so klar? Im Jahr 1525 hat Zwingli gestanden, dass er selbst einige Jahre zuvor für die Spätaufe eingetreten war. Für ihn war übrigens die Taufe wie alle sogenannten Sakramente nicht so wichtig. Das war also nicht der Hauptanlass für die Trennung in Zürich zwischen Zwingli und den Täufern. Zwingli wollte die Veränderungen mit dem Magistrat einführen, was anfänglich auch zunächst seine späteren Gegner Grebel und Mantz wollten, die dann später, radikaler und ohne den Magistrat, Veränderungen einführen wollten.

In Straßburg haben die Reformatoren Bucer und Capito zunächst während einiger Jahre zugegeben, dass die Kindertaufe problematisch sei. So schrieben sie 1524 an Zwingli: „Da die Taufe nur ein äußeres Ding ist, könnten wir vielleicht ohne Mühe annehmen, dass auch die kleinen Kinder getauft würden, unter der Bedingung, dass sie später eine gewisse Zeit lang unterrichtet würden“.³ Aber die Straßburger waren noch nicht sicher, dass die Kindertaufe die richtige Praxis war. Auch Bucers Unterscheidung zwischen der Wassertaufe und der Geisttaufe verrät eine überraschende Nähe zur Theologie der Täufer.

Innerhalb der sogenannten radikalen Reformation gab es neben den Täufern andere Richtungen wie diejenige der Spiritualisten oder diejenige von Thomas Müntzer, bei dem

1 Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912, dritte photo-mechanisch gedruckte Auflage, 1923.

2 André Séguenny (Hg.), *Bibliotheca Dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles*, Bd. 1–30, Baden-Baden 1980–2016.

3 [Capiton et Bucer] aux prédicateurs de [Bâle et de Zurich], in: Jean Rott (éd.), *Correspondance de Martin Bucer*, tome I, jusqu'en 1524, Leiden, 1979, p. 284.

die Frage der Kinder- oder Erwachsenentaufe keine große Rolle spielt. Er befürwortete eine Taufe ab sieben Jahren. Wir wissen aber wenig über seine diesbezügliche Praxis.

Ein anderer Radikaler, Hans Denk, der zunächst Täufer war, sich aber später mehr dem Spiritualismus zuwandte, vertrat in einem *Widerruf* (1527) die Meinung, dass die Kindertaufe zwar nicht nach dem Befehl Christi sei, aber als Menschengesetz in der Christen Freiheit stand.⁴

Ein anderes Merkmal für die Radikalen scheint in der Beziehung zur weltlichen Obrigkeit zu liegen. Das hat gewiss eine Rolle gespielt bei Grebel und Mantz, den Züricher Täufern, die nach den ersten gemeinsamen Schritten mit Zwingli Zwinglis Verhalten ablehnten, der die reformatorischen Neuerungen zu allen Zeiten zusammen mit der Obrigkeit durchführen wollte.⁵ Daneben gab es aber andere Haltungen wie diejenige der Radikalen in der Umgebung von Zürich, welche in sozialpolitischem Gegensatz zur Züricher Obrigkeit mehr Autonomie für die Landgemeinden erstrebten und erst später zu Grebel und Mantz stießen. Erinnert sei auch an Balthasar Hubmaier,⁶ der fast eine ganze Stadt, nämlich Waldshut und ihre Obrigkeit, dazu brachte, täuferische Anschauungen zu übernehmen. Es gab auch Täufer wie Marbeck,⁷ der in seinem Beruf aktiv mit der Straßburger Obrigkeit zusammenarbeitete. Eine solche Haltung vertrat später auch Menno Simons⁸ aufgrund einer Zwei-Reiche-Lehre, die an Luther erinnerte. Sobald es möglich war, haben sich im Lauf der Jahre auch Vertreter der Radikalen auf die weltliche Obrigkeit gestützt oder zumindest es versucht, um ihre Reformpläne durchzuführen, bzw. um das Reich Gottes auf Erden aufzurichten. In seiner sogenannten Fürstenpredigt von 1524 war dies eines der großen Anliegen Müntzers. Auch Melchior Hoffmann⁹ hat dies vorgeschlagen, und es wurde in Münster-in-Westfalen auf theokratische Weise und mit Gewalt durchgeführt.¹⁰

Auch in der Frage der Gewaltlosigkeit (Pazifismus) gab es keine einheitliche Haltung. Grebel und Mantz, und etwas später Sattler haben einen absoluten Pazifismus vertreten. Andere dagegen wie Hubmaier vertraten die Meinung, dass ein Christ in einem legitimen Krieg Waffen gebrauchen durfte. Später kam es in Mähren zu einer Trennung der Täufer zwischen den sogenannten „Schwertlern“ und den „Stäblern“. Die ersten übernahmen die Meinung von Hubmaier, die anderen wandten sich dem Pazifismus zu.

4 Heinold Fast, *Der linke Flügel der Reformation, Klassiker des Protestantismus*, Bd. IV, Bremen 1962, 202.

5 Gottfried Locher, *Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, Göttingen-Zürich 1979.

6 Torsten Bergsten, *Balthasar Hubmaier. Seine Stellung zu Reformation und Täuferum 1521–1528*, Kassel 1961; englisch: *Balthasar Hubmaier. Theologian and Martyr*, hg. v. W. R. Estep, Valley Forge, 1978; Christof Windhorst, *Balthasar Hubmaier (1480/1485–1528)*, TRE 15,611–613.

7 Neal Blough, *La christologie anabaptiste. Pilgram Marbeck et l'humanité du Christ*, Genf 1984; Stephen Boyd, *Pilgram Marbeck. His Life and Social Theology*, Durham 1992; Walter Klaassen and William Klassen, *Marbeck. A Life of Dissent and Conformity*, Waterloo, Ontario-Scottsdale 2008.

8 Christof Bornhäuser, *Leben und Lehre Menno Simons'. Ein Kampf um das Fundament des Glaubens*, Neukirchen 1973; Kornelius Krahn, *Menno Simons (1496–1561). Ein Beitrag zur Geschichte und Theologie der Taufgesinnten*, Karlsruhe 1936; Sjouke Voolstra, *Menno Simons. His Image and Message*, Kansas Bethel College 1997.

9 Der genaue Titel lautet: *Auslegung des anderen Unterschieds Danielis*, in: Günther Franz, *Thomas Müntzer. Schriften und Briefe*, Gütersloh 1968, 241–263.

10 Klaus Deppermann, *Melchior Hoffmann. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation*, Göttingen 1979.

Man hat manchmal im Pochen auf die Kirchenzucht einen gemeinsamen Nenner der Radikalen gesehen. Dies war gewiss wichtig für die Züricher Täufer und später noch wichtiger für Menno Simons, aber das war auch ein Anliegen Bucers oder Calvins, während andere Vertreter der Radikalen wie die Spiritualisten sich nicht darum bemühten.

Probleme der Terminologie

Wie schwierig, ja unmöglich es ist, all die verschiedenen Tendenzen auf einen Nenner zu bringen, hat sich auch in der Terminologie erwiesen. Kann es überhaupt ein Wort geben um die Vielfalt der Richtungen, die zur Reformation auf Distanz gingen, zu bezeichnen? Man hat von Randströmungen oder Nebenströmungen der Reformation gesprochen,¹¹ von Nonkonformisten¹² oder Dissidenten,¹³ vom „linken Flügel der Reformation“¹⁴ oder von der „radikalen Reformation“.¹⁵ Keine dieser Bezeichnungen ist wirklich ganz überzeugend um das Ganze zu bezeichnen. Auf seine Weise war auch Luther ein Nonkonformist. Die Täufer selbst fühlten sich nicht am Rande. Sie waren der Meinung, die Alte Kirche in ihrer Reinheit wiederherzustellen. Also war die Mitte und nicht der Rand ihr Horizont. Alle sogenannten Radikalen wurden von den Kirchen und der Gesellschaft an den Rand gedrängt. Eine Zeit lang war es allerdings Hubmaier gelungen, einen mehrheitlichen Teil der Stadt Waldshut zum Täuferum zu führen.¹⁶ In Schlesien gab es zeitweise ganze schwenckfeldische Gemeinden, also auch nicht am Rande!

In den vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts wurde u. a. von Roland Bainton der Begriff „Linker Flügel der Reformation“ vorgeschlagen, der dann von Heinold Fast 1962 als Titel für seinen Textband aufgenommen wurde. Der Titel „Der Linke Flügel der Reformation“ sollte wohl darauf hinweisen, dass es einen gemeinsamen Grund gab für die magisterielle Reformation, die dem Magistrat, d. h. der weltlichen Obrigkeit oblag, und den radikalen Richtungen. War das wirklich der Fall? Gewiss gab es manche gemeinsame Züge, wie z. B. die Berufung auf die Bibel, die Ablehnung des Papstes und die Nähe zu spätmittelalterlichen Frömmigkeitstraditionen. Aber es gab auch grundlegende Differenzen. Wenn für die Reformatoren wie Luther die Rechtfertigungsbotschaft den Kern seiner Theologie bezeichnete, so trifft das im sogenannten linken Flügel der Reformation nicht zu. Wollten diese „linken Radikalen“ überhaupt Reformation?¹⁷ Die Spiritualisten und Schwärmer hatten andere Anliegen. Waren nicht andere Auffassungen

11 Richard Stauffer spricht von „courants para-ecclesiastiques“ in: L' «aile gauche de la Réforme» ou la «Réforme radicale», Analyse et critique d'un concept à la mode, in: *Interprètes de la Bible, Études sur les Réformateurs du XVI^e siècle*, Paris 1980, 34.

