

Dissertationen aus der
Philosophischen Fakultät der Universität des Saarlandes

Die literarische Reflexion der reformatorischen Obrigkeitslehre im Werk Thomas Naogeorgs

Thomas Lucchi



universaar

Universitätsverlag des Saarlandes
Saarland University Press
Presses Universitaires de la Sarre

Thomas Lucchi

Die literarische Reflexion der reformatorischen Obrigkeitslehre im Werk Thomas Naogeorgs



universaar

Universitätsverlag des Saarlandes
Saarland University Press
Presses Universitaires de la Sarre

© 2019 *universaar*

Universitätsverlag des Saarlandes
Saarland University Press
Presses Universitaires de la Sarre
Postfach 151141, 66041 Saarbrücken



D 291

Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie
der Philosophischen Fakultät der Universität des Saarlandes

Dekan: Univ.-Prof. Dr. Heinrich Schlange-Schöningen

Berichtersteller: Univ.-Prof. Dr. Ralf Bogner, Prof. Dr. Sikander Singh

Tag der letzten Prüfungsleistung: 05.03.2019

ISBN 978-3-86223-284-0 gedruckte Ausgabe

ISBN 978-3-86223-285-7 Onlineausgabe

URN urn:nbn:de:bsz:291-universaar-1843

Projektbetreuung *universaar*: Verena Wohlleben

Satz: Thomas Lucchi

Umschlaggestaltung: Julian Wichert

Gedruckt auf FSC-zertifiziertem Papier durch readbox unipress

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.

Meinen Eltern

Inhaltsverzeichnis

1. Martin Luthers augustinische Reform des christlichen Glaubens	9
1.1. Forschungsstand zur reformatorischen Tendenzdramatik	9
1.2. Die Obrigkeitslehre als Instrument zur Beurteilung von Reformationsautoren und ihrer Figuren	28
2. Hauptteil 1: Naogeorgs Auseinandersetzung mit der lutherischen Obrigkeitslehre	33
2.1. Martin Luthers Obrigkeitslehre in ihrer historischen Entwicklung	41
2.1.1. Phase der Abgrenzung weltlicher von geistliche Obrigkeit (1514 – 1522)	45
2.1.2. Phase der Einschränkung der Machtbefugnis weltlicher Obrigkeit (1522 – 1524)	53
2.1.3. Phase der Bekräftigung der Legitimation weltlicher Obrigkeit als Reaktion auf den Bauernaufstand (1525)	58
2.1.4. Phase der erneuten Rechtfertigung der Machtbefugnis weltlicher Obrigkeit (1526 – 1534)	64
2.1.5. Phase der erneuten Abgrenzung weltlicher und geistlicher Obrigkeit (1535 – 1546).....	71
2.2. Naogeorgs Übernahme von Elementen der lutherischen Obrigkeitslehre in seinen Dramen	80
2.2.1. Darstellung des Verhältnisses weltlicher und geistlicher Obrigkeit in Naogeorgs Dramen	84
2.2.2. Übernahme einzelner Argumente der lutherischen Obrigkeitslehre in den Dramen.....	98
2.3. Naogeorgs Übernahme von Elementen der lutherischen Obrigkeitslehre in seinen Prosatexten	115
2.3.1. Naogeorgs seelsorgerisches Selbstverständnis in der ‚Agricultura Sacra‘	116
2.3.2. Naogeorgs Kritik an der Papstkirche im ‚Regnum Papisticum‘	129

2.3.3.	Naogeorgs Satiren als Forderung nach einer gewaltfreien Gesellschaft	146
2.4.	Fazit: Naogeorgs Verhältnis zur lutherischen Obrigkeitslehre	169
3.	Hauptteil 2: Der Gedanke einer göttlichen Weltordnung in Naogeorgs Dramen.....	173
3.1.	Roloffs Typentese und Naogeorgs Figuren	175
3.1.1.	Annahme 1: Naogeorgs Bibeldramen als Kritik an den Machtstrukturen innerhalb des Heiligen Römischen Reiches	180
3.1.1.1.	Naogeorgs Ablehnung von Korruption innerhalb der weltlichen Obrigkeit	181
3.1.1.2.	Naogeorgs Kritik am starken Einfluss der katholischen Kleriker.....	189
3.1.1.3.	Naogeorg Kritik an der Berufsmoral der katholischen Geistlichen.....	203
3.1.2.	Annahme 2: Naogeorgs Bibeldramen als Kritik an der Unterdrückung der protestantischen Bevölkerung im Heiligen Römischen Reich	209
3.1.2.1.	Naogeorgs Kritik an den Repressionsmaßnahmen der katholischen Herrscher.....	209
3.1.2.2.	Naogeorgs Forderung nach Rückbesinnung auf die christlichen Werte ..	215
3.1.2.3.	Naogeorgs Ablehnung des Augsburger Interims.....	223
3.1.3.	Annahme 3: Die Obrigkeit ist für das friedliche Zusammenleben der Christen verantwortlich	233
3.1.3.1.	Gute Christen ordnen sich dem göttlichen Heilsplan freiwillig unter.....	233
3.1.3.2.	Eitle Menschen lehnen die göttliche Ordnung ab.....	239
3.1.3.3.	Menschen streben nach weltlicher Gewalt ohne Verantwortung für ihr Handeln tragen zu wollen	244
3.1.3.4.	Die weltliche Obrigkeit soll ihre Untertanen nicht gewaltsam unterdrücken ..	249

3.1.3.5.	Gesellschaftliche Konflikte entstehen durch Ablehnung der bestehenden Weltordnung.....	254
3.1.3.6.	Die weltliche Obrigkeit muss die Christen vor den egoistischen Menschen schützen ...	262
3.2.	Fazit: Naogeorgs Vorstellung einer geordneten Welt.....	267
4.	Naogeorgs dominikanische Weiterentwicklung der lutherischen Lehre.....	273
5.	Literaturverzeichnis	287
5.1.	Primärliteratur	287
5.2.	Sekundärliteratur	296
	Danksagung	311

1. Martin Luthers augustinische Reform des christlichen Glaubens

1.1. Forschungsstand zur reformatorischen Tendenzdramatik

Häufig nutzen Kulturwissenschaftlerinnen und Kulturwissenschaftler Jahrestage, um die jeweiligen historischen Ereignisse noch einmal neu zu untersuchen, und so wuchs das wissenschaftliche Interesse an der Reformation und ihren Auswirkungen schon vor dem 31.10.2017, dem 500. Jahrestag von Luthers Thesenanschlag.¹ Dies verwundert nicht, ist doch der Thesenanschlag seit 1617 nicht nur fester Bestandteil der protestantischen Erinnerungskultur, sondern auch eines der ersten historischen Ereignisse überhaupt, an die man sich im Rahmen von Festlichkeiten aktiv erinnerte.² Die Tatsache, dass eine erneute wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dieser Epoche dringend notwendig ist, zeigt dabei schon MICHAELS Kritik aus dem Jahre 1984 über das Fehlen von Text- und Handschrifteneditionen der Reformationszeit als auch Sekundärliteratur zur Epoche³ und es sei dahingestellt, inwieweit dieser Nachholbedarf verglichen mit dem Quellen- und Forschungsstand zu anderen Epochen zwischenzeitlich aufgeholt werden konnte.

¹ Vgl. Danz, C. u. Tück, J.-H. (Hrsg.) *Martin Luther im Widerstreit der Konfessionen. Historische und theologische Perspektiven*, Freiburg i. Br. 2017; Roper, L. *Der Mensch Martin Luther. Eine Biographie*, Frankfurt a. M. 2016; Buschow, C. *Zwischen Vergangenheit und möglicher Zukunft*, in: *Feiern anlässlich des 500. Jubiläums der Reformation 2017 in europäischen Städten*, Frankfurt a. M. 2018 [epd-Dokumentation Nr. 7 – 8/2018], S. 81 f.

² Vgl. Di Fabio, U. (Hrsg.) *Weltwirkung der Reformation*, München 2017, S. 15.

³ Vgl. Michael, W. F. *Das deutsche Drama der Reformationszeit*, Bern u. a. 1984, S. 12.

Dabei ist es für die Quellenlage der Reformationsepoche von besonderer Bedeutung,⁴ dass seit der Erfindung des Buchdrucks mit beweglichen Lettern⁵ illustrierte Flugschriften in wesentlich größerer Auflage in Umlauf gebracht werden können, handliche Quart- und Oktavbände die „Folianten der Inkunabelzeit“ ersetzen⁶ und nun einer breiteren Öffentlichkeit zur Verfügung stehen: Die Textvermittlung durch Flugblattdrucke⁷ ermöglicht im 16. Jahrhundert erstmals einen breiten gesellschaftlichen Diskurs,⁸ zumal gebundene Bücher für den größten Teil der Gesellschaft noch lange Zeit unerschwinglich bleiben werden.⁹ Die Tatsache, dass zunächst innerklerikale Diskurse wie z. B. der Streit um die Transsubstantiationslehre von der zeitgenössischen Gesellschaft aktiv aufgegriffen werden, hängt im Wesentlichen auch damit zusammen, dass die Bibel seit Luthers Übersetzungen 1522 bzw. 1534 nicht mehr nur von Gelehrten, sondern auch von Laien gelesen werden kann, die die von Rom legitimierte Textauslegung nun hinterfragen und erstmals eine eigene Haltung zum kirchlichen Dogma einnehmen können.

Doch nicht nur auf die kirchliche Lehre nimmt die Reformation Einfluss: In dem 1980 von Ingrid Bátorí herausgegebenen Sammelband *Städtische Gesellschaft und Reformation* untersuchen KIEBLING und RUBLACK die Auswirkungen der Reformation auf die städtische Verwaltung: KIEBLING erläutert, dass Stadträte zwar im Zuge der Reformation politisch Einfluss auf die Klöster nehmen,¹⁰ die Pflugschaft

⁴ Vgl. Bothe, R. *Kirche, Kunst und Kanzel. Luther und die Folgen der Reformation*, Wien 2017, S. 33.

⁵ Vgl. Würgler, A. *Medien in der frühen Neuzeit*, München 2013 (2. Aufl.) [Enzyklopädie Deutscher Geschichte, hrsg. v. Lothar Gall, Bd. 85], S. 10.

⁶ Vgl. Mejer, W. *Der Buchdrucker Hans Lufft zu Wittenberg*, Nieuwkoop 1965 (2. Aufl.), S. 3.

⁷ Vgl. Würgler, A., 2013, S. 18.

⁸ Vgl. Mörke, O. *Die Reformation. Voraussetzungen und Durchsetzung*, München 2011 [Enzyklopädie Deutscher Geschichte, Bd. 74], S. 69.

⁹ Vgl. Chartier, R. *Lesewelten. Buch und Lektüre in der frühen Neuzeit*, übers. v. Brita Schleinitz u. Ruthard Stäblein, Frankfurt u. New York 1990 [Historische Studien, Band I], S. 89.

¹⁰ Vgl. Kießling, R. „Stadt und Kloster. Zum Geflecht herrschaftlicher und wirtschaftlicher Beziehungen im Raum Memmingen im 15. und in der 1. Hälfte des 16. Jahrhunderts“, in: *Städtische Gesellschaft und Reformation*, hrsg. v. Ingrid Bátorí, Stuttgart 1980 [Spätmittelalter und Frühe Neuzeit. Tübinger Beiträge zur

zwischen Stadt und Kloster aufgrund der konfessionellen Neuorientierung allerdings zerbricht.¹¹ RUBLACK untersucht am Beispiel Esslingens, wie Räte mit den konfessionellen Spannungen umgehen: Obwohl zunächst versucht wird, gegen reformatorische Äußerungen einzelner Untertanen vorzugehen,¹² bittet Esslingen 1531 um Aufnahme in den neu gegründeten Schmalkaldischen Bund, nachdem den altgläubigen Geistlichen „durch ein kirchliches Verbot“ die Teilnahme an lokalen Disputationen untersagt worden ist.¹³ Dieser Bund wurde 1530 von Kurfürst Johann von Sachsen, Landgraf Philipp von Hessen, den Herzögen Philipp von Braunschweig-Grubenhagen und Ernst von Braunschweig-Lüneburg sowie mehreren Reichsstädten zur Abwehr der drohenden Exekution des Wormser Ediktes geschlossen und ein entsprechender Vertrag¹⁴ am 27.02.1531 unterzeichnet.¹⁵ Deshalb scheint es meiner Ansicht nach für das Verständnis der Reformation von großer Bedeutung zu sein, die Phase der Konfessionalisierung als langwierigen Prozess aufzufassen, anstatt die Entstehung des Protestantismus als revolutionären Umsturz zu interpretieren.

Neben den Städten, die ihre Machtposition während des Reformationsprozesses zu stärken versuchen, fordern auch die Reichsstände bei ihrer Zusammenarbeit mit der Obrigkeit laut RUBLACK bessere Lebensbedingungen für den „gemeinen Mann“, wenn sie sich davon einen Vorteil versprechen.¹⁶ Die Tendenz, dass die Reformation von unterschiedlichen Gesellschaftsgruppen genutzt worden ist, um die eigene Machtposition zu stärken, zeigt insbesondere das Verhalten der

Geschichtsforschung, hrsg. v. Josef Engel und Ernst Walter Zeeden, Bd. 12], S. 155 – 190, hier: S. 185.

¹¹ Vgl. Kießling, R., 1980, S. 189.

¹² Vgl. Rublack, H.-C. „Reformatorische Bewegung und städtische Kirchenpolitik in Esslingen“, in: Städtische Gesellschaft und Reformation, hrsg. v. Ingrid Bátori, Stuttgart 1980 [Spätmittelalter und Frühe Neuzeit. Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung, hrsg. v. Josef Engel und Ernst Walter Zeeden, Bd. 12], S. 191 – 220, hier: S. 209.

¹³ Vgl. Rublack, H.-C., 1980, S. 214.

¹⁴ Scheible, H. *Melanchthon. Vermittler der Reformation. Eine Biographie*, München 2016, S. 141.

¹⁵ Vgl. Koops, T. P. Die Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen die weltliche Obrigkeit in der lutherischen Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts [Dissertation, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel], Kiel 1968, S. 1 – 120, hier: S. 71

¹⁶ Vgl. Rublack, H.-C., 1980, S. 294.

Reichsritter: Da sie ihre reichspolitische Funktion bereits verloren haben,¹⁷ versuchen sie neuen Einfluss zu erlangen, indem sie die obrigkeitliche Reformation der Fürsten unterstützen.

Diese sollen nach Luthers Auffassung ihre Entscheidung für die Reformation wiederum in Absprache mit ihren Räten und fachkundigen Theologen treffen.¹⁸ Ob darüber hinaus aber auch einzelne Gemeinden ohne eine Absprache mit dem Landesfürsten dazu berechtigt sind, die Reformation einzuführen, lässt Luther offen.¹⁹

Die Tatsache, dass zunächst die Fürsten und Räte reformationsberechtigt sind, zeigt Luthers Sympathie für die christliche Obrigkeit.²⁰ Obwohl er z. B. in seiner *Ermahnung auf die zwölf Artikel* gewisse Forderungen der Bauern anerkennt, lehnt er mehrfach jede Form der Gewaltanwendung gegen die Obrigkeit ab, weil eine solche die bestehende Weltordnung infrage stellt.^{21,22} Die Ablehnung jeglicher Art bürgerlichen Widerstandsrechts geht so weit, dass er in seiner Schrift *Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern* als Antwort auf den Bauernaufstand von 1524/25 für ein Einschreiten gegen Aufständische plädiert, nicht zuletzt, weil sich zu diesem Zeitpunkt bereits Stadtverwaltungen²³ zur Reformation bekannt haben und Luther bis zu einer Konsolidierung des Protestantismus in der feudalen Ständegesellschaft des Heiligen Römischen Reiches auf die Unterstützung von Fürsten wie dem sächsischen Landgrafen²⁴ angewiesen ist.²⁵

Ähnlich wichtig wie die fürstliche Unterstützung²⁶ ist für den Erfolg der Reformation aber auch die Verbreitung der neuen Lehre durch Predigt und Literatur. Gelingt die obrigkeitliche Reformation in dem Sinn, dass die Geistlichen vom Volk ausgewählt werden und eine

¹⁷ Vgl. Mörke, O., 2011, S. 68.