12 Dieses Wort wird von einer Straßburger Forschungsgruppe hervorgehoben, die sich mit den Radikalen und mit der Geschichte des Protestantismus befasst (Groupe de recherches sur les non-conformistes des XVI^e et XVII^e siècles et l'histoire des protestantismes, kurz GRENEP). Für den Gebrauch des Wortes hat sich Roland Crahay eingesetzt in: Marc Lienhard, *Les dissidents du XVI^e siècle entre l'Humanisme et le Catholicisme*, Actes du Colloque de Strasbourg (5–6.2.1982), Baden-Baden 1983, 15–34, aber Bernard Roussel hat sich kritisch dazu geäußert, *ibid.* 35–42.

13 *Bibliotheca Dissidentium*, Anm. 2.

14 Heinold Fast, *Der linke Flügel der Reformation*, Bremen 1962.

15 George Williams, *The Radical Reformation*, Philadelphia 1962.

16 Anm. 6.

17 Richard Stauffer (Anm. 11); Bernd Lohse, „Die Stellung der ‚Schwärmer‘ und Täufer in der Reformationsgeschichte“, *ARG* 1969, H. 1, 5–26.

ALZEYER MARTYRIEN. DER TÄUFER-PROZESS VON 1528

von Rainer Karneth

Bisweilen ist man als Museumsleiter in Alzey, diese anekdotische Vorbemerkung sei gestattet, damit konfrontiert, dass Besucher der Stadt in das Museum kommen,¹ einem die Kopie eines Kupferstiches vorlegen und in deutlich vernehmbaren amerikanischen Englisch die Bitte äußern, ihnen die Örtlichkeit zu zeigen, wo das auf dem Stich dargestellte grausame Massaker an ihren Glaubensbrüdern und -schwestern stattgefunden habe. Schließlich wären hier in Alzey, so bezeugt es die Bildunterschrift, im Jahr 1529 etwa 350 Personen getötet worden.²

Offensichtlich war und ist die ehemals kurpfälzische Oberamts- und Residenzstadt im historischen Gedächtnis der Täufer durchaus präsent, wenngleich die aktuelle Suche nach „Täuferspuren“ in Rheinland-Pfalz, die der Mennonitische Geschichtsverein seit einiger Zeit verfolgt, Alzey überraschenderweise noch nicht entdeckt hat.³ Möglicherweise hängt dies damit zusammen, dass die unhinterfragte Gewissheit der historischen Faktizität dieses Geschehnisses nicht mehr gegeben ist.

Für die Besucher aus Übersee galt dies jedoch nicht. Irritiert, ja ungläubig nahmen sie zur Kenntnis, dass die Ende des 17. Jahrhunderts von dem niederländischen Illustrator Jan Luyken entworfene Szenerie mit dem in Alzey vollzogenen peinlichen Strafgericht künstlerisch frei gestaltet und damit topografisch zumindest fiktiv ist.⁴ Doch auch der illustrierte historische Sachverhalt, wie ihn die Bildunterschrift zu dem Stich wiedergibt, ist mehr als fraglich. Bereits 1931 und nochmals 1952 hat Manfred Krebs, der Herausgeber der Quellensammlung zur Geschichte der Täufer in Baden und der Pfalz, die seit Mitte des 16. Jahrhunderts in der täuferischen Geschichtsschreibung tradierte Behauptung, 1529 seien in der Kurpfalz oder, wie es immer wieder auch heißt, in der Oberamtsstadt Alzey 350 Täufer hingerichtet worden, „ins Reich der Fabel“ verwiesen.⁵ Für Krebs stand die „Mär von den 350 pfälzischen Märtyrern“ allzu lang

1 Noch heute befindet sich ein Buchgeschenk in der Bibliothek des Museums, das dem damaligen Museumsleiter Fritz Hess als Dank für die Betreuung einer amerikanischen Besuchergruppe zugeschickt wurde. Es handelt sich um die Schilderung ihrer Reise zurück in die Geschichte der Täufer.

Der von Kleinsasser Jacob et al. verfasste Reisebericht ist unter dem Titel: *Fort the Sake of Divine Truth* (Farmington PA) im Jahr 1974 erschienen. Das Buch zeigt deutlich die Gründe für den Abstecher der Gruppe nach Alzey. „From the Rhön we went ... to the town of Alzey. In this place, according to the *Great Chronicle*, 350 people lost their lives through persecution and martyrdom during the first few years of the great Anabaptist movement. ... We arrived in Alzey in the evening of June 28. The next morning, June 29, we explored the old castle where the brothers and sisters were imprisoned during this terrible persecution. ... We also saw the little stream, the Setz (Selz), where the women and girls were drowned for the sake of divine truth“ (9–11).

2 <https://mla.bethelks.edu/holdings/scans/martyrsmirror/mm%20bk2%20p030.jpg>.

3 <https://www.taeferspuren.de/rlp/>.

4 Der Stich mit Bildunterschrift findet sich digitalisiert im Internet, s. z.B. https://geheugen.delpher.nl/nl/geheugen/view?coll=ngvn&identifier=AHM01:A_41897; s. auch: *The Drama of the Martyrs. From the death of Jesus Christ up to the recent times. Drawn and engraved on copper by the renowned engraver Jan Luyken (1649–1712). With an introductory essay by Jan Gleysteen, Lancaster PA 1975.*

5 Manfred Krebs, *Beiträge zur Geschichte der Wiedertäufer am Oberrhein. I. Zum ältesten Wiedertäuferprozeß 1527–1529*, in: ZGO NF 44 (1931), 566–570, hier: 570; ders.: *Beiträge zur Geschichte der Wiedertäufer am Oberrhein. II. Zur Frage der 350 pfälzischen Märtyrer*, in: ZGO NF 100 (1952), 400ff.



Im Bildgedächtnis fest verankert ist der Alzeier Prozess durch den Kupferstich von Jan Luyken (1649–1712), aus: *The Drama of the Martyrs* (wie Anm. 4)



Noch Anfang des 17. Jahrhunderts zeigte sich Alzey in seinem spätmittelalterlichen Erscheinungsbild. Stich von Alzey aus Matthaeus Merians „*Topographia Palatinatus Rheni*“ (Museum Alzey)

in der „Helligkeit des Rampenlichts“. Von dieser störenden, weil blutigen Erzählung – so darf man sicherlich ergänzen –, wollte er die pfälzische Reformationsgeschichte gereinigt wissen. Gleichwohl wird diese Zahl auch heute noch weitergetragen,⁶ ja sie potenziert sich mitunter. In einzelnen Internetvarianten eines Textes zur Geschichte der Täuferbewegung ist zu lesen, dass in Alzey sogar 5000 Täufer hingerichtet worden sein sollen.⁷

Kultur des Martyriums

Diese Prominenz in der täuferischen Erinnerungskultur verdankt Alzey einem Eintrag in dem Mitte des 16. Jahrhunderts verfassten „Geschichts-Buch der Hutterischen Brüder“, wo die Stadt auf einer zusammengestellten „Martyrer-Tafel“ nach dem elsässischen Ensisheim, dem 600 Täufermartyrer zugeschrieben wurden, mit 350 Getöteten zahlenmäßig ganz vorne rangiert.⁸

Nicht zuletzt auf Grund des massiven Verfolgungsdrucks, dem die Täufer speziell im 16. und 17. Jahrhundert ausgesetzt waren, erlangte bei ihnen, mehr noch als bei den anderen christlichen Konfessionen, das Märtyrertum einen besonderen Stellenwert. Es entstand eine ausgeprägte „Kultur des Martyriums“, die schriftlich, bildlich, aber auch mündlich tradiert wurde.⁹ Das Blutopfer in der Nachfolge Christi gehörte ebenso wie das zugefügte körperliche Leid geradezu zum Selbstverständnis der Täufer.¹⁰ Das Martyrium war die Konsequenz einer radikalen Frömmigkeit¹¹ und begründete eine gleichsam „heroische Erinnerungsgemeinschaft“ (P. Burschel). Die Märtyrer fungierten als heldenhafte Blutzeugen ihrer Glaubensüberzeugungen und waren damit zugleich der Beweis, so Astrid von Schlachta, dass man „von Gott besonders beauftragt und gesegnet war“.¹² Die Namen der getöteten Glaubensbrüder und -schwestern, aber auch die Orte ihres Martyriums wurden zu zentralen Bezugspunkten täuferischer Identität.

Ihnen eignete damit eine Funktion, die seit den 1980er Jahren im Rahmen geschichtskultureller Diskurse mit dem Begriff des „Erinnerungsortes“ umschrieben wird. Der Wortbestandteil „Ort“ markiert dabei weniger eine geographische Bestimmung, sondern er wird als Topos, als Metapher verstanden. Erinnerungsorte sind symbolische, emotional aufgeladene Kristallisationspunkte der kollektiven Erinnerung und Identität. Sie können dabei, so die Historiker Etienne François und Hagen Schulze im Vorwort zu ihrer dreibändigen Sammlung „Deutscher Erinnerungsorte“, materieller wie immaterieller Natur sein und reale ebenso wie mythische Gestalten, Ereignisse, Gebäude und Denkmäler, Institutionen, Begriffe, Bücher, Kunstwerke, aber auch eine Stadt

6 Auch noch bei Astrid von Schlachta findet sich, relativiert durch ein „vielleicht“, die Zahl 350, s. dies.: Täufer. Von der Reformation ins 21. Jahrhundert, Tübingen 2020, 59.

7 Dies gilt für Textvarianten eines Aufsatzes von Peter H. Uhlmann, Lehrbeauftragter für Kirchengeschichte am Seminar für biblische Theologie in Beatenberg. Dort heißt es: „In Alzey (ca. 30 km nordwestlich von Worms) werden 5000 hingerichtet“, s. <https://silo.tips/download/peter-h-uhlmann-die-tuferbewegung-einberblick-ber-ihre-entstehung-und-ihre-gesc>.