¹⁸ Vgl. Kaufmann, T. *Geschichte der Reformation*, Frankfurt a. M. und Leipzig 2009, S. 502.

¹⁹ Vgl. Kaufmann, T., 2009, S. 320.

²⁰ Vgl. Jørgensen, N. *Bauer, Narr und Pfaffe. Prototypische Figuren und ihre Funktion in der Reformationsliteratur*, Leiden u. a. 1988 [Acta Theologica Danica, hrsg. v. Leif Grane u. a., Bd. 23], S. 125.

²¹ Vgl. Kaufmann, T., 2009, S. 499.

²² Vgl. Koops, T. P., 1968, S. 80.

²³ Vgl. Bothe, R., 2017, S. 31.

²⁴ Vgl. Scheible, H., S. 131.

²⁵ Vgl. MacCulloch, D. *Die Reformation 1490 – 1700*, übers. v. Helke Voß Becher u. a., München 2003, S. 226.

²⁶ Vgl. Kaufmann, T., 2016, S. 83.

Trennung von weltlicher und geistlicher Macht durchgesetzt wird, dann stünde eine Reform der Glaubensinhalte weiter aus. Deshalb ist eine neue literarische Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben und den kirchlichen Ritualen erforderlich. So wird zunächst das spätmittelalterliche Fastnachtsspiel um eine konfessionelle Polemik angereichert.²⁷ Die damit einhergehende „Verwischung der Grenzen von Spiel und Ernst“ sowie die „christliche Allegorisierung der Komödie“ in reformatorischen Texten verstört die gelehrten Humanisten,²⁸ neben denen nun auch Handwerker protestantische Flugschriften in Umlauf setzen.²⁹

Neulateinische Dramatiker wie Guilhelmus Gnapheus, Georgius Macropedius und Thomas Naogeorg knüpfen laut RUPPRICH sowohl an die mittelalterliche Passionsspieltradition als auch an die wieder ins Bewusstsein getretenen Tragödien und Komödien der Antike, insbesondere an die Dramen des Terenz (195 o. 184 v. Chr. – 159 o. 158 v. Chr.) an.³⁰ Von Norddeutschland ausgehend entwickelt sich das protestantische Schuldrama in Konkurrenz zum katholischen.³¹ Von ‚Tendenzdramen‘ wird in dieser Epoche gesprochen, weil diese Dramen kontroverse Meinungen in der Bevölkerung thematisieren und als Beiträge in der gesellschaftlichen Auseinandersetzung mit der Reformation anzusehen sind.³² Nach RUPPRICH entstehen die ersten Tendenzdramen bereits um 1510 in der Schweiz, wobei die „unflätige[n] Elemente“ der Fastnachtsspiele „zugunsten der Didaktik“ sukzessive zurückgedrängt werden.³³ Doch gerade aufgrund ihres „rücksichtslos

²⁷ Vgl. Brauneck, M. *Die Welt als Bühne: Geschichte des europäischen Theaters*, Bd. 1, Stuttgart u. a. 1993, S. 513.

²⁸ Nusser, P. *Deutsche Literatur von 1500 bis 1800: Lebensformen, Wertvorstellungen und literarische Entwicklungen*, Stuttgart 2002, S. 63.

²⁹ Vgl. Kaufmann, T., 2009, S. 454.

³⁰ Vgl. Rupprich, H. *Die Deutsche Literatur vom Späten Mittelalter bis zum Barock*, Bd. 2 *Das Zeitalter der Reformation 1520 – 1570*, München 1973 [Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart, hrsg. v. Helmut de Boor und Richard Newald, Bd. 4,2], hier: S. 352.

³¹ Vgl. Scherer, W. *Geschichte der deutschen Litteratur*, o. O. 1883, S. 310.

³² Vgl. Theobald, L. „Thomas Naogeorgus, der Tendenzdramatiker der Reformationszeit“, in: *Neue kirchliche Zeitschrift* 17/1906, S. 764 – 794.

³³ Rupprich, H., 1973, S. 333.

kämpferischen“ Charakters lehnt GIOVANOLI die Zuordnung der reformatorischen Tendenzdramen zu den „terenzartigen Schuldramen mit ihrer Klarheit und sprachlichen Eleganz“ ab.³⁴

Wie die meisten neulateinischen Dramen handelt es sich bei den Reformationsdramen zunächst um Schuldramen, die vor allem von Geistlichen und Lehrern verfasst worden sind, um Schülern die Gelegenheit zu bieten, ihre Lateinkenntnisse in der praktischen Übung zu vertiefen und eine „sittlich-moralische Lebenslehre“³⁵ zu verinnerlichen. Darüber hinaus bieten die Schuldramen die Möglichkeit, die protestantische Lehre Analphabeten nahezubringen. Deshalb werden sie später auf öffentlichen Freilichtbühnen und z. T. in volkssprachlicher Übersetzung aufgeführt.³⁶ Werden die Schuldramen in lateinischer Sprache aufgeführt, ist davon auszugehen, dass den Laien mithilfe von volkssprachlichen Kommentaren vor den Akten eine Inhaltsangabe gegeben wurde.³⁷ Einer der wichtigsten Autoren neulateinisch-protestantischer Schuldramen ist Thomas Naogeorg.

Schon früh engagiert sich Thomas Naogeorg bzw. Kirchmaier für die Reformation und wird Pfarrer in Mitteldeutschland, weil er sich von Luthers Kritik an der römischen Kirche angesprochen fühlt.³⁸ Aufgrund seines Engagements für die lutherische Lehre lehnt MICHAEL den Vergleich des Bayern mit humanistischen Autoren wie Reuchlin und Frischlin ab.³⁹

Nach Inkrafttreten des Augsburger Interims 1548 – das einen von Karl V. initiierten theologischen Kompromiss zwischen Katholiken

³⁴ Giovanoli, S. *Form und Funktion des Schuldramas im 16. Jahrhundert. Eine Untersuchung zu Rudolf Gwalthers „Nabal“ (1549)*, Bonn 1980, S. 17.

³⁵ Giovanoli, S., 1980, S. 9.

³⁶ Vgl. Wehrli, M. *Geschichte der deutschen Literatur vom frühen Mittelalter bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, Stuttgart 1980 [Reclams Universal-Bibliothek Nr. 10294], S. 1120 f.

³⁷ Vgl. Naogeorg, T. *Iudas Iscariotes*, übers. v. Johann Mercurius, Berlin 1987 [Thomas Naogeorg, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. Hans-Gert Roloff, Bd. 4,2].

³⁸ Vgl. Roloff, H.-G. „Zur Funktion der volkssprachlichen Rezeption neulateinischer Reformationspropaganda, aufgezeigt an Beispielen der Rezeption von Kampfdramen von Johann Agricola und Thomas Naogeorg“, in: *Die Bedeutung der Rezeptionsliteratur für Bildung und Kultur der Frühen Neuzeit (1400 – 1750)*, hrsg. v. Alfred Noe [Jahrbuch für internationale Germanistik, A. 120], Bern 2015, S. 235 – 250, hier: S. 239.

³⁹ Vgl. Michael, W. F. *Das deutsche Drama des Mittelalters*, Berlin und New York, 1971, S. 248.

und Lutheranern bis zu einer Einigung des Trienter Kirchenkonzils darstellen sollte, die katholischen Zeremonien jedoch für verbindlich erklärte –, muss der damals in Kaufbeuren angestellte Naogeorg zusammen mit 400 anderen evangelischen Pfarrern^{40,41} wie z. B. Gervasius Schuler, Wolfgang Musculus und Paul Rasdorfer⁴² in die Schweiz fliehen,⁴³ weil sie unter anderem die im Interim festgelegte Heiligenverehrung strikt ablehnen.⁴⁴ Als ihm der Berner Rat die in Aussicht stehende Anstellung als Lehrer unter den von ihm gestellten Bedingungen verweigert,⁴⁵ sieht sich Naogeorg dennoch gezwungen, nach Kempten zurückzukehren und sich damit dem Augsburger Interim zu beugen.

Die Frage, wie Thomas Naogeorg zu Martin Luthers Lehre steht, wird von der Forschung bisher nicht eindeutig beantwortet: DIEHL gibt an, im *Pammachius* neben Einflüssen Luthers – wie der Darstellung der Vernunft als „Feindin der Glaubensstärke“⁴⁶ – auch Verbindungen zu Hutten zu erkennen.⁴⁷ Die Tatsache, dass Naogeorg auch persönlich ein überzeugter Anhänger Luthers gewesen sein muss, macht DIEHL daran fest, dass sich Naogeorg zur Bartholomäusnacht am 24.08.1547 gegen die Wiedereinführung päpstlicher Feiertage ausspricht.⁴⁸ Eine konstante Überzeugung erkennt ROLOFF demgegenüber bei Naogeorg nicht, sondern macht darauf aufmerksam, dass er die Ansichten des alternden Luthers offensichtlich nicht teilt und 1546 aus Kursachsen

⁴⁰ Vgl. Roper, L., 2016, S. 519.

⁴¹ Vgl. Klautke, J.-B. *Recht auf Widerstand gegen die Obrigkeit. Eine systematisch-theologische Untersuchung zu den Bestreitungs- und Rechtfertigungsbemühungen von Gewaltanwendung gegen die weltliche Macht (bis zum 18. Jahrhundert)* [Dissertation, Kempten], Kempten 1994, Bd. 1, S. 205 – 371, hier S. 350.

⁴² Vgl. Schäfer, W., 2017, S. 69.

⁴³ Vgl. Theobald, L. *Das Leben und Wirken des Tendenzdramatikers der Reformationszeit Thomas Naogeorgus seit seiner Flucht aus Sachsen* [Inaugural-Dissertation, Friedrich-Alexanders-Universität, Erlangen 1907], Leipzig 1908, S. 27.

⁴⁴ Vgl. Theobald, L., 1908, S. 27.

⁴⁵ Vgl. Theobald, L., 1908, S. 27.

⁴⁶ Vgl. Diehl, P. H. *Die Dramen des Naogeorgus in ihrem Verhältnis zur Bibel und zu Luther* [Dissertation, München] 1915, S. 14.

⁴⁷ Vgl. Diehl, P. H., 1915, S. 8.

⁴⁸ Vgl. Diehl, P. H., 1915, S. 101.

fliehen muss,⁴⁹ weil er einerseits Luthers Auffassung vom Kirchenregiment als auch – ähnlich wie Philipp Melanchthon⁵⁰ – dessen Transsubstantiationslehre ablehnt,⁵¹ andererseits aber mit dem Calvinismus sympathisiert.⁵²

In der Forschung wurde Naogeorgs persönliche Einstellung sehr unterschiedlich interpretiert: Verurteilt THEOBALD 1906 Naogeorgs Engagement in einem Hexenprozess,⁵³ hebt er trotzdem hervor, dass Naogeorg von der „Unverlierbarkeit des Heils“⁵⁴ überzeugt gewesen sei, obwohl „Erwählte[n] auch gegen ihr Gewissen, d. h. vorsätzlich sündigen [können, da] zwischen den Sünden der Erwählten und der Nichterwählten [...] kein oder ein sehr geringer Unterschied [bestehe].“⁵⁵ Dementsprechend nachvollziehbar ist es daher, wenn Naogeorg für Toleranz gegenüber Andersgläubigen plädiert, die irgendwann aus freien Stücken den rechten Glauben annehmen würden.⁵⁶

WEHRLI lehnt 1980 eine klare Zuordnung Naogeorgs zu einem der beiden Lager ab, da er einerseits das Papsttum sehr entschieden kritisiert habe, andererseits „aber wegen kryptokalvinistischer Neigung[en] und offenbar auch persönlicher Unverträglichkeit“⁵⁷ ebenso mit Lutheranern wie mit Altgläubigen in Konflikt geraten sei. ROLOFFS Einschätzung unterscheidet sich von früheren Interpretationen meiner Meinung nach vor allem deshalb, weil er nicht nur Naogeorgs Verhältnis zur Reformation, sondern ebenso dessen Verhältnis zum Humanismus berücksichtigt: So plädiere Naogeorg dafür, dass man anderen Meinungen gegenüber eine skeptische Haltung einnehmen

⁴⁹ Vgl. Vetter, P. „Thomas Naogeorgs Flucht aus Kursachsen“, in: Archiv für Reformationsgeschichte 16/1919, S. 1 – 53 u. S. 144 – 189, hier: S. 47.

⁵⁰ Vgl. Scheible, H., S. 201.

⁵¹ Vgl. Schmidt, E. „Thomas Naogeorgus“ in: Allgemeine Deutsche Bibliographie, Bd. 23, Leipzig 1886, S. 245 – 250, hier: S. 246.

⁵² Vgl. Roloff, H.-G. „Thomas Naogeorg und das Problem von Humanismus und Reformation“, in: Kleine Schriften zur Literatur des 16. Jahrhunderts [Festschrift zum 70. Geburtstag von Hans-Gert Roloff], hrsg. v. dems., Amsterdam u. a. 2003, S. 317 – 337, hier: S. 325 (Roloff, H.-G., 2003 (1)).

⁵³ Vgl. Theobald, L., 1906, S. 788.

⁵⁴ Theobald, L., 1906, S. 779.

⁵⁵ Theobald, L., 1906, S. 779.

⁵⁶ Vgl. Theobald, L., 1908, S. 32.

⁵⁷ Wehrli, M., 1980, S. 1095.

müsse,⁵⁸ und nur derjenige lehren könne, „was wahr, was falsch ist“, der von seiner Meinung überzeugt sei. Deshalb fordere der Dominikaner⁵⁹ Thomas Naogeorg von den protestantischen Gelehrten, die den Christen eine moralische Orientierung bieten sollen, dass sie sich „eindeutig für Christus und die Wahrheit [engagieren]“.⁶⁰

KROJER diagnostiziert bei Naogeorg dagegen noch immer mittelalterliches Denken, weil er die Neuzeit als „teuflich, finster usw. [einstufe]“⁶¹ und darüber hinaus die Kugelgestalt der Erde, die bereits 1513 von Waldseemüller in einer „redigierte[n] Ausgabe der „Geographia“⁶² des Ptolemäus abgedruckt worden ist, anzweifle. Auf die Frage, ob und inwieweit diese Position aber von der Position anderer christlicher Theologen des 16. Jahrhunderts abweicht, gibt KROJER keine Auskunft. Tatsächlich liegt die Vermutung nahe, dass die christlichen Theologen den astrologischen Entdeckungen zunächst generell skeptisch gegenübergestanden haben und Naogeorg keine Ausnahme gewesen ist; so lehnt auch Philipp Melancthon trotz seiner „Hochachtung vor den Forschungsergebnissen des Copernicus“,⁶³ das heliozentrische Weltbild unter Bezugnahme der Heiligen Schrift ab.

Naogeorgs pädagogische wie literarische Texte entstehen grundsätzlich aus seinem „christologischen Engagement“ heraus.⁶⁴ Zu seinen pädagogischen Texten zählen die *Agricultura Sacra* (1550), die *Satyrarum libri quinque* (1555) sowie das *Regnum Papisticum* (1555).

Literaturwissenschaftliche Einzeluntersuchungen zur *Agricultura Sacra* sowie zum *Regnum Papisticum* fehlen bislang, abgesehen von inhaltlichen Zusammenfassungen der Werke.⁶⁵

RUPPRICH erwähnt die *Agricultura Sacra* lediglich im Rahmen der Darstellung religiöser Lehrdichtung für evangelische Pfarrer;⁶⁶ WIENER führt sie als Beispiel für positive Lehrdichtung an, die einen erwünschten Idealzustand (hier den idealen Prediger), das *Regnum*

⁵⁸ Roloff, H.-G., 2003 (1), S. 331.

⁵⁹ Vgl. Theobald, L. „Zur Lebensgeschichte des Thomas Naogeorgus“, in: Zeitschrift für Bayrische Kirchengeschichte 6/1931, S. 143 – 145, hier: S. 144.