8 S. Wikipedia-Artikel „Martyrer der Täuferbewegung“, https://de.wikipedia.org/wiki/M%C3%A4rtyrer_der_T%C3%A4uferbewegung; Wolkan Rudof (Hg.): Geschichts-Buch der Hutterischen Brüder. Wien 1923.

9 Peter Burschel: Martyrium (Martyrerinnen und Märtyrer), in: Mennonitisches Lexikon (MennLex), [https://www.mennlex.de/doku.php?id=top:martyrium&s\[\]=martyrium](https://www.mennlex.de/doku.php?id=top:martyrium&s[]=martyrium).

10 Hans-Jürgen Goertz: Die Täufer. Geschichte und Deutung, Berlin 1988, 131f.

11 Hans-Jürgen Goertz: Radikalität der Reformation. Aufsätze und Abhandlungen, Göttingen 2007, 161 (auch unter https://digi20.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb00083617_00160.html).

12 Astrid von Schlachta, Täufer (wie Anm. 6), 169.

bezeichnen.¹³ Und einen solchen Erinnerungsort für das Täuferum stellt Alzeys dar. In so gut wie keiner Abhandlung über die Geschichte der Täufer fehlt der Verweis auf die kurpfälzische Oberamtsstadt, den hier geführten Prozess und die Alzeyer Märtyrer.

Ludwig V. und der reformatorische Aufbruch

Vorab soll jedoch kurz der historische, speziell der reformationsgeschichtliche Hintergrund der damaligen Ereignisse skizziert werden.¹⁴ Die Kurpfalz gilt gemeinhin als reformatorischer „Nachzügler“. Fast vier Jahrzehnte lang blieb das Land in einem vor-reformatorischen Schwebestand. Erst 1556 führte Kurfürst Ottheinrich mit einem im April in Alzey erlassenen Mandat („Actum in unserer Stadt Alzey“) die Reformation in seinem Land ein.¹⁵ Die Kurpfalz war damit das letzte große weltliche Territorium, das sich der Reformation anschloss – und dies obgleich sie schon sehr früh mit Luther und seiner Lehre in Berührung gekommen war.

So führte der „Triumphzug“ Luthers zum Reichstag in Worms im April 1521 von Oppenheim aus auch durch kurpfälzisches Gebiet. In unmittelbarer Nachbarschaft der Kurpfalz wurde dort die „Causa Lutheri“ unter großer öffentlicher Anteilnahme verhandelt. Für die regionale Geschichte nicht weniger wichtig war ein Ereignis, das drei Jahre zuvor, im April 1518, in der kurpfälzischen Residenzstadt Heidelberg stattgefunden hatte und zum Initial des reformatorischen Aufbruchs im Südwesten des Reiches werden sollte: die Disputation Martin Luthers an der Universität Heidelberg. Insbesondere die jüngeren seiner Zuhörer nahmen seine Thesen mit Begeisterung auf und ließen sich nachhaltig von ihm beeindruckten. Etliche der jungen Magister und Studenten sollten in den Folgejahren zu Trägern der reformatorischen Bewegung im Südwesten werden. „Von insgesamt zehn Personen, die in den 1520er Jahren als evangelische Prediger und Reformatoren wirkten“, so die Historikerin Regina Baar-Cantoni, „ist gesichert, dass sie an der Disputation in Heidelberg persönlich teilnahmen oder ... zumindest vor Ort waren“.¹⁶

Zu den Teilnehmern der Disputation gehörte auch ein Alzeyer, der bereits arrivierte Magister der Artistenfakultät Wenzel Strauß, der in den Jahren 1519/20 sogar als Dekan der Fakultät fungierte.¹⁷ Auch für ihn sollte die Begegnung mit Luther zu einem entscheidenden und folgenreichen Moment seines weiteren Lebensweges werden. Die nachwirkende Resonanz zeigte sich nach der Übernahme einer Predigerstelle an der repräsentativen, als Grablege der Pfälzer Kurfürsten dienenden Heidelberger Heiliggeistkirche. Dort profilierte er sich lautstark als evangelischer Prediger. 1523 wurde

13 Christine Pflüger, Art. Erinnerungsorte, in: Mayer Ulrich et al.: Wörterbuch Geschichtsdidaktik, Frankfurt/Main 2022, 69f.; François Etienne u. Schulze Hagen (Hg.), Deutsche Erinnerungsorte, Bd. 1, München 2001, 17f.

14 Eine Überblicksdarstellung bietet Rainer Karneth, Die Reformation in der Kurpfalz und in Alzey, in: 500 Jahre Reformation in Rheinhessen. Ein Lesebuch für Alzey und seine Umgebung, hg. von der Ev. Kirchengemeinde Alzey in Kooperation mit dem Altertumsverein für Alzey und Umgebung e. V., Frankfurt/Main 2017, 45–89.

15 S. hierzu Heinrich Steitz: Die Einführung der Reformation in Kurpfalz durch das Alzeyer Mandat des Kurfürsten Ottheinrich vom 4. April 1556, in: Alzeyer Geschichtsblätter H. 20 (1986), 92–114.

16 http://625.uni-heidelberg.de/md/kampagnen/625jahre/atlas/lp_luther.pdf

17 Eine biographisch-reformationsgeschichtliche Skizze von Wenzel Strauß bietet der Beitrag des Verfassers im Heimatjahrbuch des Landkreises Alzey-Worms, auf den im Folgenden rekurriert wird, s. Rainer Karneth, Wenzel Strauß – „nostra evangelica tuba“, in: Heimatjahrbuch Landkreis Alzey-Worms 52 (2017), 100–106.

VERKÜNDIGUNG AM PFÄLZISCHEN KIRCHENPORTAL. STEINERNE BOTSCHAFTEN AUS BIBEL UND BEKENNTNIS

von Uwe Kai Jacobs

Thesen, Themen und Tympana

Nicht erst seit Luthers legendärem Wittenberger Thesenanschlag¹ gilt dem Kirchenportal die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit. Schon am mittelalterlichen Kirchenbau zogen figurenreiche Reliefs – vor allem am Tympanon der Kirchenportale – die Blicke auf sich. Solche Reliefs entfalten ein ikonographisches Programm, gewissermaßen eine Bildpredigt. Häufig zielt es auf das Patrozinium des Kirchenbaus. Hiervon gibt die Landauer Stiftskirche als frühere Marienkirche noch Zeugnis – mit Kreuzigungs- und Marienszenen im Tympanon (14. Jahrhundert). Die theologische Botschaft war sichtbar, und zwar „aller Welt“.

Dasselbe galt für amtliche Mitteilungen. Die in der Regel hölzernen Kirchentüren übernahmen die Funktion der Informationstafel. Über kirchliche oder weltliche Ämterbesetzungen, Ernennungen und Strafandrohungen wurde per Anschlag unterrichtet. Für die Speyerer Domtüren ist dies mehrfach bezeugt.² Um die Pfarrkirche herum spielte sich ein Gutteil des öffentlichen Lebens ab, vor allem in den Städten.

Hier, an der Kirche, wurde in Städten und Marktflücken Markt gehalten. Die amtlichen Maße für Brot, Brezeln oder Tuche, an die sich Bäcker wie Markthändler zu halten hatten, waren an der Kirche eingemeißelt (Landau, Edenkoben, Neustadt).³ An mancher Kirche tagte das weltliche Gericht (Dörrenbach).⁴ Am Marktplatz stand das spätmittelalterliche Rathaus (Annweiler, Landau).⁵ Waren Kirche und Rathaus nicht in Sichtweite zueinander platziert, so allenfalls durch eine Häuserzeile getrennt,⁶ wie es ihrer ineinandergreifenden Funktion für die Bürgerschaft entsprach⁷ – *domus dei* und *domus civium*. Dies alles prägt die Aura des Kirchenportals mit.

Als typisch für den Kirchenbau des Mittelalters gelten nicht nur Form und Funktion des theologischen Portal-Programms, sondern auch dessen Platzierung am Bau. Wie alle Portale hatte das Westportal eine definierte Aufgabe. Sie kann an den bekannten

1 Dass der Thesenanschlag als akademische Form der Bekanntmachung quellenkritisch im Zwielicht liegt, ist bekannt und bedarf hier keiner Erörterung.

2 Karl-Markus Ritter, *Der Dom zu Speyer. Weltliche Macht und christlicher Glaube*, Darmstadt 2021, 147.

3 Uwe Kai Jacobs, *Der Kirchturm im Dienst der Allgemeinheit*, in: *Landkreis Südliche Weinstraße* (Hg.), *Heimatjahrbuch für den Landkreis Südliche Weinstraße 2021*, 148–154, bes. 152.

4 Rolf Übel, *Die Guttenburg bei Oberrotterbach. Die Kirchenburg in Dörrenbach*, Landau 2001, 65.

5 Für Annweiler um das Jahr 1500 siehe Georg Biundo/Hans Heß, *Annweiler am Trifels 1219–1969. Geschichte einer alten Reichsstadt*, Annweiler 1968, 131; für Landau in der Zeit des Spätmittelalters siehe Georg Dehio (Begr.), *Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler: Rheinland-Pfalz/Saarland*, München ²1984, 534.

6 Von Ausnahmen in Oberdeutschland abgesehen, vgl. Cord Meckseper, *Kleine Kunstgeschichte der deutschen Stadt im Mittelalter*, Darmstadt 1982, 219.

7 Vgl. Eberhard Isenmann, *Die deutsche Stadt im Spätmittelalter: 1250–1500. Stadtgestalt, Recht, Stadtrecht, Kirche, Gesellschaft, Wirtschaft*, Stuttgart 1988, 54f., 62. Als Beispiel mag Herzogenaurach in Mittelfranken dienen.

Westportalen des Straßburger Münsters, einer Bischofskirche, oder der Nürnberger Lorenzkirche, einer Bürgerkirche, abgelesen werden. Bei geosteten Kirchen markiert die Westseite mit dem (Haupt-)Kirchenportal die Seite des Sonnenuntergangs und des Weltgerichts. Hier dominieren heilsgeschichtliche Szenen.⁸

Wer die Kirche durch das Westportal betritt, geht gen Osten den Weg des Heils – *porta coeli*.⁹ Dieser Gang ist im Grunde ein liturgischer Weg, ein Weg durch den Raum, ein Weg der Vorbereitung und der inneren Reinigung, der sich in äußeren, zeichenhaften Handlungen zeigt. Hinter der Kirchentür ist das Weihwasserbecken angebracht; an der Schwelle von Vorraum und Kirchenschiff steht der mittelalterliche Taufstein. Im Osten, in der Chorapsis, befindet sich der Altar – *ex oriente lux*.

Die Vorstellungen von Weltgericht, Erlösung, Auferstehung und Paradies sind am und im Kirchengebäude räumlich repräsentiert. Sie ornamentieren den Raum nicht, sondern gliedern ihn.¹⁰ Man könnte ebenso formulieren: Sie konstituieren ihn und damit die Funktion der Portale und deren Aussage. Mit der Reformation ändert sich das Raumprogramm und somit die Ikonographie des Portals. Der Schritt fällt radikal aus.

Portalwappen am Kirchenbau

Wo die Baukunst des Mittelalters Szenen aus Bibel oder Heiligenvita platziert, stellt der frühneuzeitliche Kirchenbau die Wappen weltlicher oder geistlicher Fürsten heraus. Fürstenwappen am Kirchenportal¹¹ zeigen an, wer das Kirchenregiment vor Ort ausübt: *Cuius regio, eius religio* (Augsburger Religionsfriede, 1555). Konfessions- und Territorialpolitik sind im Reformationszeitalter kaum zu trennen. Wappen und Inschrifttafel der Obrigkeit verstehen sich als politische Signete. Sie wollen an *gute Regierung* und kirchliche Fürsorge des Landesherrn erinnern. Der Kirchenbau nimmt die Insignien der Obrigkeit in seine Ikonographie auf. Dies kommt nicht von ungefähr; vielfach handelt die Obrigkeit als Baustifterin und steht damit in einer Tradition des Mittelalters.

Beispiele für solche Portalwappen bietet der Kirchenbau der Pfalz und der Saarpfalz zahlreich, und zwar bei evangelischen wie katholischen Kirchen. Erinnert sei an Rhodt unter Rietburg (Baden-Durlach, Portal von 1720), an Zweibrücken (Stifterwappen des schwedischen Königs von 1708 an der Karlskirche) und an St. Ingbert (von der Leyen, Portal der Engelbertskirche von 1755). Im benachbarten Lothringen dominiert das Prunkwappen des französischen Königs das Portal der Festungskirche von Bitsch und zeigt, wem der Kirchenbau von 1748 seine Existenz verdankt. Wappen der höheren Geistlichkeit am Kirchenportal lassen die Zuordnungen der Pfarrkirche innerhalb der katholischen Kirchenorganisation ablesen (Barockwappen Hainfeld, Bistum Speyer) und geben Zeugnis von der Kirchenheraldik.

8 Vgl. Konrad Kunze, *Himmel in Stein. Das Freiburger Münster*, Freiburg i. Br. ¹⁰1995, 29. Anstelle skulpturaler Darstellung kann die Bildaussage auf die Fassade gemalt sein: Kreuzigungsszene oberhalb des Portals der spätgotischen Michaelskapelle bei Deidesheim.

9 „Gottes Haus ist hier und die Pforte des Himmels“, Gen 28,17.

10 Rainer Lang, *Das Geschaffene auf das Ewige hin transparent machen. Die mittelalterliche Allegorese als Prinzip der Kunst: Evangelische Aspekte* 3/2021, 40f.

11 Zuweilen auch im Kircheninneren, etwa am Chorbogen (kath. Pfarrkirche Pleisweiler).

Bedeutungswandel des Portals

Die Bedeutung des Portals wandelt sich in der Neuzeit, besonders am evangelischen Kirchenbau. Das Portal verkündigt nicht mehr das Weltgericht, zumal das mittelalterliche Haupt- oder Turmportal seine bestimmende Rolle vielerorts verliert. Die Eingänge zum evangelischen Kirchensaal rücken an die Seiten des Langhauses, sind Süd- und Nordportale, das eine für Frauen, das andere für Männer, die das Gebäude nicht nur getrennt betreten, sondern im Kirchensaal auch getrennt sitzen.¹² Der Weg in den Kirchenraum ist kein Weg nach vorne mehr, kein Schreiten in der Längsachse des Raumes, keine Prozession, sondern ein Gang an den von der Sitzordnung bestimmten Platz, mit Blickrichtung zur Kanzel, die ebenfalls an die Längsseite rückt.

Die Funktion der Eingänge in der Frühneuzeit spiegelt die ständische Gesellschaft wider. Die verzierten Wappen am Portal zeigen an, welchen Platz der Kirchenbau in der bikonfessionellen, in der Pfalz zuweilen trikonfessionellen Gesellschaft einnimmt, die religionspolitisch vom Landesherrn oder vom Rat der Stadt bestimmt wird. Das mittelalterliche Kirchenwesen fächert sich nicht nur konfessionell auf, sondern entwickelt sich partikular. Jede Reichsstadt birgt eine „Landeskirche“.

Das zuweilen trutzige Turm- und Westportal, das den Feinden zu wehren und die Schar der Gläubigen zu schützen versprach und sich wie ein Mundstück zum Kircheninneren öffnet, verliert seine klassische Symbolwirkung. Mancherorts wird es vermauert. Die Anders-Welt der bürgerlichen Kirche inszeniert sich nicht geheimnisvoll und mystisch, sondern hell gestrichenen Kirchensälen, und in Wort und Gesang, also in bürgerlichen Formen, wie sie auch außerhalb der Kirche bekannt sind und gepflegt werden. Nun schmückt vor allem eine Texttafel das Eingangsportal.

Diese allgemeine Entwicklung wird das Kirchenportal auch in der Pfalz prägen, jedenfalls bis zum Ende des 19. Jahrhunderts mit seiner retrospektiven Haltung, das heißt der Verehrung historischer Baustile und ornamentaler Baugestaltung. Nun wird offiziell vorgesehen, dass sich der Kirchenbau wieder an gotischen oder romanischen Stilformen orientiert. Für Bayern einschließlich der bayerischen Rheinpfalz fordert dies Maximilian II. in einer Direktive von 1861 ausdrücklich¹³ und wird damit nicht allein bleiben (Eisenacher Regulativ).

Konfessionelle und überkonfessionelle Aussage am Portal

Sag', wie hältst Du's mit deiner Religion? Welcher Konfession gehören Gemeinde und Kirchengebäude an? Öffentliche Auskunft dazu gibt am Kirchenportal die Widmungstafel, von denen sich in der Pfalz ein ganzer Reigen bemerkenswerter Beispiele erhalten hat. Begonnen sei mit der protestantischen Kirche von Göcklingen bei Landau: *Haec/Aedes Sacra/Deo Dedicata Triuno/A Communitate Reformata/Goecklingensi Est Aedificata/Anno Christi 1788* – Diese heilige, dem dreieinigen Gott geweihte Stätte

12 Uwe Kai Jacobs, Geordnetes Sitzen. Historische Sitzordnungen für die gottesdienstliche Gemeinde, vornehmlich in der Pfalz: BPFKG 86 (2019), 157–167, bes. 160–162.

13 Jutta Schwan, „... beim Städtchen Homburg mit stattlicher katholischer Kirche“, in: Martin Baus u. a. (Hgg.), Bayern an der Blies. 100 Jahre bayerische Saarpfalz (1816–1919), St. Ingbert 2019, 103–120, bes. 117.



Widmungstafel an der prot. Kirche Göcklingen (1788), Uwe Kai Jacobs 2020

ist von der reformierten Gemeinde Göcklingens im Jahr des Herrn 1788 errichtet worden – (Verf.)

Aedes: Die heute etwas maniert anmutende Bezeichnung stellt keinen Einzelfall in der Pfalz dar. Eine vergleichbare Inschrift zeigt die ovalförmige Sandsteinplatte, die über dem östlichen Portal der Bergkirche von Bad Bergzabern eingelassen ist (1730).¹⁴ *Aedes sacra* gehört zu den jahrhundertealten Bezeichnungen für ein Kirchengebäude, ebenso wie *Templum (sacrum)*.¹⁵ Die Verwendung dieser Synonyma im 17.,¹⁶ 18.¹⁷ und frühen 19. Jahrhundert¹⁸ könnte zugleich mit stilistischen Vorlieben des Barockzeitalters und des Klassizismus einhergehen.

Widmungs- und Bautafeln beziehen sich teils auf den gesamten Kirchenbau wie in Göcklingen und Bad Bergzabern, teils auf Bauteile: Den Turm wie in Weisenheim am Berg (Turmportal mit Kartuscheninschrift von 1726)¹⁹ oder die Portalskulptur wie an

14 „Restat nunc, et quae peraguntur in aedibus hisce Sacrarum rerum dirigit ipse Deus.“

15 „TEMPLUM HONORIBUS B[EATAE] MARIAE V[IRGINIS] ASSUMPTAE DICATUM“, Westportaltympanon der gotischen Zisterzienserkirche Lilienfeld in Niederösterreich; „FUNDAMENTI TEMPLI [...]“, Bauinschrift der Kirche St. Quirin in Neuss (1129).

16 Hauptportal der Providenzkirche Heidelberg (1659), ein Bau des kurpfälzischen Luthertums.

17 DEO VIRGINIQUE MATRI [...] HOC TEMPLUM EXTRUXIT [...], Hauptportal der Kirche Maria Himmelfahrt in Oggersheim (1775); ebd. „Aedem hanc lauretanam [...]“ am Eingang der Loretokapelle.