⁶⁰ Roloff, H.-G., 2003 (1), S. 331.

⁶¹ Krojer, F. „Naogeorg“, in: Aufschluss des Gäubodens, München 2006, S. 84.

⁶² Würzler, A., 2013, S. 26.

⁶³ Scheible, H., 2016, S. 117.

⁶⁴ Roloff, H.-G., 2003 (1), S. 327.

⁶⁵ Vgl. Schäfer, W., 2017, S. 76 ff.

⁶⁶ Vgl. Rupprich, H., 1973, S. 394.

Papisticum kontrastierend als negative Lehrdichtung, die den derzeitigen Zustand der römischen Kirche beschreibe.⁶⁷ RUPPRICH, der im ganzen Werk Naogeorgs satirische Elemente erkennt, interpretiert darüber hinaus das *Regnum Papisticum* als „Kommentar“ zum *Pammachius*, weil Naogeorg in diesem Text die im *Pammachius* ange deutete Verfälschung der christlichen Lehre am Beispiel der katholischen Gebräuche demonstrierte.⁶⁸

RUPPRICH scheint darüber hinaus der Erste gewesen zu sein, der Naogeorgs Satiren genauer untersucht hat und sie im Vergleich mit anderen epischen Dichtungen der Reformationszeit zu alttestamentlichen Stoffen als „dichterisch hochwertiger“⁶⁹ einstuft. Ausführlicher behandelt werden die Satiren bislang nur von SIEVEKE und ROLOFF: SIEVEKE geht sowohl auf formale als auch auf inhaltliche Aspekte der Satiren ein, wenn er feststellt, dass sich Naogeorg an den in Hexametern verfassten römischen Satiren orientiere,⁷⁰ aber trotzdem mehr Gewicht auf die „didaktische Qualität“ setze, zumal für ihn Wissen „Grundlage der Tugend“ sei.⁷¹

Darüber hinaus könnten die Satiren inhaltlich unterschieden werden in Satiren zur Heilsgeschichte, deren Stoffe der Bibel entnommen seien und „gleichnishaft verstanden werden“ könnten,⁷² und in Satiren zur Lasterkritik, die nicht nur die päpstliche Kirche, sondern auch die „Wittenberger Orthodoxie“ angreifen.⁷³ Auf die Parallele zwischen der lutherischen Obrigkeitslehre und Naogeorgs Interpretation des Predigtamtes in seinen Satiren hat erstmals ROLOFF aufmerksam gemacht und dazu Naogeorgs Verständnis des Philosophen aus Lothar Mundts Satirenübersetzung zitiert: „Wie das Schwert der Obrigkeit scharf sein und dadurch den Bösen zum Schrecken gereichen soll, so muß die Rede des Philosophen oder des Predigers von Gottes Wort die

⁶⁷ Vgl. Wiener, F. *Naogeorg im England der Reformationszeit*, 1913, S. 111.

⁶⁸ Vgl. Rupprich, H., 1973, S. 216.

⁶⁹ Rupprich, H., 1973, S. 208.

⁷⁰ Vgl. Sieveke, F. G. „Thomas Naogeorg“, in: *Deutsche Dichter der frühen Neuzeit (1450 – 1600): ihr Leben und Werk*, hrsg. v. Stephan Füssel, Berlin 1993, S. 477 – 491, hier: S. 488.

⁷¹ Vgl. Sieveke, F. G., 1993, S. 489.

⁷² Vgl. Sieveke, F. G., 1993, S. 489.

⁷³ Vgl. Sieveke, F. G., 1993, S. 489.

Eiterbeulen an Lebensweise und Gesinnung aufstechen und ausbrennen.“⁷⁴

Selbst Naogeorgs Dramen sind bislang kaum inhaltlich analysiert worden: Die wohl umfangreichste Analyse zu einzelnen Figuren liefert HAUSER 1926⁷⁵ zu Naogeorgs ersten drei Dramen. In seiner Arbeit geht HAUSER zunächst ausführlich auf die Benennung der Figuren ein und beschreibt das Wesen der Protagonisten.⁷⁶ HAUSER vertritt die Auffassung, dass Naogeorg darum bemüht ist, die Protagonisten möglichst in ihren „ganzen Persönlichkeiten“ darzustellen.⁷⁷ Im Falle des *Pammachius* hebt HAUSER beispielsweise hervor, dass Pammachius „alle bedeutenden Päpste“ repräsentiere⁷⁸ und gegenüber dem intriganten Porphyrius etwas hilflos erscheine, wenn er dessen ironische Kommentare nicht versteht.⁷⁹ Porphyrius sei rhetorisch geschult und entwickle sich „vom irdischen Bösewicht zum höllischen Ratgeber“.⁸⁰ Dagegen sei Kaiser Julianus die schwächste Figur des Dramas.⁸¹ Stellt Porphyrius⁸² den teuflischen Ratgeber an der Seite des Papstes dar, so soll Nestor den christlichen Ratgeber des Kaisers verkörpern.⁸³ Christus symbolisiere darüber hinaus den Protestantismus „soweit er im ‚Pammachius‘ aus seiner passiven Ruhe heraustritt“.⁸⁴ Anders als im *Mercator* oder in der *Incendia* sei Satan im *Pammachius* noch „finster und grausam“ statt zynisch.⁸⁵ HAUSER erwägt zuletzt, ob der Diener

⁷⁴ Naogeorg, T. *Satyrum libri quinque priores*, übers. v. Lothar Mundt, Berlin 2009 [Online-Quelle: <http://www.uni-mannheim.de/mateo/camena/AUTBIO/naogeorg.html>, Datum der letzten Änderung: 30.05.2009, Datum der letzten Einsicht, 13.09.2018], S. 15, zitiert nach: Roloff, H.-G. „Thomas Naogeorgs Satiren“, in: Kleine Schriften des 16. Jahrhunderts, hrsg. v. Christiane Caemmerer, Amsterdam, 2003 (3), S. 383 – 400, hier: S. 387.

⁷⁵ Hauser, G. *Thomas Naogeorg als Kampfdramatiker* [Dissertation, Universität Wien], Wien 1926.

⁷⁶ Vgl. Hauser, G., 1926, S. 74 – 79.

⁷⁷ Hauser, G., 1926, S. 81.

⁷⁸ Vgl. Hauser, G., 1926, S. 81.

⁷⁹ Vgl. Hauser, G., 1926, S. 82.

⁸⁰ Hauser, G., 1926, S. 87.

⁸¹ Vgl. Hauser, G., 1926, S. 91.

⁸² Womöglich benannt nach Porphyrios (233 – 300 n. Chr.) einem Schüler Alexander Plotins (203 – 269 n. Chr.), vgl. Schmidbaur, H. C. *Augustinus begegnen*, Augsburg 2003, S. 30.

⁸³ Vgl. Hauser, G., 1926, S. 95.

⁸⁴ Hauser, G., 1926, S. 97.

⁸⁵ Vgl. Hauser, G., 1926, S. 102 f.

Dromo „nicht nach spezifisch Naogeorgscher Auffassung den durch Prädestination schon im Vorhinein bestimmten Teil des Volkes darstellt, der der Hölle verfallen“⁸⁶ ist. Grundsätzlich seien die Figuren im *Pammachius* aufseiten der Hölle in ihrer Ausgestaltung „besser gelungen“ als die himmlischen Figuren.⁸⁷

Ferner haben auch HOLSTEIN (1886)⁸⁸, HÜBNER (1913)⁸⁹ und zuletzt WAINWRIGHT-DE KADT (1980)⁹⁰ ihre Einschätzung zum *Pammachius* abgegeben: HOLSTEIN spricht im Zusammenhang mit der *Pammachius*-Fabel von Vorgängen im Gegensatz zu einer geschlossenen Handlung⁹¹ und von personifizierten Abstrakta im Gegensatz zu Figuren; so stelle Pammachius keinen speziellen Papst, sondern das Papsttum im Allgemeinen dar.

HÜBNER stellt 1913 fest, dass die teuflischen Attribute ‚superbia‘, ‚luxuria‘, und ‚eloquentia‘ zwischen Pammachius und seinem Ratgeber Porphyrius aufgeteilt seien.⁹² Außerdem manifestieren sich im Streit zwischen Pammachius und Julianus die Auseinandersetzungen zwischen dem oströmischen Kaiser Phocas (547 – 610 n. Chr.) und seinem Vorgänger Maurikius (539 – 602), sowie zwischen Papst Gregor I. (540 – 604) und Bonifaz III. (gest. 607). Da sich aber beide Figuren ebenso an Papst Silvester (gest. 335) und Kaiser Konstantin (272 – 337) orientieren, lehnt HÜBNER eine konkrete historische Interpretation des *Pammachius* ab.⁹³

WAINWRIGHT-DE KADT macht darauf aufmerksam, dass die Polemik des *Pammachius* erst durch die historische Deutung entsteht und Christi Beschreibung des Pammachius als antithetischer Vergleich zu

⁸⁶ Hauser, G., 1926, S. 105.

⁸⁷ Vgl. Hauser, G., 1926, S. 106.

⁸⁸ Holstein, H. *Die Reformation im Spiegelbild der dramatischen Litteratur des sechzehnten Jahrhunderts*, [Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 14/15], Halle 1886.

⁸⁹ Hübner, A. „Studien zu Naogeorgus“, in: Zeitschrift für deutsches Altertum 54/1913, S. 297 – 338.

⁹⁰ Wainwright-de Kadt, E. „Thomas Naogeorgs *Pammachius*: Ein Drama der Reformationszeit“, in: Acta Germanica 13/1980, S. 109 – 124.

⁹¹ Vgl. Holstein, H., 1886, S. 204.

⁹² Vgl. Hübner, A., 1913, S. 301.

⁹³ Vgl. Hübner, A., 1913, S. 306.

interpretieren sei.⁹⁴ Sie hält das Drama im Gegensatz zu früheren Autoren nicht für ‚satirisch‘,⁹⁵ sondern betont vielmehr, dass die Rezipienten zu keinem Zeitpunkt an der „Allmacht Christi zweifeln“ und deshalb „um so weniger auf Pammachius’ Argumente hereinfließen.“⁹⁶ Interessant ist zwar ihr Vergleich zwischen den positiven und negativen Figuren – so würden sich die positiven Figuren ausschließlich deutend und kommentierend am Drama beteiligen und nur die negativen Figuren würden aktiv handeln und auf ihre Taten referieren.⁹⁷ Inwieweit dieser Unterschied die Gesamtinterpretation des Dramas beeinflusst, erklärt WAINWRIGHT-DE KADT allerdings nicht.

Das 1540 erschienene Drama *Mercator seu iudicium* steht wie beispielsweise auch Macropedius’ *Hecastus* sowohl in der Tradition der Jedermann-Bearbeitungen⁹⁸ als auch in der Tradition der mittelalterlichen Moralitäten und der allegorischen Humanistendramen sowie Dramen, „die den Kampf zwischen Gut und Böse durch typische oder allegorische Figuren ernst oder satirisch zur Darstellung bringen.“⁹⁹ Der Chor im *Mercator* zeigt Naogeorgs Auseinandersetzung mit den formalen Charakteristika der antiken Dramen.¹⁰⁰ SIEVEKE macht darauf aufmerksam, dass sich das Drama neben der Typisierung der Figuren durch die „anschaulich[e] Dramatisierung der Lutherischen Heilslehre“¹⁰¹ auszeichne, wobei auch er nicht mit konkreten Beispielen verdeutlicht, inwieweit die Figuren als typisch zu bezeichnen sind.

Die im Drama dargestellte Befreiung des Menschen von seiner Schuld lässt sich TÜCK zufolge nach lutherischem Verständnis so interpretieren, dass Jesus, der selbst ohne Sünde ist, die Sünden der Menschen mit seinen guten Werken und seinen Wundertaten begleichen und die Menschen damit von ihrer Schuld entbinden kann.¹⁰²

Die Fortsetzung des *Pammachius*, die 1541 erschienene *Incendia seu Pyrgopolinices*, wurde bislang nur von DIEHL ausführlicher erwähnt: Anlass für das Drama waren ihm zufolge Brände, die im Jahr

⁹⁴ Vgl. Wainwright-de Kadt, E., 1980, S. 114.

⁹⁵ Vgl. Wainwright-de Kadt, E., 1980, S. 117.

⁹⁶ Wainwright-de Kadt, E., 1980, S. 120.

⁹⁷ Vgl. Wainwright-de Kadt, E., 1980, S. 121.

⁹⁸ Vgl. Hauser, G., 1926, S. 67.

⁹⁹ Rupprich, H., 1973, S. 328.

¹⁰⁰ Vgl. Sieveke, F. G., 1993, S. 484.

¹⁰¹ Sieveke, F. G., 1993, S. 485.

¹⁰² Vgl. Tück, J.-H., 2017, S. 275.

1540 vor allem Städte in Kursachsen „heimgesucht“ haben¹⁰³ und die auch Martin Luther dem Papst zur Last legte.¹⁰⁴ DIEHL kritisiert im Rahmen seiner Abhandlung allerdings die fehlende „Verknüpfung“ der Zwischenszenen mit der eigentlichen Handlung.¹⁰⁵

Deutlich intensiver hat sich die Forschung mit dem 1543 erschienenen *Hamanus* auseinandergesetzt: DIEHL vermisst hier die für Naogeorgs ersten Dramen charakteristische Polemik,¹⁰⁶ dagegen lobt MICHAEL die straffe Gliederung sowie die Handlungsbegrenzung auf einen Ort.¹⁰⁷ Der Stoff aus dem Buch Ester des Alten Testaments dient Naogeorg dazu, „Übelstände seiner Zeit anzuprangern. In der Figur des Haman zeigt er, wohin ein Mächtiger gelangen kann, wenn er sich von Ehrgeiz, Skrupellosigkeit und Betrug leiten [lässt].“¹⁰⁸ KÖNNEKER hält fest, dass Naogeorg beim *Hamanus* auf eine naheliegende protestantische Ausdeutung des Stoffes verzichtet und die Verfolgung des jüdischen Volkes nicht mit der „aktuellen Situation der Protestanten in Deutschland“ in Beziehung setze.¹⁰⁹ Da ähnliche Bezüge auch im *Hieremias* und im *Judas Iscariotes* fehlen, ist stattdessen anzunehmen, dass die Bezüge dem damaligen Publikum möglicherweise bewusst gewesen sind und als bekannt vorausgesetzt werden konnten.

So vermutet MICHAEL im Zusammenhang mit dem *Hieremias*, dass Naogeorg Parallelen zwischen Jeremia und sich selbst gesehen und den Stoff deshalb dramatisch bearbeitet hat. Dies sei eine mögliche Erklärung, warum Naogeorg den Stoff gewählt habe, der sich in der Monologform der biblischen Darstellung für eine dramatische Darbietung nicht direkt anbiete.¹¹⁰ Die Tatsache, dass Naogeorg mit der themati-

¹⁰³ Vgl. Diehl, P. H., 1915, S. 35.

¹⁰⁴ Vgl. Diehl, P. H., 1915, S. 35.

¹⁰⁵ Vgl. Diehl, P. H., 1915, S. 37.

¹⁰⁶ Vgl. Diehl, P. H., 1915, S. 49.

¹⁰⁷ Vgl. Michael, W. F., 1984, S. 86.

¹⁰⁸ Friedrich, W. „Thomas Kirchmair, genannt Naogeorgus. Lebensbild eines bedeutenden Straubingers mit einem Literaturverzeichnis zu Biographie und Werk“, in: Jahresbericht des Historischen Vereins für Straubing und Umgebung [1988], Straubing 1987, S. 92.

¹⁰⁹ Könniker, B. „Zur Intention und Struktur von Thomas Naogeorgs *Tragoedia nova Hamanus*“, in: Word and Deed, hrsg. v. T. E. Ryan, Monostory 1992, S. 137.