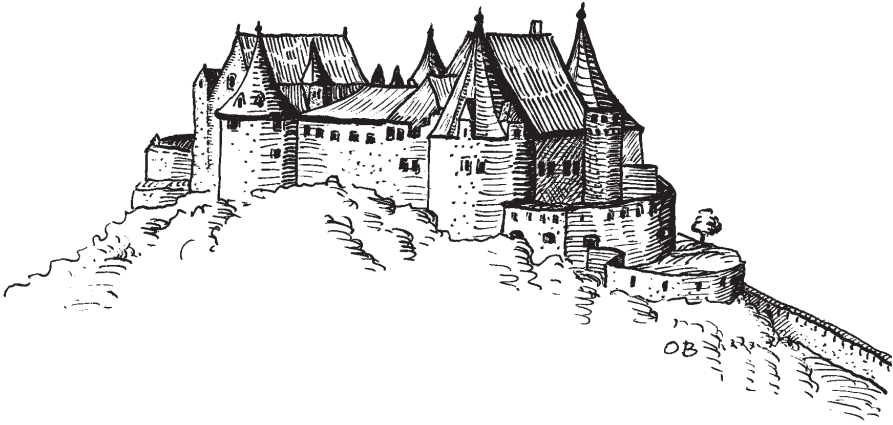
18 „ECCE DEI TEMPLUM“, Portalinschrift von 1824 der kath. Kirche von Erfweiler-Ehlingen im Saar-Pfalz-Kreis, vgl. Bernhard H. Bonkhoff, Die Kirchen im Saar-Pfalz-Kreis, Saarbrücken 1987, 112 (Abb.).

19 Gudrun Müller, Weisenheim am Berg. Protestantische Kirche, Regensburg 2006, 4 (Abb.), 8 (Zitat der Inschrift).

Ebernburg-Hefte

56. Folge

2022



REFORMATION IM GEISTLICHEN THEATER DES 16. JAHRHUNDERTS

Herausgegeben im Auftrag der Ebernburg-Stiftung
von Prof. Dr. Wolfgang Breul, Mainz,
Dr. Traudel Himmighöfer, Speyer,
und Dr. Christopher König, Mainz

ISBN 978-3-95505-385-7

verlag regionalkultur
Ubstadt-Weiher – Heidelberg – Speyer – Stuttgart – Basel

KINDERWUNSCH UND ELTERNLIEBE IM THEATER DER REFORMATIONENZEIT

*Abrahams Familiendrama bei Hans Sachs (1558),
Andreas Lucas (1551) und Hermann Haberer (1562)*

*120. reformationsgeschichtlicher Vortrag,
Evangelische Kirche Bad Münster am Stein, 8. Mai 2022*

von Regina Toepfer

Die kulturellen Leitvorstellungen von Ehe, Familie, Sexualität und Geschlecht erfuhren in der Reformationszeit auffällige Umwertungen.¹ Protestantinnen und Protestanten durften nicht mehr zwischen einem geistlichen und einem weltlichen Lebensmodell wählen. Statt ins Kloster eintreten und sich für ein Leben ohne Familie entscheiden zu können, wurden Männer wie Frauen auf die Rollen von Eheleuten und Eltern festgelegt. Effektive Strategien, andere vom Ideal der Mutter- und Vaterschaft zu überzeugen, waren die Sakralisierung und Emotionalisierung familiärer Beziehungen.² Zahlreiche Medien, darunter Predigt, Lied, Erzählliteratur und Drama, trugen dazu bei, das reformatorische Lebensideal zu propagieren und zu etablieren.³

Dieser Zusammenhang zwischen Literatur und Lebenswelt, Spielen und Normen dokumentiert sich im zeitgenössischen Verständnis des Theaters als Spiegel menschlichen Lebens.⁴ Diese im Humanismus sehr beliebte Metapher zielte nicht nur auf die Abbildung realer Lebensverhältnisse, vielmehr kam der Spiegelliteratur auch eine idealisierende und normierende didaktische Funktion zu. Schon in der Antike seien Komödien deshalb verfasst worden, erläutert Andreas Lucas in seinem Abraham-Drama, um allen Menschen gleich welchen Standes Orientierung zu geben. Junge und

- 1 Vgl. z. B. Helmut Puff: Die Geschichte der Reformation als Geschichte der Maskulinitäten. Ein Vorschlag zur Erforschung des 16. Jahrhunderts. In: Rebecca A. Giselsbrecht; Sabine Scheuter (Hgg.): «Hör nicht auf zu singen». Zeuginnen der Schweizer Reformation. Zürich 2016, S. 205–236; Lyndal Roper: Das fromme Haus. Frauen und Moral in der Reformation, übers. v. Wolfgang Kaiser. Frankfurt a. M.; New York 1999; Julia Schmidt-Funke: Reformation und Geschlechterordnung. Neue Perspektiven auf eine alte Debatte. In: Werner Greiling; Armin Kohnle; Uwe Schirmer (Hgg.): Negative Implikationen der Reformation? Gesellschaftliche Transformationsprozesse 1470–1620. Köln; Weimar; Wien 2015 (Quellen und Forschungen zu Thüringen im Zeitalter der Reformation 4), S. 29–53.
- 2 Vgl. Regina Toepfer: Kinderlosigkeit. Ersehnte, verweigerte und bereute Elternschaft im Mittelalter. Berlin 2020, S. 163–173, bes. S. 164. Zum europäischen Kontext vgl. auch Daphna Oren-Magidor: From Anne to Hannah: Religious Views of Infertility in Post-Reformation England. In: Journal of Women's History 27 (2015), S. 86–108; dies.: Infertility in Early Modern England. London 2017.
- 3 Zu Geschlechterkonzepten im frühneuzeitlichen Drama vgl. Christopher König: Inszenierte Männlichkeit. Maskulinität und männliche Rollenbilder in den Reformationsdramen. In: Klaus Fitschen u. a. (Hgg.): Kulturelle Wirkungen der Reformation – Cultural Impact of the Reformation. Leipzig 2018, Bd. 2, S. 173–182; Regina Toepfer: Der Ehefefel auf der *Hochzeit zu Cana*. Paul Rebhuns dramatisierte Geschlechterordnung. In: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 56 (2015), S. 137–159.
- 4 Zur Gattung vgl. Uta Störmer-Caysa: Spiegel. In: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft (RLW), Bd. 3 (2003), S. 467–469.

Alte, Arme und Reiche könnten erkennen, wie sie sich verhalten, wonach sie streben und was sie meiden sollten. Dramen seien, *Des menschen lebens spiegel klar | Ja ein gemelde hübsch vnd fein | Darin die menschen all gemein | Sich bespiegeln/ beschawen eben | Darnach auch abmessen jr lebn | Solten/ vnd nach der Erbarkeit | zucht/ ehren/ streben allezeit.*⁵

Wie Kinderlosigkeit und Elternschaft im Theater der Reformationszeit verhandelt wurden, möchte ich am wohl bekanntesten kinderwünschenden Paar des Alten Testaments, Abraham und Sara, beleuchten.⁶ Mein Untersuchungsgegenstand sind drei protestantische Dramen aus der Mitte des 16. Jahrhunderts, die ein breites Spektrum an Möglichkeiten abdecken, Fruchtbarkeit, Elternliebe und Familienkonflikte auf der frühneuzeitlichen Bühne zu thematisieren: die <Tragedia. Der Abraham, Lott sampt der opfferung Isaac> von Hans Sachs (1558),⁷ die an erster Stelle behandelt wird, weil ihre Entstehungsgeschichte bis in die 1530er-Jahre zurückreicht und sie dem biblischen Ausgangstext am engsten folgt, die Komödie von Andreas Lucas zur Opferung Isaaks, die 1551 in Leipzig publiziert wurde, und das geistliche Spiel von Hermann Haberer vom gläubigen Vater Abraham, das 1562 aufgeführt wurde und im gleichen Jahr in Zürich im Druck erschien.⁸ Welche je eigenen Akzente die drei Dramatiker sowohl bei der Auswahl des Stoffs, der Strukturierung und Motivierung der Handlung als auch in Bezug auf Genderkonzepte, familiäre Beziehungen und deren emotionale Ausgestaltung setzen, soll im Folgenden gezeigt werden.

Die große Beliebtheit des Abraham-Stoffs, von der zehn protestantische und vier katholische zwischen 1533 und 1606 angefertigte Dramen zeugen,⁹ wurde in der Forschung bislang stets auf die Vorbildlichkeit Abrahams als Exempel des Glaubens und Gottesgehorsams zurückgeführt. Dies entspricht zwar der Auslegung, wie sie zu Beginn und am Ende der Bühnenhandlung von einem Proclamator, Herold oder Ehrenhold vorgenommen wird, um Rezipierenden konkrete Morallehren an die Hand zu geben. Doch wird eine auf den theologischen Lehrgehalt reduzierte Interpretation

5 Vgl. Andreas Lucas: Ein schöne vnd tröstliche Comoedia/ in Reim weis gestellet/ wie Abraham seinen Son Isaac/ aus Gottes befehl/ zum Brandopfer opffern solte. Leipzig: Wolfgang Günther 1551, Sign. [B6r]. Im Folgenden abgekürzt zitiert als AL. – Die Abbreuiaturen der frühneuzeitlichen Dramen werden aufgelöst.