¹¹⁰ Vgl. Michael, W. F., 1984, S. 87.

sierten Anbetung von Baal und Moloch auf die katholische Heiligenverehrung referiert,¹¹¹ dürfte ebenso unstrittig sein wie die abzuleitende Folgerung, dass die katholische Heiligenverehrung in Naogeorgs Augen das Seelenheil gefährde.¹¹²

Naogeorgs letztes Drama *Judas Iscariotes* (1552) stelle insofern eine Neuerung dar, weil Naogeorg hier versucht, Judas' Motivation psychologisch zu erklären.¹¹³ DIEHL macht in diesem Zusammenhang bislang als Einziger darauf aufmerksam, dass in allen Naogeorg-Dramen Teufelsszenen vorkommen,¹¹⁴ geht auf die Bedeutung der Teufel für die psychologische Entwicklung der Protagonisten aber nicht näher ein. Erst FRIEDRICH interpretiert auch dieses Drama als reformatorisches Drama: Mit der Figur des Judas kritisiere Naogeorg all diejenigen, die sich nach dem Augsburger Interim der römischen Kirche wieder angenähert hätten, da sie sich persönliche Vorteile davon erhofften.¹¹⁵ Darüber hinaus betont WASHOF, dass sich Judas' Gier sukzessive steigere.¹¹⁶ Trotz der Bibeladaption stellen diese Bibeldramen HAUSERS Einschätzung nach selbständige Bearbeitungen Naogeorgs dar.¹¹⁷

Dieser ist bislang der Einzige, der sich neben der Charakterisierung der Figuren auch intensiver mit der Aufführung der Naogeorg-Dramen auseinandergesetzt hat: Dazu analysiert er zunächst die Vermittlung des illusionären Ortes und der illusionären Zeit. Im *Pamphilius* sei die Einheit des Ortes insofern gegeben, als Julianus nach Rom kommt und sich somit Papst und Kaiser am gleichen Ort aufhalten;¹¹⁸ ferner wird Sachsen erwähnt, wo Theophilus (Luther)¹¹⁹ gegen

¹¹¹ Vgl. Michael, W. F., 1984, S. 87.

¹¹² Vgl. Sieveke, F. G., 1993, S. 487.

¹¹³ Vgl. Diehl, P. H., 1915, S. 70.

¹¹⁴ Vgl. Diehl, P. H., 1915, S. 70.

¹¹⁵ Vgl. Friedrich, W., 1987, S. 109.

¹¹⁶ Vgl. Washof, W. *Die Bibel auf der Bühne. Exempelfiguren und protestantische Theologie im lateinischen und deutschen Bibeldrama der Reformationszeit* [Dissertation, Universität Münster], Münster 2007, S. 456.

¹¹⁷ Vgl. Diehl, P. H., 1915, S. 81.

¹¹⁸ Vgl. Hauser, G., 1926, S. 154.

¹¹⁹ Vgl. Mecklenburg, N. *Der Prophet der Deutschen. Martin Luther im Spiegel der Literatur*, Stuttgart 2016, S. 19.

Pammachius predigt, nachdem ihm Christus Veritas und Paulus gesandt habe.¹²⁰ Einige Szenen spielen im Himmel und in der Hölle; Prolog und Epilog werden nicht von Schauspielern gesprochen.¹²¹ HAUSER macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass es sich bei Papst und Kaiser nicht um konkrete historische Persönlichkeiten handeln kann, weil der dritte Akt das Ende des Schismas und den Friedensschluss zwischen Friedrich I. Barbarossa und Papst Alexander III. von 1177, der vierte Akt aber das Auftreten Martin Luthers in der Öffentlichkeit 1517 thematisiere.¹²² Unverständlicherweise widerspricht HAUSER selbst seiner korrekten zeitlichen Verortung, wenn er im Anschluss behauptet, dass nur zwischen zweitem und drittem Akt ein größerer Zwischenraum liegen könne.¹²³

Der *Mercator* spielt in Deutschland und begrenzt sich zunächst auf das Haus des Kaufmanns und die nähere Umgebung; im dritten Akt wechseln sich Szenen im Himmel und auf der Erde ab;¹²⁴ der vierte Akt beschreibt den Weg der Seele des Kaufmanns von der Erde zum Himmel; der letzte Akt spielt im Himmel. Zwischen den Akten und den Szenen gibt es keine größeren Zeitsprünge.¹²⁵

Die *Incendia* spielt zunächst in Rom, der dritte Akt spielt in Deutschland am Hof Heinz' von Wolfenbüttel, der vierte Akt spielt an Philalethes' Hof und der fünfte Akt beginnt bei Pyrgopolinices und endet bei Philalethes.¹²⁶ HAUSER datiert die dargestellten Ereignisse auf die Jahre 1540 und 1541, da Pausa (in Sachsen) am 27.07.1540 niedergebrannt ist.¹²⁷

Neben der Kulisse hat sich HAUSER auch mit der Akt- und Szeneneinteilung der drei Dramen beschäftigt: Im *Pammachius* stellt der erste Akt die Exposition dar, der zweite Akt führt die allegorischen Gestalten vor und leitet ins Thema ein, hier wird dargestellt, wie Pammachius die Nähe zu Satan sucht. Der dritte Akt umfasst die Auseinanderset-

¹²⁰ Vgl. Hauser, G., 1926, S. 162.

¹²¹ Vgl. Hauser, G., 1926, S. 163.

¹²² Vgl. Hauser, G., 1926, S. 163.

¹²³ Vgl. Hauser, G., 1926, S. 164.

¹²⁴ Vgl. Hauser, G., 1926, S. 172.

¹²⁵ Vgl. Hauser, G., 1926, S. 176.

¹²⁶ Vgl. Hauser, G., 1926, S. 167 f.

¹²⁷ Vgl. Hauser, G., 1926, S. 169.

zung zwischen Pammachius und Julianus, der vierte Akt, das „Teufelsbankett“,¹²⁸ endet mit der Nachricht von Theophilus' Auftritt in Deutschland; der fünfte Akt steht nach Naogeorgs Interpretation der Geschichte noch aus.¹²⁹ In den Akten gibt es – so Hauser – keine Sze-neneinteilung.¹³⁰

Der *Mercator* lässt sich inhaltlich in zwei Teile gliedern: die Szenen auf der Erde (1. bis 3. Akt) und die Szenen im Himmel (4. und 5. Akt.), wobei es schon im ersten Teil Verweise auf das drohende Gericht gibt.¹³¹

Die *Incendia* ist in fünf Akte gegliedert: Der 1. Akt enthält die Exposition, der 2. Akt führt die Handlung fort, der 3. Akt thematisiert die Brandstiftungen, der 4. Akt zeigt das kaiserliche Gegenlager und der 5. Akt spielt zunächst bei Pyrgopolinices und dann am Hofe Philalethes'.¹³²

Von der strukturellen Gliederung unterscheidet HAUSER den inhaltlichen Aufbau der Dramen: So erfordere etwa die Beantwortung der Frage, wie das Papsttum zur Macht gekommen sei, im *Pammachius* einen entwicklungsgeschichtlichen Aufbau.¹³³ HAUSER kritisiert an der Ausgestaltung des *Pammachius* vor allem, dass es bis auf den verheißenen Theophilus Luther keine guten Menschen gebe, die den bösen Kirchenregenten entgegentreten, und deshalb seitens der Rezipienten ein Ohnmachtsgefühl entstehe müsse:¹³⁴ Parallel zur Ankunft Satans auf der Erde verlasse Veritas dieselbe.¹³⁵ Darüber hinaus gebe es in der dritten Szene des 1. Aktes und der vierten Szene des 4. Aktes zwar Peripetien,¹³⁶ doch das Stück schließe unentschieden.¹³⁷

¹²⁸ Vgl. Hauser, G., 1926, S. 177 f.

¹²⁹ Vgl. Barton, U.; Ridder, K. „Die Antichristfigur im mittelalterlichen Schauspiel“, in: Antichrist – Konstruktionen von Feindbildern, hrsg. v. Wolfram Brandes und Felicitas Schmieder, Berlin, 2010, S. 179 – 198, hier: S. 194.

¹³⁰ Vgl. Hauser, G., 1926, S. 178.

¹³¹ Vgl. Hauser, G., 1926, S. 183.

¹³² Vgl. Hauser, G., 1926, S. 180.

¹³³ Vgl. Hauser, G., 1926, S. 187.

¹³⁴ Vgl. Hauser, G., 1926, S. 189.

¹³⁵ Vgl. Hauser, G., 1926, S. 189.

¹³⁶ Vgl. Hauser, G., 1926, S. 190.

¹³⁷ Vgl. Hauser, G., 1926, S. 190.

Die Handlung des *Mercators* kann dementsprechend in zwei Teile untergliedert werden, weil mit dem Auftreten des Lyochares der Umdenkprozess des Kaufmanns eingeleitet werde.¹³⁸ Beschlossen sei die Rettung des Kaufmanns nicht erst am Ende des Dramas, sondern mit seiner Genesung im dritten Akt.¹⁹³

Bereits 1913 hat sich WIENER mit den zeitgenössischen englischsprachigen Übersetzungen der Naogeorg-Texte beschäftigt. 1540 übersetzt der nach Deutschland gekommene John Bale den *Pammachius*,¹⁴⁰ der 1545 im Christ's College in Cambridge aufgeführt wird.¹⁴¹ Das *Regnum Papisticum* wird erst 1570 von Barnaby Googe übersetzt und zusammen mit Teilübersetzungen der *Agricultura Sacra* veröffentlicht.¹⁴² So spät werden Naogeorgs Texte laut WIENER erst übersetzt, weil vor den Streitschriften zunächst vor allem Erläuterungs- und Erbauungsliteratur übersetzt worden ist.¹⁴³ Die ins Englische übersetzten Dramen Naogeorgs sind zwar nicht erhalten; dass es einst Übersetzungen des *Pammachius* sowie der *Incendia* gegeben haben muss, sei aber zu vermuten.¹⁴⁴

Nach Einschätzung KÖNNEKERS liegt ein zeitgeschichtlicher Bezug der Texte Naogeorgs nur bedingt vor, weil „der literarische Feldzug gegen Rom schon weithin beendet und die lutherische Kirche zumindest in einigen Gebieten des Reiches fest etabliert war.“¹⁴⁵

Allgemein richten sich die Dramen als Schuldramen zwar vor allem an die Jugend, die in ihrem lutherischen Glauben gefestigt werden soll, den *Pammachius* widmet Naogeorg aber Heinrich VIII. von England, weil er in England zunächst „die Befreiung der weltlichen Herrschaft vom Papsttum [verwirklicht]“¹⁴⁶ sieht und die Verdienste Heinrichs VIII. für Literatur und Politik würdigen möchte.¹⁴⁷ Nachdem Heinrich VIII. sich vom Protestantismus allerdings wieder distanziert,

¹³⁸ Vgl. Hauser, G., 1926, S. 198.

¹⁹³ Vgl. Hauser, G., 1926, S. 204.

¹⁴⁰ Vgl. Wiener, F., 1913, S. 15.

¹⁴¹ Vgl. Wiener, F., 1913, S. 16.

¹⁴² Vgl. Wiener, F., 1913, S. 36.

¹⁴³ Vgl. Wiener, F., 1913, S. 49.

¹⁴⁴ Vgl. Wiener, F., 1913, S. 49.

¹⁴⁵ Könneker, B. *Die Deutsche Literatur der Reformationszeit. Kommentar zu einer Epoche*, München 1975, S. 173.

¹⁴⁶ Wiener, F., 1913, S. 51.

¹⁴⁷ Vgl. Wiener, F., 1913, S. 52.

nutzt Naogeorg die Veröffentlichung der *Incendia*, um das erteilte Lob zu widerrufen.¹⁴⁸

Über die historische Bedeutung der Naogeorg-Dramen schreibt BRAUNECK 1993, dass „sein Beitrag zur Entwicklung der deutschen Renaissancebühne weit über den mitteldeutschen Raum hinaus Impulse vermittelte.“¹⁴⁹ HANS-GERT ROLOFF konstatiert demgegenüber nicht nur, dass sich weder Luther noch Melanchthon zum *Pammachius* geäußert hätten,¹⁵⁰ sondern stellt 1971 auch fest, dass Naogeorgs Werk „von der Literaturhistorie bisher [...] kaum gewürdigt worden ist.“¹⁵¹

Auch die politische Reaktion auf Naogeorgs Dramen muss negativ gewesen sein: Mit dem *Hamanus* sorgt Naogeorg für Verstimmung am Hofe des sächsischen Kurfürsten,¹⁵² und die *Incendia* gerät trotz ihrer anfänglichen Wirkung schnell in Vergessenheit.¹⁵³ In Cambridge versucht der Bischof von Winchester Stephan Gardiner die Aufführung des *Pammachius* an der Universität trotz des Eintretens des Stückes für die königliche Suprematie zu verhindern, weil das Stück die ungebildete Jugend dazu verführt habe, gegen königliche Vorschriften zu verstoßen.¹⁵⁴

Obwohl seine Dramen mehrfach ins Deutsche übersetzt worden sind,¹⁵⁵ hat bislang nur MICHALOWSKY auf die Unterschiede zwischen den beiden deutschen *Pammachius*-Fassungen von Hans Tyrolff und Justus Menius aufmerksam gemacht. Sie kritisiert an den Übersetzungen vor allem, dass beide Autoren die griechischen Einschübe volkssprachlich wiedergeben, sodass der diesen Stellen eigene Zitatcharakter verloren gehe, zumal es auffällig sei, dass sich Naogeorg nicht mit der Vulgata, sondern „dem griechischen Alten Testament auseinandergesetzt hat.“¹⁵⁶

¹⁴⁸ Vgl. Wiener, F., 1913, S. 52.

¹⁴⁹ Brauneck, M., 1993, S. 544.

¹⁵⁰ Vgl. Roloff, H.-G., 2015, S. 240.

¹⁵¹ Roloff, H.-G., 1971, S. 84.

¹⁵² Vgl. Könniker, B., 1992, S. 142.

¹⁵³ Vgl. Michael, W. F., 1984, S. 85.

¹⁵⁴ Vgl. Wiener, F., 1913 S. 55 – 60.

¹⁵⁵ Vgl. Roloff, H.-G. „Naogeorg, Thomas“, in: Neue Deutsche Biographie (NDB), Bd. 18, Berlin 1997, S. 729.

¹⁵⁶ Michalowsky, U. „Übersetzung als Mittel politisch-religiöser Propaganda: Zwei deutsche Fassungen der *Tragoedia Nova Pammachius* (1538) des Thomas Naogeorg“, in: Daphnis 16/1987, No. 4, S. 630 f.

Auch wenn sich Menius' Übersetzung durch eine höhere Klangqualität auszeichnet,¹⁵⁷ hat HANS-GERT ROLOFF bei der Gesamtausgabe auf die von Naogeorg selbst autorisierte Tyrolff-Übersetzung zurückgegriffen. Für den Editionsstand der Texte von Thomas Naogeorg sei hier anzumerken, dass MICHAELS Kommentar aus dem Jahr 1984, wonach Naogeorgs Texte „der breiteren Leserschaft“ vollständig vorliegen, nicht zutreffend ist:¹⁵⁸ Das *Regnum Papisticum* in zeitgenössischer Übersetzung wurde erst 2015 veröffentlicht, die *Satyrarum libri quinque* sowie die *Agriculturae sacrae libri quinque* wurden 2009 von Lothar Mundt übersetzt und online gestellt, Druckausgaben lagen bis zum 01.09.2018 aber noch nicht vor. Sowohl die *Epitome ecclesiasticorum dogmatum*, die *Carmen de bello Germanico* als auch die von FRIEDRICH erwähnten nicht veröffentlichten Epigramme¹⁵⁹ waren bis zu diesem Zeitpunkt nicht übersetzt, sodass lediglich die lateinischen Originalfassungen online eingesehen werden konnten, die in dieser Arbeit aus diesem Grund keine Berücksichtigung finden werden.

1.2. Die Obrigkeitslehre als Instrument zur Beurteilung von Reformationsautoren und ihrer Figuren

Der Reichstag zu Worms endet 1521 mit der Reichsacht über die Reformierten,¹ dem Beschluss, Martin Luther und seine Anhänger zu verfolgen, ihre Schriften zu konfiszieren² und mittels einer reichsweiten Vorzensur die Verbreitung weiterer Reformationsschriften zu unterbinden.³ Bereits 1515 hatte der Papst eine Zensurordnung erlassen, deren Einhaltung seit 1542 von der Sacra Congregatio Romanae et universalis Inquisitionis geprüft werden sollte.⁴ Für die Gelehrten, die sich zu Luthers theologischer Erneuerung bekennen, stellt sich damit die Frage, wie sie sich erfolgreich an der literarischen Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche beteiligen können. Die lutherische

¹⁵⁷ Vgl. Michalowsky, U., 1987, S. 650.

¹⁵⁸ Michael, W. F., 1984, S. 11.

¹⁵⁹ Vgl. Friedrich, W., 1987, S. 126.

¹ Vgl. Scheible, H., 2016, S. 208.

² Vgl. Di Fabio, U., 2017, S. 42.

³ Vgl. Würigler, A., 2013, S. 16.

⁴ Vgl. Würigler, A., 2013, S. 25.

Kirche mag bis 1538 zwar „in einigen Gebieten des Reiches fest etabliert“⁵ gewesen sein, ihr Schicksal wie das der protestantischen Untertanen hängt allerdings weiterhin vom Wohlwollen einzelner Landesfürsten ab. Bis zum Augsburger Religionsfrieden 1555 können Gelehrte ihre protestantischen Ansichten aus diesem Grund nicht frei äußern, sondern müssen ebenso wie die evangelischen Fürsten „mit der Exekution der Reichsacht rechnen“;⁶ wollen Autoren wie Thomas Naogeorg die römische Kirche oder gar das Heilige Römische Reich kritisieren, können sie diese Kritik nur unterschwellig formulieren.

Da die Protestanten einerseits auf das Wohlwollen ihrer Landesfürsten angewiesen sind, seit 1521 aber offiziell von weltlichen Herrschern verfolgt werden, ist ihr Verhältnis zur Obrigkeit genauer zu untersuchen. Nachdem zunächst Luthers Haltung zur Obrigkeit dargestellt wird, die bislang in ihrer chronologischen Entwicklung kaum systematisch erfasst worden ist⁷ und nicht auf die Frage des Widerstandsrechts^{8,9} reduziert werden sollte, da Martin Luther auch immer wieder die Pflichten der Obrigkeit thematisiert, wie z. B. die Untertanen vor äußeren Feinden zu schützen, soll mithilfe seiner Dramentexte sowie seiner Prosatexte untersucht werden, inwieweit Thomas Naogeorg eine ähnliche Haltung gegenüber der Obrigkeit einnimmt.

Darüber hinaus soll unter Berücksichtigung der biblischen Prätexte im zweiten Teil der Arbeit analysiert werden, auf welche Art und Weise Naogeorg mit seinen Bibeldramen Kritik am Heiligen Römischen Reich und an dessen Strukturen übt und welche Forderungen er an Karl V. stellt.

⁵ Vgl. Könniker, B. *Die Deutsche Literatur der Reformationszeit. Kommentar zu einer Epoche*, München 1975, S. 173.

⁶ Scheible, H., 2016, S. 123.

⁷ Autoren wie BERGGRAV, DIWALD, DREHER, GERSTENKORN, SCHORN-SCHÜTTE und STOLZENAU gehen nicht darauf ein, inwieweit sich Luthers Obrigkeitsverständnis verändert. Während sie die Auffassung vertreten, dass sich Luthers Obrigkeitslehre in seinen Schriften äußert, wird in dieser Arbeit die These vertreten, dass es keine vorgefertigte Obrigkeitslehre gibt, sondern dass Luther in Reaktion auf zeitgenössische Missstände die Aufgaben und Rechte der Obrigkeit essayistisch beschreibt, die Obrigkeitslehre aber fragmentarisch bleibt, zumal Luther keine zusammenfassende Gesamtbeschreibung aller Aufgaben und Rechte liefert.

⁸ Vgl. Stolzenau, K.-F. *Die Frage des Widerstandes gegen die Obrigkeit bei Luther zugleich in ihrer Bedeutung für die Gegenwart* [Inaugural-Dissertation, Westfälische Wilhelms-Universität, Münster 1962] Münster 1962.

⁹ Vgl. Klautke, J.-B., 1994, S. 205 – 371.

Insbesondere im Zusammenhang mit Naogeorgs *Pammachius* wird von Literaturwissenschaftlern diskutiert, wie die Figuren, mit denen die Reformationsautoren auf die Situation im Heiligen Römischen Reich anspielen, konkret zu interpretieren sind. HOLSTEIN spricht im Zusammenhang mit der *Pammachius*-Fabel von Vorgängen im Gegensatz zu einer geschlossenen Handlung und von personifizierten Abstrakta im Gegensatz zu Figuren;¹⁰ so stelle Pammachius keinen speziellen Papst, sondern das Papsttum in seiner historischen Entwicklung dar.¹¹ Diese Vermutung wird von DIEHL bestätigt, der hervorhebt, dass bereits die deutsche Vorrede des *Pammachius* in Julianus alle „älteren Kaiser“ repräsentiert sieht.¹² ROLOFF¹³ als auch WAINWRIGHT-DE KADT¹⁴ sehen sogar die Möglichkeit, dass nicht nur die Figuren des *Pammachius*, sondern alle Figuren der Naogeorg-Dramen, insbesondere der Judas des *Iudas Iscariotes*, als Typen anzusehen sind, die nicht die Funktion besitzen, „Furcht und Mitleid [zu] erregen“,¹⁵ sondern zeigen sollen, „wohin es führt, wenn einer vom rechten und bekannten Weg freiwillig abweicht.“¹⁶

Wenn Thomas Naogeorg wie von HOLSTEIN vermutet, mit den verschiedenen Figurenkonstellationen seiner Dramen die gleichen Missstände innerhalb des Heiligen Römischen Reiches anprangern möchte, legt dies nahe, dass es sich bei den Figuren um austauschbare Typen handelt. Kann im Rahmen dieser Arbeit auch nicht zweifelsfrei geklärt werden, inwieweit es sich bei Naogeorgs Figuren um Typen handeln muss, so sollen doch Ähnlichkeiten, die zwischen Figuren gleichen gesellschaftlichen Ranges bestehen und die ROLOFFS Einstufung der Figuren als Typen motiviert haben könnten, im Rahmen dieser Arbeit Erwähnung finden.

Diese Arbeit versteht sich als Beitrag zu den bisherigen textorientierten Untersuchungen der Naogeorg-Forschung. Dabei ist darauf aufmerksam zu machen, dass sich diese Arbeit mit allen bis zum 01.09.2018 in deutscher Übersetzung zur Verfügung stehenden Naogeorg-

¹⁰ Vgl. Holstein, H., 1886, S. 204.

¹¹ Vgl. Holstein, H., 1886, S. 204.

¹² Diehl, P. H., 1915, S. 18.

¹³ Vgl. Roloff, H.-G. „Thomas Naogeorgs *Judas* – ein Drama in der Reformationszeit“, in: Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen, Bd. 208 (1971), S. 81 – 107, hier: S. 106 f.

¹⁴ Vgl. Wainwright-de Kadt, E., 1980, S. 116 f.

¹⁵ Roloff, H.-G. 1971, S. 106.

¹⁶ Roloff, H.-G., 1971, S. 106 f.

Texte beschäftigt, d. h. mit den sechs von HANS-GERT ROLOFF herausgebrachten Dramen (*Tragoedia nova Pammachius* übersetzt von Johann Tyrolff, *Tragoedia alia nova Mercator* in zeitgenössischer Übersetzung, *Incendia seu Pyrgopolinices* in zeitgenössischer Übersetzung, *Hamanus* übersetzt von Johann Chryseus, *Hieremias* übersetzt von Wolfhart Spangenberg, *Iudas Iscariotes* übersetzt von Johann Mercurius), dem von HANS-GERT ROLOFF herausgebrachten *Päpstisch Reych*, übersetzt von Burkard Waldis, sowie den beiden von LOTHAR MUNDT übersetzten Buchbänden *Agriculturae sacrae libri quinque* und *Satyrarum libri quinque priores*.

2. Hauptteil 1: Naogeorgs Auseinandersetzung mit der lutherischen Obrigkeitslehre

Ausgangspunkt der sich erst später abzeichnenden Kirchenspaltung ist keinesfalls eine Kritik an den im Heiligen Römischen Reich herrschenden Zuständen: Als sich Martin Luther 1517 zum Ablasshandel äußert, tut er dies zunächst im Rahmen der akademischen Debatte seiner theologischen Fakultät,¹ zu der höchstwahrscheinlich auch eine der Debatte vorhergehende Veröffentlichung seiner Thesen gehört. Die wachsenden Spannungen zwischen Martin Luther und der römischen Kirche haben dabei primär theologische Wurzeln, d. h. Martin Luther widerspricht Teilen der kirchlichen Lehrpraxis aus theologischer Überzeugung, übt aber keinesfalls Kritik an der bestehenden Gesellschaftsordnung.²

Fordert Martin Luther bereits 1517 eine Kirchenreform, so handelt es sich bei der angedachten Reform daher ausschließlich um eine der theologischen Lehrinhalte, weil Luther erkennt, dass sich die Kleriker mehr mit den äußerlich sichtbaren Werken der Gläubigen als mit deren innerer Gläubigkeit beschäftigen.^{3,4} Dementsprechend macht beispielsweise HASSE darauf aufmerksam, dass Luther höchst wahrscheinlich später auch nicht zur Entfernung mittelalterlicher Kirchen gemälde aufgerufen hat, sondern dass sie ohne seinen Auftrag aus den ehemals katholischen Kirchen entfernt worden sind.⁵

¹ Vgl. MacCulloch, D., 2003, S. 177.

² Vgl. Hillgruber, C. *Die lutherische Reformation und der Staat*, o. O. 2017 [Schönburger Gespräche zu Recht und Staat, hrsg. v. Otto Depenheuer und Christoph Grabenwarter, Bd. 29], S. 58.

³ Vgl. Schorn-Schütte, L. *Die Reformation. Vorgeschichte – Verlauf – Wirkung*, München 2011 (5. Aufl.), S. 30.

⁴ Vgl. Leppin, V. „Vertiefung des Glaubens – Erneuerung der deutschen Freiheit. Luthers frühes gedrucktes Werk zwischen interiorisierter Frömmigkeit und humanistischer Nationalbewegung“, in: Martin Luther im Widerstreit der Konfessionen. Historische und theologische Perspektiven, hrsg. v. Christian Danz und Jan-Heiner Tück, Freiburg i. Br. 2017, S. 30 – 55, hier: S. 45.

⁵ Vgl. Hasse, H.-P. „Luthers Visitationsreise in Thüringen im August 1524: Jena – Kahla – Neustadt an der Orla – Orlamünde“ in: Der Altar von Lucas Cranach d. Ä. in Neustadt an der Orla und die Kirchenverhältnisse im Zeitalter der Reformation, hrsg. v. Werner Greiling, Böhlau 2014, S. 169 – 202, hier: S. 201.

Selbst der gern als Beispiel angeführte Sündenablass wird von Luther nicht per se verworfen; Luther fordert lediglich, dass die Christen beim Kauf darauf aufmerksam gemacht werden, dass gute Werke einem Ablassbrief immer vorzuziehen sind.^{6,7} Dies entspricht KOCHS moderner Auffassung des Ablasses, der den Erlass von Sündenstrafen nur als Ergänzung der vorausgehenden Buße verstanden wissen will.⁸

Da Luther gar nicht beabsichtigt, die Gesellschaftsverhältnisse zu verändern,⁹ stellt sich die Frage, ob sich seine späteren Anhänger – zu denen auch Thomas Naogeorg gehört – genauso passiv verhalten oder ob sie bessere Lebensbedingungen für die Bevölkerung gefordert haben. Deshalb ist bei Martin Luther sowie den reformatorischen Autoren grundsätzlich zu untersuchen, auf welche Weise sie neben kirchlichen auch gesellschaftliche Missstände in ihren Texten thematisieren.

Obwohl sich schon die 1521 erneut vorgetragene *Gravamina der deutschen Nation* mit der wirtschaftlich schwierigen Situation der Untertanen auseinandersetzen,¹⁰ sieht sich Luther zunächst nicht dazu veranlasst, bezüglich der verfassten Beschwerden – denen er höchstens „temporär“ zustimmte¹¹ – eindeutig zugunsten sozialer Reformen Stellung zu beziehen. So ist es den Bauern in den im März 1525 von Sebastian Lotzer und Christoph Schappeler herausgegebenen *Zwölf Artikeln von Memmingen* möglich,¹² ihre sozialen Forderungen (z. B. freie Pfarrerrwahl,¹³ freies Jagdrecht, Abschaffung der Leibeigenschaft¹⁴

⁶ Vgl. Luther, M. *95 Thesen*, in: Horst Jesse Dr. Martin Luthers 95 Thesen, Weimar und Eisenach 2012, S. 43.

⁷ Vgl. Blum, D., *Der katholische Luther. Begegnungen – Prägungen – Rezeptionen*, Paderborn 2016, S. 74.

⁸ Vgl. Koch, K. „Einführung in die Ablasstheologie“, in: Ablasskampagnen des Spätmittelalters. Luthers Thesen von 1517 im Kontext, hrsg. v. Andreas Rehberg, Berlin u. Boston 2017, S. 19 – 29, hier: S. 28 f.

⁹ Vgl. Heckel, M. „Luthers Haltung zur Obrigkeit“ in: Juristenzeitung, hrsg. v. Eric Hilgendorf u. a., JZ 72/2017, S. 1129 – 1139, hier: S. 1130.

¹⁰ Vgl. Prügl, T.: „Luther und die spätmittelalterliche ‚reformatio generalis‘“, in: Martin Luther im Widerstreit der Konfessionen. Historische und theologische Perspektiven, hrsg. v. Christian Danz und Jan-Heiner Tück, Freiburg i. Br. 2017, S. 56 – 75, hier: S. 60.

¹¹ Vgl. Rublack, H.-C., 1980, S. 294.

¹² Vgl. Lutz, H. *Reformation und Gegenreformation*, München 2002 (5. Aufl.) [Oldenburg Grundriss der Geschichte, hrsg. v. Jochen Bleicken u. a., Bd. 10], S. 35.

¹³ Vgl. Klautke, J.-B., 1994, S. 218.

¹⁴ Vgl. Roper, L., 2016, S. 325.

und Erklärung von Wald, Wiesen und Ackerland als „Gemeinbesitz“¹⁵) mit Luthers Bemühungen um eine Glaubensreform in Verbindung zu stellen und sich über regionale Grenzen hinweg auf Martin Luther zu berufen,¹⁶ der die Bauern noch mit seiner Schrift *An den Christlichen Adel Deutscher Nation* 1520 dazu ermutigt habe, die Bibel selbst zu lesen, „den klerikalischen Repräsentanten der ‚alten‘ Kirche entgegenzutreten, tätig zu werden und bestehende Mißstände zu bekämpfen“.¹⁷

Einige humanistische Autoren machen Luther deshalb für die daraufhin ausbrechenden Bauernaufstände verantwortlich¹⁸ (bereits 1524 kommt es zu einem Aufstand gegen Sigmund von Lupfen in Stühlingen)¹⁹. Luthers eigentliche Intention war indes wohl keineswegs, die Bauern zu gewaltsamen Aufständen gegen die Landesfürsten zu ermutigen; vielmehr verbindet er mit der an den neu gewählten Kaiser Karl V. adressierten Adelschrift die Hoffnung, dass ein von diesem einberufenes Nationalkonzil die „kirchlichen Missbräuche“ abstellen und die „finanzielle Ausbeutung durch Rom“ beenden könnte.²⁰

Auch wenn Martin Luther die Forderungen der Bauern prinzipiell anerkennt und die Fürsten dazu auffordert, die von den Bauern angeprangerten Missstände nach Möglichkeit zu beseitigen, macht er in der *Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel* ebenso deutlich, dass er jede Form bäurischer Gewalt gegen die von Gott eingesetzte Obrigkeit²¹ ablehnt.²² Die Aufforderung zu Mäßigung dürfte bei den Bauern reaktionslos verhallt sein, insbesondere nachdem sie aufgrund des „Ausfall[s] der politischen Zentralgewalt“ – Erzherzog Ferdinand befindet sich noch im Krieg mit Frankreich und kann keine „Armee gegen die Stühlinger und die Waldshuter aufstellen“²³ – zunächst „erhebliche Anfangserfolge“²⁴ verzeichnen und in Heilbronn die Tagung eines ersten Bauernparlamentes vorbereiten können.²⁵

¹⁵ Vgl. Klautke, J.-B., 1994, S. 218.