6 Vgl. auch Wolfram Washof: Die Bibel auf der Bühne. Exempelfiguren und protestantische Theologie im lateinischen und deutschen Bibeldrama der Reformationszeit. Münster 2007 (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme, Schriftenreihe des SFB 496 14), S. 173–190; Detlef Metz: Das protestantische Drama. Evangelisches geistliches Theater in der Reformationszeit und im konfessionellen Zeitalter. Köln; Weimar; Wien 2013, S. 315–526; Fritz Reckling: Immolatio Isaac. Die theologische und exemplarische Interpretation in den Abraham-Isaak-Dramen der deutschen Literatur insbesondere des 16. und 17. Jahrhunderts. Diss. phil. Münster 1962; Ralf Georg Bogner: Ein Bibeltext im Gattungs- und Medienwechsel. Deutschsprachige Abraham-und-Isaak-Schauspiele der frühen Neuzeit von Hans Sachs, Christian Weise und Johann Kaspar Lavater. In: Johann Anselm Steiger; Ulrich Heinen (Hgg.): Isaaks Opferung (Gen 22) in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit. Berlin; New York 2006 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 101), S. 435–447.

7 Vgl. Hans Sachs: Tragedia. Der Abraham, Lott sampt der opfferung Isaac, hat 21 person und 7 actus. In: ders.: Werke, Bd. 10, hg. v. Adelbert von Keller. Tübingen 1876 (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart 131), S. 15–58. Im Folgenden abgekürzt zitiert als HS.

8 Vgl. Hermann Haberer: Ein gar schön Spyl von dem glöubigen vatter Abraham [...] Von einer Burgerschaftt zů Lântzburg im Ergöuw vff den 29. Mâyens gespilt [...]. Zürich: Christoph Froschauer d. Ä. 1562. Im Folgenden abgekürzt zitiert als HH.

9 Vgl. Metz: Das protestantische Drama (wie Anm. 6), S. 11, 315f. – Washof: Bibel auf der Bühne (wie Anm. 6), S. 466 listet sieben Abraham-Dramen auf, die zwischen 1533 und 1569 publiziert wurden.

der facettenreichen Dramatisierung der Abraham-Geschichte allenfalls ansatzweise gerecht. Gerade im Vergleich mit der biblischen Vorlage, in der lakonisch knapp und ohne Einblicke in das Innenleben der Figuren erzählt wird, sticht die zentrale Bedeutung von Emotionen in den dramatischen Bearbeitungen des 16. Jahrhunderts hervor. Gezielt nutzten die Autoren das Affektsteuerungspotential des Dramas, so meine These, um familienfreundliche Gefühle zu wecken und auch auf emotionaler Ebene zur Vermittlung protestantischer Lebensideale beizutragen. Sorgen und Ängste, Freude und Glück, Sehnsüchte und Hoffnungen von (Wunsch-)Eltern wurden im Theater der Reformationszeit so anschaulich dargestellt, dass sich Rezipierende mit den Rollen des dankbaren Vaters, der liebenden Mutter, des fügsamen Kindes oder der unglücklichen Kinderlosen identifizieren konnten.¹⁰

1. Unfruchtbarkeit in der Abraham-Tragödie von Hans Sachs

Die 1558 in einer Gesamtausgabe von Hans Sachs veröffentlichte Abraham-Tragödie geht auf eine ältere Version des Dramas von 1533 zurück, die von drei auf sieben Akte umfangreich erweitert wurde, so dass das Personenverzeichnis nun 21 statt 9 Personen umfasst.¹¹ Während sich die frühere Version auf die Opferung Isaaks (Gen 22,1–19) konzentriert, integriert Sachs in dem späteren Drama weitere biblische Episoden. Die Handlung beginnt mit Saras unerfülltem Kinderwunsch und stellt auch die Verwandtschaft zu Lot, dessen Rettung aus dem untergehenden Sodom und den Aufenthalt bei Abimelech auf der Bühne dar (vgl. Gen 16,1–22,19). Diese inhaltlichen Erweiterungen tragen entscheidend dazu bei, Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit zum Leitmotiv der Sachs'schen Abraham-Tragödie zu machen.

Wie für das vormoderne Theater typisch, tritt ein Prologsprecher auf, der die Zuschauenden um Aufmerksamkeit bittet und den Inhalt vorab zusammenfasst. Der *ernhold* (HS 15,3) lenkt den Blick auf die Kinderlosigkeitsthematik, die – wie im Buch Genesis vorgegeben und für die biblisch-legendarischen Geburtswundergeschichten charakteristisch¹² – als spezifisch weibliches Problem dargestellt wird. Der erste Akt setzt ein mit Saras Kinderwunsch und ihrer Klage über die Unfruchtbarkeit, die ihr Gott *auf ungenaden* (HS 16,36) auferlegt habe. Diese Deutung ist im Prätext nicht enthalten, entspricht aber der alttestamentlichen Grundüberzeugung von Fruchtbarkeit als göttlicher Gnade, wohingegen Unfruchtbarkeit – zumindest aus menschlicher

10 Zur Liebe als Code der Intimität, nach dessen Regeln man Gefühle ausdrücken und ausbilden kann, vgl. Niklas Luhmann: *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*. Frankfurt a. M. 1982 [1982]. Vgl. auch Toepfer: *Kinderlosigkeit* (wie Anm. 2), S. 167.

11 Vgl. Hans Sachs: *Tragedia, mit neun person zu agiern. Die opferung Isaac*. In: ders.: *Werke*, Bd. 10, hg. v. Adelbert von Keller. Tübingen 1876, S. 59–75. Zum Verhältnis beider Versionen vgl. Metz: *Das protestantische Drama* (wie Anm. 6), S. 320–350; Reckling: *Immolatio Isaac* (wie Anm. 6), S. 45–48, 154; Washof: *Bibel auf der Bühne* (wie Anm. 6), S. 173–178.

12 In medizinischen Schriften wurde dagegen seit der Antike darauf hingewiesen, dass auch bei Männern Fruchtbarkeitsstörungen auftreten können. Zur Problematik männlicher Unfruchtbarkeit vgl. Catherine Rider: *They are Called Imperfect Men. Male Infertility and Sexual Health in Early Modern England*. In: *Social History of Medicine* 29 (2016), S. 311–332; dies.: *Men's Responses to Infertility in Late Medieval England*. In: Gayle Davis u. Tracey Loughran (Hgg.): *The Palgrave Handbook of Infertility in History. Approaches, Contexts and Perspectives*. London 2017, S. 273–290; Toepfer: *Kinderlosigkeit* (wie Anm. 2), S. 50–84.

GLAUBENSNOT AUF DER BÜHNE DES REFORMATIONSTHEATERS

„Eine wunderliche Geschichte Francisci Spierae“
von Johann Reinhard (1561)

von Christopher König

Ein „Anti-Martyrium“ auf der Bühne

In den zeitdiagnostischen Diskursen der lutherischen Theologie um die Mitte des 16. Jahrhunderts wurden Erfahrungen von Leiden, Unterdrückung oder Glaubensabfall nicht nur einseitig als Hinweis gedeutet, dass es um die Sache der Reformation schlecht bestellt war, sondern als ein ambivalentes Phänomen. Aus der Perspektive vieler Prediger stand der Wahrnehmung, dass die evangelische Lehre durch den Druck der Inquisition und durch Gleichgültigkeit vieler Menschen hochgefährdet war, die Überzeugung gegenüber, dass die Durchsetzung des Evangeliums von einer Zeit der Trübsal und der Anfechtung begleitet sein würde. Hatte *der leidige Teuffel vnnd Sathan* bereits in der Vergangenheit *gebrüllet/ getobt/ vnd gewütet*, so schien sich sein Wüten *jtzūd/in diesen letzten vnd sehr gefehrlichen Zeiten* noch zu verstärken und die Glaubensfestigkeit des Einzelnen auf den Prüfstand zu stellen.¹ Darin spiegelte sich ein apokalyptisches Denken wider, zu dessen Deutungs- und Bewältigungsmustern die Erinnerung an die notwendige Buße, aber auch Ermutigung und Trost in Bedrängnis gehörten. Fragt man nach dem situativen Hintergrund dieser Äußerungen, dann kommen die Verunsicherung nach dem Ende des Schmalkaldischen Krieges und auf das Augsburger Interim als Ausdruck der päpstlichen und kaiserlichen Religionspolitik in den Blick, dessen Bestimmungen auf heftigen Widerstand stießen, sowie die Spaltungsverläufe innerhalb der reformatorischen Bewegung und des Luthertums. Diese Konfrontationserfahrungen stärkten ein religiöses Gegenwartsverständnis, das die eigene Zeit geschichtstheologisch als Anbruch der letzten Zeit deutete und nach Zeichen der Glaubensbewährung und des Heils suchte. Das geschah auch auf der Bühne des reformatorischen Theaters, das als Massenmedium im Kontext der konfessionellen Abgrenzungsdiskurse eine bedeutende Rolle einnahm, und hier besonders im Märtyrerdrama als einer Spielform, die im Zuge der konfessionellen Auseinandersetzungen neu entstand.²

1 Johann Reinhard: Eine wunderliche Geschichte Francisci Spierae / wie er inn Verzweyflung kommen / vnd in der selbigen gestorben sey Warhaftig beschrieben / vnd Reim weyß in ein Tragoediam verfast/ allen frommen lieben Christen Tröstlich / vnnd anderen sehr erschrecklich, Königsberg: Johann Daubman, 1561 [VD 16 ZV 13041], A iii^r.

2 Vgl. dazu grundlegend Detlef Metz: Das protestantische Drama. Evangelisches geistliches Theater in der Reformationszeit und im konfessionellen Zeitalter, Köln/Weimar/Wien 2013, S. 527–632. Die Instrumentalisierung der Gegnerfiguren im interkonfessionellen Konflikt untersucht Cora Dietl: ‚Freundliche‘ Nachbarn. Die Verfolger des ‚wahren Glaubens‘ im Märtyrerdrama des 16./17. Jahrhunderts, in: Luisa

Die folgenden Überlegungen beziehen sich auf die 1561 im Druck erschienene Tragödie «Eine wunderliche Geschichte Francesci Spierae» des Königsberger Pfarrers Johann Reinhard.³ Sie stellen ein Bühnenstück in den Vordergrund, das sich dem Thema des angefochtenen Glaubens widmet und die Bedeutung von Gottes Barmherzigkeit im Angesicht des Todes in Szene setzt, um damit eine religiöse Selbstverortung der Zeitgenossen zu provozieren, das also die Frage nach dem rechten Bekenntnis und seine Auswirkungen dramatisiert – wohlgermerkt ein gescheitertes Bekenntnis, denn mit dem Protagonisten Francesco Spiera wird eine Figur gezeigt, die unter dem Druck der Inquisition einknickt, widerruft und deswegen in Verzweiflung stirbt. Bereits diese kurzen Hinweise lassen vermuten, dass mit Spiera ein Anti-Heiliger dargestellt wird, der sich als «negative Gestalt» und Kontrastfigur in den protestantischen Märtyrerdiskurs des 16. Jahrhunderts einreihen lässt.⁴

Die Ansätze eines lutherischen Märtyrerbildes reichen bekanntlich bis in die Frühphase der Reformation zurück und beginnen mit der Flugschriftenreaktion auf die Hinrichtung der Antwerpener Augustinermönche Hendrik Vos und Johannes van Esschen, die 1523 in Brüssel als Lutheraner auf dem Scheiterhaufen verbrannt wurden. Zu den grundlegenden Deutungsfiguren gehörte die Betonung des beharrlichen Bekenntners der Blutzeugen, deren beständige Nachfolge auch im Sterben als Erweis des sich gegen die Widersetzlichkeiten der Welt durchsetzenden göttlichen Wortes hervorgehoben wurde, deren Standfestigkeit im Leiden Exemplarität für Christen in Anfechtungssituationen beanspruchen konnte und zudem die Zeichen festen Glaubens auch für die Leserschaft verifizierbar machen sollte.⁵ Dass der Märtyrerdiskurs den Raum für eine scharfe konfessionelle Polemik bot, zeigt etwa die 1537 in Wittenberg gedruckte *Tragedia Johannis Huss* des Lutherschülers Johann Agricola als ein protestantisches «Kampfdrama», das einerseits Hus unverkennbar zum Vorläufer Luthers stilisierte, andererseits die Vertreter der römischen Kirche auf dem Konstanzer Konzil als intrigierende Handlanger des Antichrists nachzeichnete, um Predigt und Handeln des konfessionellen Gegners als unheilig und verführend bloßzustellen.⁶ Die Genese einer

Coscarelli / Rogier Gerrits / Thomas Throckmorton (Hg.): Interkonfessionalität in der Frühen Neuzeit: Kontexte und Konkretionen, Frankfurt 2018, 193–214; zur Gewaltdarstellung im Märtyrerdrama s. Regina Toepfer: Gewalt im reformatorischen Bibeldrama. Zur *Tragedia* / von Stephano dem heiligen Marterer von Michael Sachs (1565), in: Cora Dietl (Hg.): Power and violence in medieval and early modern theater, Göttingen 2014, 215–237.

3 Johann Reinhard: *Geschicht Francisci Spierae* (wie Anm. 1). Knappe biographische Hinweise zu Reinhard liefert Johannes Bolte: Art. Reinhard, Johann in: ADB 28 (1889) 36–37.

4 Bernward Deneke: Kaspar Goldwurm. Ein lutherischer Kompilator zwischen Überlieferung und Glaube, in: Wolfgang Brückner (Hg.): *Volkszählung und Reformation*, Berlin 1974, 125–177, S. 152.

5 Vgl. dazu z.B. das erste von Martin Luther überlieferte Lied «Ein neues Lied wir heben an», das wesentlich zur Ausbildung des frühreformatorischen Märtyrerdiskurses beitrug. Zu Intention und Druckgeschichte des zuerst 1524 im Erfurter Enchiridion gedruckten Liedes vgl. Johannes Schilling: *Martin Luther. Geistliche Lieder*, Leipzig 2019, S. 39ff. Zum Kontext insgesamt Robert Kolb: *For all the saints. Changing perceptions of martyrdom and sainthood in the Lutheran Reformation*, Macon 1987; Brad Gregory: *Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, Cambridge/Mass. 1999.

6 Hans-Gert Roloff: Der Märtyrer und die Politik. Johann Agricolas *Tragedia Johannis Huss* – Zur Entstehung eines protestantischen Kampfdramas 1537, in: *European Medieval Drama* 19 (2015) 33–45, S. 39f.; zu den eingesetzten Redeformen Christian Schmidt: *Unheilige Oratorik auf dem Konstanzer Konzil*. Johann Agricolas *Tragedia Johannis Hus* (1537), in: Malena Ratzke /ders. / Britta Wittchow (Hg.): *Oratorik und Literatur. Politische Rede in fiktionalen und historiographischen Texten des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Berlin 2019, 365–384.

evangelischen Märtyrererinnerung als Traditions- und Gedächtnisbildung mit sinn- und identitätsstiftender Funktion ist kaum ohne die breitangelegte, seit 1552 in drei Bänden erscheinende und auch auf dem Buchmarkt ungemein erfolgreiche Märtyrerhistorie des Straßburger Münsterpredigers und späteren Ulmer Pfarrers Ludwig Rabus erklärbar, mit deren Verbreitung sich die Etablierung des protestantischen Märtyrerdramas m.E. in eine korrespondierende Beziehung setzen lässt.⁷ Die von Rabus angeführte, bis in biblische Zeiten zurückverweisende Reihe von heroischen Bekennern diente allerdings nicht vorrangig der Polemik, sondern sollte Kirchen- als Glaubensgeschichte und als tröstliche Geschichte des siegreichen Gotteswortes zeigen, obwohl diese für den Christen der Gegenwart manchmal dunkel und undurchschaubar blieb. Für Rabus stand es außer Frage, dass die erinnerten Glaubenszeugen als Exempel der Zuversicht die christliche Leserschaft *ergötzen / trösten / vnderweisen vnd Lehren* würden.⁸ Detlev Metz hat in seiner akribischen Untersuchung des Stephanus-Stoffs gezeigt, dass sich diese Verbindung von Trost, Erbauung und Unterweisung präzise in den Zielsetzungen der Märtyrerdramen wiederfinden lässt.⁹ So eröffnet etwa Michael Sachs sein 1564 gedrucktes Stephanus-Drama mit der Mahnung, dass es in Anfechtung nur Gebet und Gottvertrauen seien, die *das hertz in allerley nott [...] trösten vnd erhalten* können.¹⁰ Denn während sich die Welt im Undank gegen das *licht* der in der Reformation wiederhergestellten christlichen Botschaft an *bauch [...] gelt / gut vnd reichthumb* orientiere und damit dem schon eingangs erwähnten teuflischen Wüten Tor und Riegel öffne, sollte die kleine Schar der Christen am Beispiel des Stephanus Ermutigung finden und auf einer geistlichen Lebensführung mit Ernsthaftigkeit beharren. Es ging darum, einen standfesten Glauben trostreich auf die Bühne zu bringen, zur Buße anzuregen und beides mit heilgeschichtlicher Dringlichkeit zu versehen.

Reinhardts Spiera-Tragödie erscheint vor diesem Hintergrund «nicht unmittelbar als Märtyrerdrama intendiert» und mit der Darstellung eines Apostaten aus der Tradition des Märtyrerdiskurses auszubrechen, obwohl sie dem Titel zufolge *allen frömen lieben Christen Tröstlich* sein sollte.¹¹ Im Repertoire der frühneuzeitlichen Konfessionspolemik lassen sich nur wenige Beispiele finden, die den Abfall von der reinen Lehre so zugespitzt im dramatischen Schicksal einer Einzelperson verdichten wie Reinhardts Stück. Und tatsächlich kann man die *Geschicht Francesci Spierae* als Beitrag zur konfessionellen Propaganda sowie als plakative Behandlung religiöser Ungewissheit lesen. Doch greift es zu kurz, Reinhardts Drama aufgrund seines warnenden Grundtons lediglich zur «tendentiösen Schauergeschichte» zu erklären, deren einzige Funktion dann die grelle Abschreckung vor einem Konfessionswechsel darstellen

7 Vgl. zu Rabus und den mit seiner Märtyrergeschichte verknüpften Zielsetzungen: Peter Burschel: *Sterben und Unsterblichkeit. Zur Kultur des Martyriums in der frühen Neuzeit*, München 2004, S. 51–81.

8 Ludwig Rabus: *Der Heyligen Außerwölten Gottes Zeügen/ Bekeñern vnd Martyrern [...] warhafftige Historien*, Bd. 1, Straßburg: Balthasar Beck, 1552, iij^o.