¹⁶ Vgl. Kaufmann, T., 2009, S. 494.

¹⁷ Kaufmann, T., 2009, S. 271.

¹⁸ Vgl. Kaufmann, T., 2009, S. 497.

¹⁹ Vgl. Klautke, J.-B., 1994, S. 216.

²⁰ Mörke, O., 2011, S. 11.

²¹ Vgl. Röm 13,1.

²² Vgl. Kaufmann, T., 2009, S. 499.

²³ Vgl. Klautke, J.-B., 1994, S. 217.

²⁴ Lutz, H., 2002, S. 36.

²⁵ Vgl. Lutz, H., 2002, S. 36.

Die Fürsten unter Führung von Georg Truchsess von Waldburg antworten am 4. April 1525 auf die neue Bewegung mit der Gründung des Schwäbischen Bundes,²⁶ ein Bund, der die Aufstände mit koordinierter, militärischer Gewalt niederschlagen soll. Am 15. Mai 1525 besiegen Landgraf Philipp von Hessen und Herzog Georg von Sachsen mit ihren berittenen Truppen²⁷ die Bauern von Frankenhausen,²⁸ sodass im Sommer 1525 fast alle Aufstände im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation gebrochen sind; nur die alpenländischen Bauern leisten den fürstlichen Truppen längeren Widerstand.²⁹

Wie am Beispiel des Bauernaufstandes deutlich wird, ist Martin Luthers Obrigkeitslehre keinesfalls nur eine kontextunabhängige Staatstheorie; seine Kritik entsteht vielmehr aus seiner persönlichen Wahrnehmung der Gesellschaft und ihrem Umgang mit seiner theologischen Kirchenkritik.^{30,31}

Die Tatsache, dass auch die Fürsten zwischen den Revolten der Bauern und Luthers theologischen Reformvorschlägen zu differenzieren wissen, zeigt die Haltung Landgraf Philipps von Hessen, der nach der Niederschlagung der Bauernaufstände bereits 1526 die Reformation in Hessen einführt.³² Die Kirchenreform in einzelnen Fürstentümern des Heiligen Römischen Reiches kann dabei von den weltlichen Herrschern durchgeführt werden, weil sie beanspruchen, in ihren eigenen Herrschaftsgebieten auch die legitime Glaubensauslegung souverän festlegen zu können.³³ Dieser Anspruch der weltlichen Fürsten widerspricht allerdings einer strengen Anwendung der lutherischen „Zwei-Reiche-Lehre“, nach der weltliche Fürsten nicht über religiöse Angelegenheiten entscheiden sollten.³⁴

²⁶ Vgl. Mörke, O., 2011, S. 37.

²⁷ Vgl. Roper, L., 2016, S. 341.

²⁸ Vgl. Mörke, O., 2011, S. 37.

²⁹ Vgl. Lutz, H., 2002, S. 36.

³⁰ Vgl. Heckel, M., 2017, S. 1134 u. S. 1139 linke Spalte.

³¹ Vgl. Clausert, D. „Das Problem der Gewalt in der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre“, in: Luther und die Obrigkeit, hrsg. v. Gunther Wolf, Darmstadt 1972 [Wege der Forschung, hrsg. v. der wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt, Bd. 85], S. 397 – 424, hier: S. 414.

³² Vgl. MacCulloch, D., 2003, S. 227.

³³ Vgl. MacCulloch, D., 2003, S. 228.

³⁴ Vgl. MacCulloch, D., 2003, S. 229.

Sowohl die Erfahrungen aus dem Bauernaufstand, in dem seine Lehre mit Bezug auf 1 Kor 7,21 und 1 Kor 13³⁵ in den Dienst des bäurischen Forderungskatalogs gestellt worden ist, als auch die Situation in Kur-sachsen, wo „die Kirche 1527 auf dem besten Weg [ist], im Chaos zu versinken“,³⁶ zwingen Martin Luther, seine strenge Zwei-Reiche-Lehre zu überdenken: Zur Sicherung des friedlichen Zusammenlebens sieht er nach 1525 die Notwendigkeit, dass die Reformation von den weltlichen Herrschern systematisch eingeführt wird, zumal das einfache Volk zu seinem Entsetzen nur wenig „von seiner evangelischen Revolution [verstanden hat]“. ^{37,38} Fälle wie in Österreich, wo der lutherische Adel mit den katholischen Landesfürsten kooperiert, „um alle Spuren eines religiösen Radikalismus zu tilgen“,³⁹ wird Luther daher sicherlich begrüßt haben.

Die Trennung zwischen einem geistlichen Reich des Glaubens, in dem die Reformation eingeführt werden, und dem bestehenden weltlichen Reich, das in seiner historisch gewachsenen Ordnung nicht reformiert werden sollte, begründet Martin Luther theologisch damit, dass die weltliche Obrigkeit nur für das zeitliche Wohl und die geistliche Obrigkeit lediglich für das ewige Heil zuständig seien.⁴⁰ Auch nach Luthers Verständnis, der das Recht der Obrigkeit ungerechtfertigter Weise aus den Paulusbriefen ableitet,⁴¹ ist die weltliche Obrigkeit von Gottes Gnaden eingesetzt, sodass jede Form des Ungehorsams gegen diese – wie er etwa im Aufstand der Bauern 1525 zutage tritt – als „Ungehorsam gegenüber der göttlichen Ordnung“ zu bewerten ist.⁴² Luthers Obrigkeitsverständnis deckt sich damit auch mit dem des Augustinus, der 399 n. Chr. den Christen verbot, „ohne Erlaubnis der Obrigkeit Götterstatuen zu zerstören.“⁴³

Nach MÖRKE äußert sich in Luthers Zwei-Reiche-Lehre einerseits eine Ablehnung der Hierarchie innerhalb der römischen Kirche, in die

³⁵ Klautke, J.-B., 1994, S. 215.

³⁶ MacCulloch, D., 2003, S. 229.

³⁷ MacCulloch, D., 2003, S. 230.

³⁸ Vgl. Heckel, M., 2017, S. 1133.

³⁹ MacCulloch, D., 2003, S. 233.

⁴⁰ Vgl. Kaufmann, T., 2009, S. 419.

⁴¹ Vgl. Clausert, D., 1972, S. 414.

⁴² Mörke, O., 2011, S. 13.

⁴³ Rosen, K. *Augustinus. Genie und Heiliger*, Darmstadt 2017 (2. Aufl.), S. 129.

das Kaisertum eingebunden ist,⁴⁴ andererseits aber auch eine Ablehnung eines grundsätzlichen Widerstandsrechts seitens der bürgerlichen Aufständischen gegenüber der weltlichen Obrigkeit, da das „Fehlverhalten der Obrigkeit zwar unchristlich sein könne, nicht jedoch deren Recht auf weltliches Handeln“,⁴⁵

Thomas Naogeorg unterstützt grundsätzlich zwar die von Martin Luther angestoßene Reformation, gerät aber immer wieder mit ihm und Philipp Melancthon in Konflikt, weil seiner Auffassung nach das Seelenheil nicht durch eine schwere Sünde verloren werden kann, da die göttliche Gnade grenzenlos ist.⁴⁶

Brisant wird die protestantische Überzeugung für den Lutheraner vor allem, als Kempten im Juni 1548 das Augsburger Interim annimmt und damit für die Prediger bis auf Weiteres der Kult der päpstlichen Kirche für rechtsverbindlich erklärt wird,⁴⁷ obwohl sich Kaufbeuren noch 1545 zur *Confessio Augustana* bekannte und Naogeorgs Anstellung als lutherischer Pfarrer gesichert schien.⁴⁸ Seine Ablehnung des Augsburger Interims bringt nun vor allem den Kemptener Rat in Bedrängnis, der empfindliche Sanktionen fürchten muss, wenn er das kaiserliche Interim übergeht und Naogeorg weiter die lutherische Glaubensauslegung predigen lässt.⁴⁹ Ähnlich wie Martin Luther auf dem Reichstag zu Worms 1521⁵⁰ versucht auch Thomas Naogeorg in dieser Situation die Heilige Schrift als Beweisgrundlage seiner Orthodoxie anzuführen.⁵¹

Naogeorgs religiöse Überzeugung spiegelt sich darüber hinaus auch in seinem Werk: DIEHL vergleicht sogar die Verwendung satirischer Namen wie beispielsweise im *Pammachius* mit Luthers Anrede seiner Widersacher.⁵² Selbst wenn es nicht zu einer persönlichen Begegnung zwischen Thomas Naogeorg und Martin Luther gekommen sein sollte, fällt FRIEDRICH zu Recht auf, dass der 1538 noch unbe-

⁴⁴ Vgl. Mörke, O., 2011, S. 24.

⁴⁵ Mörke, O., 2011, S. 38.

⁴⁶ Vgl. Friedrich, W., 1987, S. 93.

⁴⁷ Vgl. Friedrich, W., 1987, S. 103.

⁴⁸ Vgl. Theobald, L., 1908, S. 7.

⁴⁹ Vgl. Friedrich, W., 1987, S. 103.

⁵⁰ Vgl. Roper, L., 2016, S. 237 f.

⁵¹ Vgl. Friedrich, W., 1987, S. 98.

⁵² Vgl. Diehl, P. H., 1915, S. 27.

kannte Autor seinen *Pammachius* bei Hans Lufft (1495 – 1584) in Wittenberg drucken lässt,^{53,54} der 1534 bereits Luthers deutsche Bibelübersetzung,⁵⁵ aber nur vereinzelt Bücher mit „unterhaltendem oder politischem“ sowie „humanistische[m] Inhalt gedruckt hat.⁵⁶

Bei den Delikten, die dem Papsttum in Naogeorgs erstem Drama zur Last gelegt werden, handelt es sich – so BEUTIN – um die Punkte, die auch die früheren Reformanhänger an der katholischen Kirche im Wesentlichen beanstandet haben.⁵⁷ Für ROLOFF zeigt sich Naogeorgs Verhältnis zur lutherischen Reformation auch anhand des 1552 erschienenen *Judas Iscariotes*, weil Naogeorg mit diesem Drama vor allem Kritik an Philipp Melanchthon,⁵⁸ Kurfürst Moritz von Sachsen und Johannes Agricola übe, die sich „an der Ausarbeitung des Interims 1548 in Augsburg“ beteiligt und die innerkirchliche Reformbewegung damit verraten hätten,⁵⁹ wobei bezüglich Philipp Melanchthon anzumerken sei, dass er im Gegensatz zu Thomas Naogeorg den offenen Bruch mit der römischen Kirche zunächst scheut,^{60,61} allerdings nicht dem Augsburger Interim zustimmte, sondern das abgeänderte Leipziger Interim angenommen hat, und auch diese Entscheidung später bereut haben soll.⁶² FRIEDRICH erwähnt zwar Epigramme, in denen Thomas Naogeorg auch Martin Luther verunglimpft habe; was ihn konkret zu diesen Epigrammen bewogen hat und ob sie mit der Beteiligung protestantischer Reichsstände an der *Confessio Augustana* unter Führung Philipp Melanchthons in Zusammenhang stehen, lässt FRIEDRICH offen.⁶³

⁵³ Vgl. Friedrich, W., 1987, S. 86.

⁵⁴ Vgl. Mejer, W., 1965, S. 42.

⁵⁵ Vgl. Reske, C. *Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet*, Harrassowitz 2007 [Beiträge zum Buch- und Bibliothekswesen, hrsg. v. Michael Knoche, Bd. 51], S. 996 f.

⁵⁶ Vgl. Mejer, W., 1965, S. 42.

⁵⁷ Vgl. Beutin, W. *Deutsche Literaturgeschichte: von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Stuttgart u. a. 2013 (8. Aufl.), S. 94.

⁵⁸ Vgl. Klautke, J.-B., 1994, S. 350.

⁵⁹ Roloff, H.-G., 1971, S. 87 f.

⁶⁰ Vgl. Nürnberger, R. *Kirche und weltliche Obrigkeit bei Melanchthon* [Inaugural-Dissertation, Albert-Ludwigs-Universität], Freiburg i. Br. 1937, S. 31.

⁶¹ Vgl. Scheible, H., 2016, S. 138.

⁶² Vgl. Nürnberger, R., 1937, S. 43.

⁶³ Vgl. Friedrich, W., 1987, S. 126.

PAUL VETTER geht insofern auf Naogeorgs Lehrauffassung ein, als er die Anschuldigungen anführt, gegen die sich der Theologe in Weimar verteidigen soll: Naogeorg wird unterstellt, die lutherische Transsubstantiationslehre abzulehnen und anzuzweifeln, dass „alle getauften Kinder den heiligen Geist [empfangen haben]“⁶⁴ und aufgrund schwerer Sünden wieder verlieren könnten. Ferner legen protestantische Theologen Naogeorg zur Last, dass er als geistlicher Prediger nicht den Katechismus lehre.⁶⁵ Daraufhin bekennt sich Thomas Naogeorg zu Luthers Auffassung der Transsubstantiation⁶⁶ und lehnt die zwinglianische Abendmahllehre ab.⁶⁷ Ob Thomas Naogeorg auch die lutherische Obrigkeitslehre – insbesondere Luthers Reaktion auf den Bauernaufstand – teilt, wurde meines Wissens allerdings noch nicht näher untersucht. Zuletzt beschäftigte sich PARK mit dem Einfluss der lutherischen Obrigkeitslehre auf den Spätreformator Tilemann Heshusius (1527 – 1588),⁶⁸ der eine Generation jünger als Thomas Naogeorg gewesen ist, erst 1562 mit *de servo hominis arbitrio* seinerstes Werk veröffentlicht hat und darüber hinaus eine Reihe theologischer Abhandlungen betreffend der lutherischen Orthodoxie verfasst hat.⁶⁹

Um die Frage beantworten zu können, ob Thomas Naogeorg Luthers Obrigkeitslehre prinzipiell und gegebenenfalls auch in ihrer dynamischen Entwicklung für gerechtfertigt hält und selbst rezipiert, werden wir zunächst untersuchen, inwieweit sich Luthers Obrigkeitslehre zeitlich verändert hat und welche historischen Ereignisse diese Veränderungen bedingen. Die so herausgearbeitete lutherische Obrigkeitslehre soll dann zunächst mit der Darstellung der Obrigkeit in Naogeorgs Dramen und anschließend mit der Darstellung der Obrigkeit in seinen theoretischen Schriften verglichen werden. Insbesondere folgende Fragen sollen dabei berücksichtigt werden: Geklärt werden soll, inwieweit Thomas Naogeorg die Grundzüge der lutherischen Obrigkeitslehre für die Gesellschaftskritik seiner Dramen übernimmt, inwieweit er die Obrigkeitslehre auch als Kleriker in seinen theoretischen Schriften behandelt und ob sich Unterschiede zwischen der

⁶⁴ Vetter, P., 1919, S. 38.

⁶⁵ Vgl. Vetter, P., 1919, S. 38.

⁶⁶ Vgl. Vetter, P., 1919, S. 39.

⁶⁷ Vgl. Vetter, P., 1919, S. 42.

⁶⁸ Vgl. Park, C. S. *Luthertum und Obrigkeit im Alten Reich in der Frühen Neuzeit. Dargestellt am Beispiel von Tilemann Heshusius (1527 – 1588)*, Berlin 2016 [Historische Forschungen, Bd. 109].