9 Vgl. dazu Detlev Metz: *Das protestantische Drama* (wie Anm. 2), S. 527–632, vgl. auch seinen Beitrag in diesem Band.

10 Karolin Freund (Hg.): *Michael Sachs: Stephanus. Tragedia von Stephano dem heiligen marterer*, Wiesbaden 2019, S. 21.

11 Detlev Metz: *Das protestantische Drama* (wie Anm. 2), S. 527; vgl. auch Peter Burschel: *Sterben und Unsterblichkeit* (wie Anm. 7), S. 75.

würde.¹² Reinhard bildet einen frischbekehrten *converso* ab, der unter den Drohungen der Ketzerverfolgung bei teuflischer Mitwirkung wissentlich in die Katastrophe steuert und dessen Scheitern in umgekehrter Weise Zeugniskraft beigemessen wird, weil er gegenläufig die Schritte abgeht, die ein wahrhaftes Glaubenszeugnis eigentlich erfordern würde.¹³ Dass an den Stellen des Dramas ein Selbstmord angedeutet wird, an denen das reformatorische Märtyrerverständnis ein bereitwilliges Sterben als letztes Glaubenszeichen erwarten ließe, schärft den Kontrast noch. Ein solches Geschehen löst Schrecken aus, aber doch auch Wunder und Ehrfurcht, wie in der breiten frühneuzeitlichen Spiera-Rezeption fast einhellig betont wird. Es ist eine eigenartige Mischung aus Furcht und Faszination, die in zeitgenössischen Darstellungen erkennbar wird. Spiera wurde zu einer Exempelfigur des Dissimulierens, der Unwahrhaftigkeit und des pragmatischen Verschleierns von religiösen Überzeugungen, aber auch zum Schreckbild des unbegründeten und fehlgeleiteten Zweifels.¹⁴ In seiner Verweigerung gegenüber Gottes Barmherzigkeit verstößt Spiera gegen die religiöse Gnadenordnung und hinterlässt ein Zeugnis des Verworfenseins. An ihm ließen sich die Wirkungen von Verstockung und Gericht illustrieren. Entsprechend stand Spieras Geschichte in einem zeichenhaften Bezug zu dem unerbittlichen, heilsgeschichtlichen Ringen um Himmel

- 12 Wilhelm Creizenach: Geschichte des neueren Dramas, Bd. 3: Renaissance und Reformation, Teil 2, Halle 1923, S. 326f.
- 13 Zur Inszenierung und Verifizierung von Glaubenswechseln auf der Bühne vgl. Kai Bremer: Konversion und Konvertiten auf der Bühne der Frühen Neuzeit, in: Ute Lotz-Heumann / Jan-Friedrich Mißfelder / Matthias Pohl (Hg.): Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit, Gütersloh 2007, S. 431–446.
- 14 So stellt beispielsweise die Inquisitionsgeschichte von Georg Nigrinus Spieras Leidensweg als *greulich exempel* und als unmittelbare Folge seines Widerrufs dar, sieht darin aber auch eine Konsequenz des Dissimulierens tatsächlicher religiöser Überzeugungen während des des Interims: *Die so auß forcht oder gunst des Keisers von der erkanten lehr abfielen / wordē zwar nit all so bald von Gott gestrafft / doch fand sie Gottes rache hernach / da sie sichs am wenigsten versahen / vñ stalte jn Gott eyn schrecklich exempel für / an Francisco Spiera so in verzweyflung fiel vnd darin starb / weil er die erkantte wahrheit verlāugnet hatte* (Bapistische Inquisition vnd güldē Flüs der Römischen Kirchen. Das ist. Historia vnd ankunft der Römischen Kirchen / vnd sonderlich vom Antichristischen wesen / inn Siben Bücher verfasst, Straßburg: Bernhard Jobin, 1582 [VD16 S 4645], S. 661). Ganz anders sind die Deutungsangebote, die Cyriacus Spangenberg in seinen Predigten über die Prädestinationslehre zieht: *Wir sollen an diesem Exempel lernen / das sich niemand seiner Sünden / gebrechen / mengel vnd fehl halben aus der Gnadenwahl schliessen solle* (Cyriacus Spangenberg: De Praedestinatione. Von der Ewigen Vorsehung / vnd Götlichen Gnadenwahl Sieben Predigten, Erfurt: Georg Baumann, 1567 [VD16 S 7653], Q j^o). Belege, die Spiera mit den Heimsuchungen des Teufels verbinden, der dem Glaubenden Zweifel und damit Verunsicherung einsät, ließen sich hier häufen, als Beispiel sei auf die Lehrpredigten zur CA des Dresdener Hofpredigers Martin Mirus verwiesen: Der Teufel arbeite daran, *wie er jm den Glauben vmbstosse: Es blest der Teuffel einem die Gedancken ein*, wie etwa den Zweifel an der Barmherzigkeit Gottes (Sieben Christliche Predigten auffm Reichstage zu Regenspurg gethan / als Anno 75. vnsrer aller gnedigster Keyser Rudolphus II. zum Reich erwehlet worden, Erfurt: Esaias Mechler, 1590 [VD16 M 5469], L 4^o). Spiera wird zu einer fast obligatorischen Figur in der lutherischen Exempel- und Erweislliteratur, etwa bei Kaspar Goltwurm: Wunderwerk und Wunderzeichen Buch. Darinne alle fürnemste Göttliche / Geistliche/ Himlische / Elementische / Jrdische vnd Teuffliche wunderwerk [...] kürtzlich vnnd ordentlich verfasst sein, Frankfurt: David Zöpfel, 1557, Eee ij; Hiob Fincel: Wunderzeichen / Der dritte Teil / so von der zeit an / da Gottes wort in Deuschland / Rein vnd lauter geprediget worden/ geschehen/ vnd ergangen sind, Jena: Donat Richtzenhan, 1562, E iiij^o–E vj^o; und Andreas Hondorff: PROMPTVARIVM EXEMPLORVM. Historien vnnd Exempelbuch Darinnen gute vnd böse Exempel / von Tugenden vnd Vntugenden [...] zusammen bracht, Leipzig: Jakob Bärwald, 1582, f. 82 (O iiij^o), um dann wieder in Predigten als geschichtliches Beispiel für diejenigen erwähnt zu werden, die *den Mantel nach dem Winde kehren* und *so von der wahren Religion abfallen*, so z.B.: Gregor Striegenitz: Historia / von dem vnschuldigen Leiden / Sterben / vnd Begräbnis / vnsers HERRN vnd Heylandes Jesu Christi, Leipzig: Bartholomäus Voigten 1608, f. 226.

und Hölle, um Licht und Finsternis, als dessen Überwinder nur Gott hervortreten kann. Das belegen zum Beispiel Ludwig Rabus' *Historien*, in denen Spieras Schicksal unter die Leidens- und Bekenntnisszenarien aufgenommen und ausdrücklich als warnendes Exempel zwischen Gottes Gnade und Zorn eingeordnet wird.¹⁵ Insofern folgt Reinhardts Spiera-Tragödie der Grundorientierung des geistlichen Dramas, das sich als religiöses Medium auf das menschliche Ringen um Tod und Erlösung ausrichtet und den Einzelnen, wie es Verena Linseis formuliert hat, auf eine Glaubensentscheidung hinbewegen will, die «dem körperlichen oder seelischen Tod entgegengesetzt wird».¹⁶ Die folgenden Abschnitte fragen entsprechend danach, auf welche Weise die Geschichte des Italieners Francesco Spiera Trost und Beharrlichkeit auf der lutherischen Bühne vermitteln soll, und zwar aus drei Perspektiven. Zunächst werden die Rahmentexte des Dramendrucks im Verhältnis zu den verwendeten Quellen auf die Intentionen des Autors Johann Reinhard hin untersucht, dann ist nach dem erwünschten Affektpotential und den Identifikationsmöglichkeiten in den Dramenfiguren zu fragen, und schließlich sind in Kürze die Schnittstellen aufzusuchen, an denen womöglich der Sprung aus der Dramenhandlung in die fromme Lebenswelt der Betrachtenden sichtbar wird.

*«auff das wir nu nicht dencken mögen / wir sitzen in einem
Rosengarten»: Zur Motivation von Reinhardts Drama*

Das Schicksal Spieras erlangte in der protestantischen Publizistik und Literatur der frühen Neuzeit eine beachtliche Popularität. Neben zahlreichen Darstellungen seiner Lebens- und Leidensgeschichte in Martyrologien, Geschichtswerken, Predigtsammlungen, Exempelbüchern oder polemischen Flugschriften lassen sich bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts drei jeweils sehr unterschiedliche Dramatisierungen nachweisen.¹⁷ Das Königsberger Stück hat wie die lutherische Rezeptionsgeschichte Spieras insgesamt in der Forschung bisher kaum Aufmerksamkeit gefunden.¹⁸

15 Ludwig Rabus: *Historien. Der Heyligen Außerwölten Gottes Zeügen/ Bekeñern vnd Martyrern.* Teil 3, Straßburg 1557, ccvj^r–ccxxxv^r.

16 Verena Linseis: *Tod oder Taufe? – Vermittlung und Verifizierung von Glauben im Drama des 15. und 16. Jahrhunderts*, in: Jörn Bockmann / Regina Toepfer (Hg.): *Ambivalenzen des geistlichen Spiels. Revisionen von Texten und Methoden*, Göttingen 2018, 291–316, S. 291.

17 Eng am humanistischen Dramenverständnis orientiert und mit der spezifischen religionspolitischen Lage des französischen Reformiertentums als Hintergrund erschien 1608 eine *Tragédie de Francois Spira* in Lausanne, vgl. Bruna Conconi: *La Tragédie de Francesco Spiera, entre théologie et littérature*, in: François Roudaut (Hg.): *Religion et littérature à la Renaissance*, Paris 2012, 591–620; Fritz Holl: *Das politische und religiöse Tendenzdrama des 16. Jahrhunderts in Frankreich*, Erlangen/Leipzig 1903, S. 159. Dieses Drama strukturiert die Spiera-Geschichte durch Choreinwürfe, in denen das Publikum zur Glaubensfestigkeit aufgerufen wird. Ein englisches Drama, das weniger auf Spieras Biographie fokussierte, sondern ihn wie in einem *morality play* im Gewissenskonflikt der Für- und Gegensprecher darstellt, verfasste der Norwicher Geistliche Nathaniel Woode um 1581 unter dem Titel *The Conflict of Conscience*, vgl. Erin Kelly: *Conflict of Conscience and Sixteenth-Century Religious Drama*, in: *English Literary Renaissance* 44 (2014) 388–419.

18 Das sieht für die reformierte Konfessionsentwicklung v.a. in England völlig anders aus, vgl. Michael MacDonald: *The Fearful Estate of Francis Spira. Narrative, Identity, and Emotion in Early Modern England*, in: *Journal of British Studies* 31 (1992) 32–61; Anne M. Overell: *Vergerio's Anti-Nicodeme Propaganda and England, 1547–1558*, in: *The Journal of Ecclesiastical History* 51 (2000) 296–318; John Stachniewski: *The Persecutory Imagination: English Puritanism and the Literature of Religious Despair*,