⁶⁹ Vgl. Park, C. S., 2016, S. 636 ff.

Darstellung der Obrigkeit in seinen Dramen und ihrer Darstellung in seinen theoretischen Schriften feststellen lassen.

2.1. Martin Luthers Obrigkeitslehre in ihrer historischen Entwicklung

Auf den ersten Blick scheint sich Martin Luther zwischen 1520 und 1541 immer wieder gesondert mit dem Problem der christlichen Obrigkeit und ihrem Verhältnis zu Kirche und Christengemeinde auseinandergesetzt zu haben. Explizit wird dieses Problem in *An den christlichen Adel deutscher Nation* (1520), *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* (1523) sowie *Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern* (1525) behandelt. Texte wie *Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können* (1526) oder die Predigten des Jahres 1529 zeigen aber, dass sich Martin Luther permanent mit dem Machtverhältnis zwischen weltlicher Obrigkeit, Kirche und Volk auseinandergesetzt hat. Die in den drei wesentlichen Texten skizzierte Obrigkeitslehre wird so durch Martin Luthers übriges Werk immer wieder um bestimmte Aspekte ergänzt.

In der folgenden Darstellung der lutherischen Obrigkeitslehre sollen neben den oben erwähnten Texten alle wesentlichen Textstellen Berücksichtigung finden, die sich mit der Obrigkeit auseinandersetzen. Zur Erfassung der relevanten Textstellen wurden für die vorliegende Arbeit die Einträge ‚Obrigkeit‘ und ‚Räte‘ der deutschen Registerbände der Weimarer Ausgabe herangezogen.¹

Da davon auszugehen ist, dass sich Luthers Obrigkeitslehre auf die bestehenden Gesellschaftsverhältnisse im Heiligen Römischen Reich bezieht, ist es zunächst notwendig, auf diese genauer einzugehen: Bessere Lebensbedingungen führen zu Beginn des 16. Jahrhunderts dazu, dass in Deutschland „mehr Menschen als jemals zuvor“ leben² und die Bevölkerung vor Ausbruch der Reformation im Durchschnitt noch sehr jung ist. Die beiden bedeutendsten Wirtschaftssektoren entwickeln

¹ Vgl. Köpf., U. (Hrsg.) *Martin Luthers Werke, Bd. 69 – 73 (Registerbände)*, Weimar 2001 – 2009, Bd. 72, Weimar 2007.

² Kaufmann, T., 2004, S. 54.

sich in dieser Zeit sehr unterschiedlich: Während Handwerk und Gewerbe von „günstige[n] konjunkturelle[n] Rahmenbedingungen“ profitieren können,³ wächst die Unzufriedenheit bei den Bauern,⁴ deren finanzielle Situation sich trotz allgemein starker Konjunktur nicht wesentlich verbessert.

Dies hängt auch damit zusammen, dass in der Gesellschaft des 16. Jahrhunderts das politische Gewicht des Einzelnen von seiner Zugehörigkeit zu einem der Reichsstände abhängt (z. B. Prälaten, Herren, Ritter und Städte), die Vertreter in die städtische Ständeversammlung entsenden, die Bauern als zahlenmäßig größte Bevölkerungsgruppe bei den Ständeordnungen in der Regel aber keine Berücksichtigung gefunden haben.

Neben der Ständeversammlung, zu der auch die Reichstage zu zählen sind, sind Fürstenrat, Kurfürstenrat und Städtebank (bestehend aus den 85 Reichsstädten) die grundlegenden Entscheidungsinstanzen innerhalb des Heiligen Römischen Reiches. Der Ständeversammlung kommt deshalb eine herausragende Bedeutung zu, weil sie „dem Landesfürsten als Vertragspartner entgegentritt [und] ferner Träger der niederen Rechtsprechung und Verwaltung in den Grundherrschaften“ ist.⁵ Gerade die Versuche der ihnen vorstehenden Landesfürsten, „die geistlichen Schlüsselpositionen im Land mit Personen des Vertrauens zu besetzen“, waren es, die in Rom für Verstimmung gesorgt haben dürften.

Die geistlichen und weltlichen Fürsten des Heiligen Römischen Reiches, die „die größte, zum Landbesitz berechnete Bevölkerungsgruppe“ darstellen,⁷ bilden den Fürstenrat, der sich aus 4 Erzbischöfen, 46 Bischöfen, 83 Prälaten, 24 weltlichen Fürsten und 145 Grafen und Herren zusammensetzt.

Der Kurfürstenrat, bestehend aus den geistlichen Kurfürsten von Mainz, Köln und Trier sowie den weltlichen Kurfürsten Sachsens, der Pfalz, Brandenburgs und Böhmens, wählt den römischen König.⁸ Die

³ Kaufmann, T., 2004, S. 58.

⁴ Vgl. Kaufmann, T., 2004, S. 58.

⁵ Lutz, H., 2002, S. 8.

⁶ Kaufmann, T., 2002, S. 53.

⁷ Lutz, H., 2002, S. 8.

⁸ Vgl. Lutz, H., 2002, S. 17.

strukturellen Spannungen, die dadurch entstehen, dass der durch Kurwahl gewählte König zur Kaiserwürde des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation zusätzlich vom Papst gekrönt werden muss, obwohl die Mehrheit der Kurfürsten ein weltliches Amt bekleidet, münden in Karls Auffassung der Kaiserwürde, nach der nur noch die Kurwahl, nicht aber die anschließende Krönung als konstitutives Element der Kaiserwahl gilt.⁹

Obwohl die Reichstage die „wichtigste Bühne und Entscheidungsplattform der politischen Kommunikation im Reich“ darstellen,¹⁰ müssen die Beschlüsse der einmal jährlich tagenden Reichstage, auf denen außer der Bauernschaft auch die Reichsritterschaft nicht vertreten ist,¹¹ durch den Kaiser ratifiziert und veröffentlicht werden,¹² können von ihm aber auch abgelehnt werden. Damit übernehmen die Reichstage eher beratende, kaum entscheidende Funktion im Reich.

Die feudalistische Gliederung des Heiligen Römischen Reiches hat für die Reformation insofern große Bedeutung, weil die Umsetzung des 1521 auf dem Reichstag beschlossenen Wormser Ediktes, d. h. die Verfolgung Luthers und seiner Anhänger sowie die Konfiszierung ihrer Schriften,¹³ dank der seit dem Spätmittelalter fortschreitenden Dezentralisierung im Ermessen der einzelnen Landesfürsten liegt.¹⁴ So bietet diesen die Devise *cuius regio, eius religio* auch nach 1521 noch die Möglichkeit, die neue lutherische Lehre in ihren Gebieten als geltende Glaubenspraxis einzuführen, der sich nach SPRINGER auch die ansässigen Ordenskonvente unterzuordnen haben.¹⁵

Ein zweiter Grund, weshalb die Reformation im Heiligen Römischen Reich so erfolgreich ist, liegt darin, dass zur Zeit der fürstlichen Reformbemühungen die militärischen Möglichkeiten des Reiches gegenüber den Territorialstaaten sehr begrenzt sind, denn Karl V. ist zur

⁹ Vgl. Lutz, H., 2002, S. 17.

¹⁰ Kaufmann, T., 2009, S. 40.

¹¹ Vgl. Lutz, H., 2002, S. 18.

¹² Vgl. Kaufmann, T., 2009, S. 47.

¹³ Vgl. Di Fabio, U., 2017, S. 42.

¹⁴ Vgl. Von Pastor, L. Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance und der Glaubenspaltung. Von der Wahl Leo X. bis zum Tode Klemens' VII. (1513 – 1534), Zweite Abteilung Adrian VI. und Klemens VII., Freiburg i. Br. u. a. 1956 (13. Aufl.) [Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, hrsg. v. Ludwig Freiherr von Pastor, Bd. 4], S. 394.

¹⁵ Vgl. Springer, K.-B., 2017, S. 55.

Umsetzung seiner außenpolitischen Hegemonialpläne auf Kompromisse mit den protestierenden Ständen angewiesen.¹⁶

Darüber hinaus geht Karl V. nicht in voller Härte gegen die protestantische Bewegung vor, weil auch er in den von Martin Luther und anderen humanistischen Literaten angeprangerten Transferleistungen des Heiligen Römischen Reiches an den Heiligen Stuhl¹⁷ „ein Schlüsselproblem seiner Herrschaft [erkennt]“.¹⁸ Diese Gelehrten erwarten von Karl V. stattdessen, dass er den Ablasshandel, wie von Luther gefordert, eindämmt, weil mit dem Ablass große Geldsummen vom Heiligen Römischen Reich gerade in der Zeit in den Kirchenstaat transferiert werden sollen, um dort eine Vielzahl von Klerikern beschäftigen zu können, in der das Heilige Römische Reich die militärische Abwehr der Türken finanzieren muss.¹⁹ Nachdem Papst Pius II. bereits 1459 die bis dahin erteilten Ablässe suspendiert und die Christen zu neuen Ablässen aufgefordert hatte,²⁰ wurden die Christen immer wieder wie etwa im September 1518 zur finanziellen Beteiligung an der Türkenabwehr in Form eines Erwerbs von Kirchenablässen aufgefordert, obwohl nicht die römische Kirche, sondern die weltlichen Herrscher für die militärische Verteidigung des Landes verantwortlich sind. WÜRGLER macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass zwischen 1454 und 1517 der Druck von Ablassbriefen zu „den lukrativsten Aufträgen“ der Buchdrucker gezählt haben dürfte.²¹

Des Weiteren üben auch die „schweren politischen Verwicklungen, welche die ersten sechs Jahre der Regierung Klemens' VII. [erfüllten, eine] entscheidende Rückwirkung auf die Weiterverbreitung der lutherischen [Lehre] in den deutschen Landesteilen“ aus.²² Als Form der Gesellschaftskritik sollte Luthers Obrigkeitslehre deshalb auch in Verbindung mit den beschriebenen etablierten Strukturelementen des Heiligen Römischen Reiches gesehen werden.

¹⁶ Vgl. Kaufmann, T., 2009, S. 41.

¹⁷ Vgl. Blum, D., 2016, S. 104.

¹⁸ Kaufmann, T., 2009, S. 48.

¹⁹ Vgl. Kaufmann, T., 2009, S. 48 f.

²⁰ Vgl. Meyer, A. „Beobachtungen zu den Ablass- und Beichtbriefen der päpstlichen Kanzlei“, in: Ablasskampagnen des Spätmittelalters. Luthers Thesen von 1517 im Kontext, hrsg. v. Andreas Rehberg, Berlin u. Boston 2017, S. 127 – 167, hier: S. 137.

²¹ Würgler, A., 2013, S. 11.

²² Von Pastor, L., 1956 (1), S. 394.

Zeitlich kann die Entwicklung der lutherische Obrigkeitslehre, wie im Folgenden zu sehen sein wird, in fünf Phasen gegliedert werden, in die Phase zur Abgrenzung weltlicher von geistlicher Obrigkeit (1514 – 1522), in die Phase zur Einschränkung der Machtbefugnis weltlicher Obrigkeit (1523 und 1524), in die Phase zur Bekräftigung der Legitimation weltlicher Obrigkeit als Reaktion auf den Bauernaufstand (1525), in die Phase der daraus notwendig werdenden erneuten Definition und Rechtfertigung weltlicher Obrigkeit (1526 – 1534) und in die Phase der erneuten Abgrenzung weltlicher von geistlicher Obrigkeit (1535 – 1546).

2.1.1. Phase der Abgrenzung weltlicher von geistlicher Obrigkeit (1514 – 1522)

Auch wenn Martin Luther bereits 1514 in der Auslegung des 127. Psalms an die Christen von Riga und Liefland die fürsorglichen Aufgaben der weltlichen Obrigkeit beschreibt (Stadtverteidigung, Kontrolle des Transitverkehrs und Vorratshaltung),²³ liegt der Schwerpunkt seiner Kritik bis 1520 eindeutig beim Klerus und nicht bei der weltlichen Obrigkeit; so auch in den 1517 veröffentlichten 95 Thesen: In diesen distanziert sich Martin Luther von der päpstlichen Kirche, weil er das päpstliche Dogma über Sünde und Buße in wesentlichen Teilen ablehnt. In Anlehnung an Peter Abaelard (gest. 1142), der zwischen der zeitlichen Strafe, die den Sünder zur Umkehr veranlasst, und der ewigen Strafe, auf die der Sünder keinen Einfluss nehmen kann und die Gott nach augustinischem Verständnis allein aus Gnade erlässt,²⁴ unterscheidet,²⁵ hat nach Luthers Verständnis die geistliche Obrigkeit – inklusive des Papstes – keine Macht, die von Gott auferlegte, ewige Strafe zu erlassen (These 5),²⁶ selbst wenn sich ihr, als

²³ Vgl. Luther, M. *Der 127. Psalm ausgelegt an die Christen zu Riga und Liefland*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 15, Weimar 1899, S. 348 – 379, hier: S. 372, Z. 25.

²⁴ Vgl. Schmidbaur, H. C., 2003, S. 12.

²⁵ Vgl. Angenendt, A. „Die historische Entwicklung des Ablasses und seine bleibende Problematik“, in: Ablasskampagnen des Spätmittelalters. Luthers Thesen von 1517 im Kontext, hrsg. v. Andreas Rehberg, Berlin u. Boston 2017, S. 31 – 41, hier: S. 38.

²⁶ Vgl. Luther, M., *95 Thesen*, 2012, S. 35.

Stellvertreterin Gottes auf Erden, die Gläubigen zu Recht unterwerfen (These 7).²⁷ Demgegenüber behauptete die römische Kirche, dass der Papst alle Sünden vergeben könne.²⁸

Daher schränkt Martin Luther die Macht der Kirche 1517 auf das Diesseits ein, denn die Buße könne nur Lebenden auferlegt werden (These 8)²⁹ und sollte deshalb konsequenterweise auch nicht im Vertrauen auf die Bestrafung durch das Fegefeuer ausgelassen werden (These 10).³⁰ Eine Trennung von weltlicher und geistlicher Obrigkeit wird von Luther 1517 ebenfalls thematisiert, wenn er fordert, dass Kleiner das Volk nicht in Sicherheit wiegen sollen, wenn sich politische Krisen wie z. B. Kriege abzeichnen.³¹

Wie im *Sermon von Ablass und Gnade* deutlich wird, lehnt Martin Luther den Ablasshandel eher aus sozialen als aus theologischen Aspekten ab, denn mit dem eingenommenen Geld, das mit dem Jubiläumsablass des Heiligen Jahres 1500 für den Neubau des Petersdoms gestiftet werden sollte,³² hätten ebenso die Bedürftigen einer Stadt versorgt werden können.^{33,34}

Seine im Rahmen der *95 Thesen* formulierte Behauptung, dass auch die kirchliche Obrigkeit nur im Diesseits herrschen kann, begründet Martin Luther 1519 damit, dass Christus seine Kirche „nit auff die äußerliche, scheynbare gewalt unnd ubirkeyt oddreynige zeitliche

²⁷ Vgl. Luther, M., *95 Thesen*, 2012, S. 35.

²⁸ Vgl. Izbicki, T., M., „Indulgences in Fifteenth-Century Polemics and Canon Law“, in: *Ablasskampagnen des Spätmittelalters. Luthers Thesen von 1517 im Kontext*, hrsg. v. Andreas Rehberg, Berlin u. Boston 2017, S. 79 – 104, hier: S. 100.

²⁹ Vgl. Luther, M., *95 Thesen*, 2012, S. 37.

³⁰ Vgl. Luther, M., *95 Thesen*, 2012, S. 37.

³¹ Vgl. Luther, M., *95 Thesen*, 2012, S. 53.

³² Vgl. Schmutge, L., „Die Beichtbriefe der Pönitentiare“ in: *Ablasskampagnen des Spätmittelalters. Luthers Thesen von 1517 im Kontext*, hrsg. v. Andreas Rehberg, Berlin u. Boston 2017, S. 169 – 191, hier: S. 185.

³³ Vgl. Luther, M., *95 Thesen nebst dem Sermon von Ablass und Gnade 1517* [Sonderdruck aus der Bonner Studenten-Ausgabe der Werke Martin Luthers, hrsg. v. Otto Clemen, Bonn 1912 – 1913], S. 14.

³⁴ Vgl. Walter, P., „Unbelehrbar? Die Reaktion der katholischen Kontroverstheologie auf Luthers Ablasskritik“, in: *Ablasskampagnen des Spätmittelalters. Luthers Thesen von 1517 im Kontext*, hrsg. v. Andreas Rehberg, Berlin u. Boston 2017, S. 629 – 654, hier: S. 634.

dingk, die der welt und weltlichen gelaßen ist, sunder yn die ynwendige lieb, demut unnd eynickeyt gesetzt und gegründet hatt.“³⁵

Mit der Wahl Karls V. zum deutschen Kaiser ändert sich 1520 Luthers Situation in entscheidender Weise, weil die „reichspolitischen Rücksichten auf Kursachsen [wegfallen]“.³⁶ Darüber hinaus setzt der katholische Theologe Johannes Eck (1486 – 1543) durch, dass Rom Martin Luther und seine als Häresie eingestufte Lehre mit dem Kirchenbann belegt,³⁷ sodass der Reformator darauf angewiesen ist, sich um die Gunst der weltlichen Herrscher zu bemühen.

Mit der 1520 erscheinenden Schrift *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung* weckt Martin Luther bei dem humanistischen Reichsritter Ulrich von Hutten (1488 – 1523) trotz divergierender religiöser Ansichten Sympathie, weil auch dieser das Heilige Römische Reich gegen den zunehmenden Einfluss der römischen Kurie verteidigen möchte; eine Sympathie, die jedoch für eine langfristige Zusammenarbeit nicht ausreicht, da „Luthers grundsätzliche Loyalität gegenüber dem Fürstenstaat [Sachsen] ein nicht unwesentliches Koalitionshemmnis gegenüber Hutten und dessen übersteigter Verklärung des Rittertums [bildet]“.³⁸

In seiner Adelschrift beklagt Martin Luther, dass die Päpste die Macht der deutschen Fürsten seit der Amtszeit Friedrich Barbarossas (Kaiserkrönung 1155) missachten³⁹ und behaupten, dass nur sie die Heilige Schrift auslegen und Konzile einberufen dürfen. Da aber jeder getaufte Christ das Amt des Priesters übernehmen könne, fordert Martin Luther die Abschaffung des Klerus.⁴⁰ Die weltliche Obrigkeit, der

³⁵ Luther, M. *Luthers Unterricht auf etliche Artikel, die ihm von seinen Abgönnern aufgelegt und zugemessen werden*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlau, Bd. 2, Weimar 1884, S. 66 – 73, hier: S. 73, Z. 6 – 11.

³⁶ Kaufmann, T., 2004, S. 261.

³⁷ Vgl. Kaufmann, T., 2004, S. 261.

³⁸ Kaufmann, T., 2004, S. 265.

³⁹ Vgl. Luther, M., *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, Halle 1897, S. 5.

⁴⁰ Vgl. Luther, M., *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1897, S. 7.

bis zur Abschaffung des Klerus auch die Priester unterstellt sein sollen, ist von Gottes Gnaden eingesetzt, um die Frommen zu schützen und die Bösen zu bestrafen.^{41,42,43}

In Erinnerung an das erste christliche Konzil, das 325 von Konstantin einberufen wurde, soll ein solches und nicht länger nur der Papst über Glaubensangelegenheiten urteilen. Dem Papst – der weder weltlicher noch geistlicher Herrscher sei – obliege es nur, für die Christen zu beten und ihnen Demut vorzuleben.⁴⁴ Da er keine weltliche Macht besitze, handele es sich nicht um einen Akt der Unterwerfung, wenn sich der Kaiser von ihm salben lasse.⁴⁵

Trotz der verlangten Trennung von weltlicher und geistlicher Obrigkeit – die zuvor bereits von Dante Alighieri (1265 – 1321), Marsilius von Padua (gest. 1342/43) oder auch Wilhelm von Ockham (1288 – 1347) gefordert worden ist⁴⁶ – zieht es Martin Luther vor, dass die weltliche Obrigkeit bestimmte rituelle Regelungen außer Kraft setzen kann, wenn diese das Wohl der Menschen, die öffentliche Ordnung oder die Verehrung Gottes gefährden.⁴⁷ Bereits KOOPS macht allerdings auf die Diskrepanz innerhalb der lutherischen Argumentation aufmerksam, die darin bestehe, dass Martin Luther die theologische Unabhängigkeit der Kirche fordere, später allerdings die Bekämpfung häretischer Lehren seitens der weltlichen Obrigkeit gerechtfertigt habe.⁴⁸

Neben dieser allgemeinen Abgrenzung zwischen weltlicher und geistlicher Obrigkeit enthält die Adelschrift auch zwei soziale Forderungen: In Reaktion auf die Bettelorden, rät Martin Luther, um das

⁴¹ Vgl. Luther, M., *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1897, S. 9 f.

⁴² Vgl. Röm 13,4.

⁴³ Vgl. Spehr, C. „Luthers Weimarer Obrigkeitspredigten im Jahr 1522“, in: Weimar und die Reformation. Luthers Obrigkeitslehre und ihre Wirkungen, hrsg. v. dems., Michael Haspel; Wolfgang Holler, Leipzig 2016, S. 13 – 30, hier: S. 28.

⁴⁴ Vgl. Luther, M., *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1897, S. 18.

⁴⁵ Vgl. Luther, M., *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1897, S. 43.

⁴⁶ Vgl. Pollack, D. *Protestantismus und Moderne*, in: Weltwirkung der Reformation, hrsg. v. Udo Di Fabio, München 2017, S. 81 – 118, hier: S. 93.

⁴⁷ Vgl. Hillerdal, G. *Gehorsam gegen Gott und Menschen. Luthers Lehre von der Obrigkeit und die moderne evangelische Staatsethik*, Göttingen 1955, S. 88.

⁴⁸ Vgl. Koops, T. P., 1968, S. 26.

unrechtmäßige Betteln einzudämmen, gegenüber der weltlichen Obrigkeit einen Vormund einzusetzen, der sich um das Wohl der Bedürftigen kümmert und ihre Versorgung mit Essen und Kleidung gewährleistet.⁴⁹ Darüber hinaus soll die weltliche Obrigkeit den Ablasshandel unterbinden und die Priesterehe dulden, womit ihr nun auch in Kirchenangelegenheiten eine administrative Rolle zukommt.

In seinen anderen 1520 veröffentlichten Texten versucht Luther zunächst, die Legitimation der weltlichen Obrigkeit gegen Zweifel der geistlichen Obrigkeit zu verteidigen: Die weltliche Obrigkeit strafe das Volk wegen des Verhaltens der Kirche,⁵⁰ die sich selbst nicht an die von ihr proklamierten, göttlichen Gesetze halte, denn das Volk treffe die Schuld, so der *Sermon von dem Bann Doct. Martini Luther Augustiner*, diese geistliche Obrigkeit zu dulden.

Die Texte, in denen Martin Luther die weltliche Obrigkeit gegenüber der geistlichen Obrigkeit verteidigt, stehen in Kontrast zu Texten wie *Von den guten Werken*, in denen die weltliche Obrigkeit angeklagt wird, dem Volk unchristliche Befehle zu erteilen, ähnlich wie Eltern ihren Kindern befehlen würden, gegen göttliche Gebote zu verstoßen.⁵¹ Die Ausübung eines weltlichen Amtes sowie die Erziehung der Kinder stehen dabei nicht in direktem Zusammenhang zum geforderten christlichen Lebenswandel,⁵² weil die Eltern nicht dazu angehalten werden, ihre fürsorglichen Pflichten ernst zu nehmen und ihre Kinder möglichst ohne Anwendung von Gewalt zu erziehen. Darüber hinaus berücksichtigt Martin Luther nicht, dass sich die Kinder wohl eher an die christlichen Gebote halten werden, wenn die Eltern ihnen ein den Geboten entsprechendes Leben selbst vorleben, und nur insofern die Eltern ihren erzieherischen Aufgaben nicht nachkommen, sieht es

⁴⁹ Vgl. Luther, M., *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1897, S. 58.

⁵⁰ Vgl. Luther, M. *Ein Sermon von dem Bann Doct. Martini Luther Augustiner czu Wittenbergk*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 6, Weimar 1888, S. 63 – 75, hier: S. 74, Z. 30 f.

⁵¹ Vgl. Luther, M. *Von den guten Werken*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus, Bd. 6, Weimar 1888, S. 196 – 276, hier: S. 256, Z. 31 – 34.

⁵² Vgl. Luther, M. *Das Marburger Gespräch und die Marburger Artikel*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 30,3, 1910, S. 92 – 171, hier: S. 167, Z. 5 – 17.

Martin Luther als Aufgabe der Obrigkeit an, die schulische Erziehung der Jugend zu übernehmen.⁵³

In *Von dem Papstthum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig* verwirft Martin Luther nochmals die weltliche Gewalt der geistlichen Obrigkeit,⁵⁴ weil schon Petrus gemahnt habe, dass die päpstliche Gewalt nicht auf göttlichem Rat gründet.⁵⁵ Da niemand den Glauben einer Person bestimmen könne, könne auch die geistliche Obrigkeit nur eine Obrigkeit über die physisch leibhaftigen Menschen und nicht über deren Glauben sein.⁵⁶

Diese Unterscheidung zwischen der leibhaftigen und der geistigen Person schlägt sich auch im Text *Von der Freiheit eines Christenmenschen* nieder: Solange das Seelenheil nicht gesichert ist, ist jedes Streben nach Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse vergeblich.⁵⁷

Wie aus diesem Text des Weiteren deutlich hervorgeht, erfüllt die weltliche Obrigkeit neben ihrer sanktionierenden noch eine weitere Funktion: Geistliche sollen sich wie andere Menschen auch aus freiem Willen der weltlichen Obrigkeit unterstellen und ihren Befehlen folgen, weil sie den Menschen dienen möchten und sich auf diese Weise in Demut üben können.⁵⁸ Denn wenn Christen der weltlichen Obrigkeit freiwillig Gehorsam leisten, bewahrt sie dieses Verhalten vor einem überheblichen und daher sündhaften Lebenswandel.

In seinem *Magnificat Vorteuſcht und ausgelegt* von 1521 definiert Martin Luther den Begriff der Gewalt erstmals grundlegend als von Gott gegebene Macht über zeitliche oder geistliche Güter sowie Macht über das Volk.

⁵³ Vgl. Reininghaus, W. *Elternstand, Obrigkeit und Schule bei Luther*, Heidelberg 1969 [Pädagogische Forschungen. Veröffentlichung des Comenius-Instituts, Reihe: Editionen und Monographien, Bd. 38], hier: S. 35 f.

⁵⁴ Vgl. Luther, M. *Von dem Papstthum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlau, Bd. 6, Weimar 1888, S. 277 – 324, hier: S. 287, Z. 31 – 33.

⁵⁵ Vgl. Luther, M., *Von dem Papstthum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig*, 1888, S. 277 – 324, hier: S. 318, Z. 24 – 28.

⁵⁶ Vgl. Luther, M., *Von dem Papstthum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig*, 1888, S. 277 – 324, hier: S. 322, Z. 16 f.

⁵⁷ Vgl. Luther, M. *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, Tübingen 1954 [Neudrucke deutscher Literaturwerke No. 18, hrsg. v. Richard Alewyn; Ludwig Erich Schmitt], S. 39.

⁵⁸ Vgl. Luther, M., *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 1954, S. 75.

Die weltliche Obrigkeit warnt er aber vor einer despotischen Ausübung dieser Macht, weil auch sie vor Gott Rechenschaft für ihr Handeln ablegen muss; höchstwahrscheinlich bezieht sich diese Warnung auf das Wormser Edikt, in dem Karl V. ihn als „Unruhestifter und gefährlicher Aufrührer“ eingestuft hat.⁵⁹ Maßt sich die weltliche Obrigkeit auf diese Weise an, über die Protestanten urteilen zu können, so soll sie wissen, dass auch ihr Handeln von Gott beurteilt werden wird.⁶⁰ Während die Verfügungsgewalt der weltlichen Obrigkeit hier legitimiert wird, verwirft Martin Luther in der *Predigt von Joh. Poliander* (1519 – 1521) jede Form von geistlicher Obrigkeit, weil nur der Erzengel Gabriel diese Funktion erfüllen sollte.⁶¹

Die Beiträge zur Obrigkeitslehre des Jahres 1522 behandeln das Verhältnis zwischen den weltlichen Fürsten und ihren Räten sowie das Verhältnis weltlicher und geistlicher Obrigkeit: Höchstwahrscheinlich reagiert Martin Luther mit seiner Lesung zum Matthäusevangelium auf Stimmen aus dem Volk, die die Notwendigkeit einer Obrigkeit überhaupt infrage stellen, denn er betont, dass Christus nicht die Obrigkeit von Fürsten über andere getadelt habe, sondern lediglich, dass die Fürsten sich in ihrer Funktion als Obrigkeit oft moralisch besser dünkten als das gemeine Volk, obwohl auch sie nur durch Gottes Gnaden regieren.⁶²

Die Tatsache, dass eine weltliche Obrigkeit gebraucht werde, ergibt sich, so Martin Luther an Ostern desselben Jahres, aus der Tatsache, dass nur wenige Menschen nach dem Evangelium leben, weil sie sich von Neid und Missgunst beherrschen lassen. Wenn dagegen alle Menschen wirklich christlich leben und das Evangelium beherzigen

⁵⁹ Vgl. Klautke, J.-B., 1994, S. 262.

⁶⁰ Vgl. Luther, M. *Das Magnificat Vorteußcht und ausgelegt durch D. Martinum Luther Aug.*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, die deutsche Bibel, hrsg. v. Hermann Böhlau Nachfolger, Bd. 7, Weimar 1961, S. 544 – 604, hier: S. 602, Z. 10 – 18.

⁶¹ Vgl. Luther, M. *Predigt Luthers gesammelt von Joh. Poliander. 1519 – 1521* [23.03.1531], in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlau Nachfolger, Bd. 9, Weimar 1893, S. 624, Z. 27 – 30.

⁶² Vgl. Luther, M. *Das Evangelium am tage der heyligen drey künige. Mathei ij.*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlau, Bd. 10,1,1, 1910, S. 555 – 728, hier: S. 673 f.

würden, bräuchten sie keine Obrigkeit, die die Regeln ihres Zusammenlebens bestimmt.⁶³

In der 55. *Predigt in der Schloßkirche zu Weimar* beschreibt Martin Luther am 25.10.1522 das Verhältnis zwischen dem Fürsten und seinen Räten als Vertrauensverhältnis,⁶⁴ wobei sich der Fürst unabhängig vom Vorschlag seiner Räte zuerst auf Gott verlassen soll, der ihn bei seiner Regentschaft maßgeblich unterstützen wird.⁶⁵ Der gewissenhafte Fürst soll deshalb die Meinung seiner Räte kritisch hinterfragen, um nicht zu riskieren, dass die Räte das ihnen entgegengebrachte Vertrauen missbrauchen. Wichtiger als das Vertrauen in das Können seiner Räte ist es aus diesem Grund, dass sich der Fürst dem göttlichen Willen unterwirft und notfalls die eigene Absetzung akzeptiert.

Auf die dazu notwendige Voraussetzung geht Martin Luther indes nicht ein: Der von Luther beschriebene Fürst muss zunächst einsehen, dass er nicht autonom regiert, sondern genauso wie die einfachen Untertanen der göttlichen Weltordnung unterworfen ist, um seine Absetzung akzeptieren zu können.

Ein kritischer Umgang mit den Räten ist besonders wichtig, weil der weltlichen Obrigkeit die Jurisdiktion obliegt und sie gewährleisten muss, dass gerechte Urteile gefällt werden. Ebenso muss die Bestrafung von Verurteilten von der Obrigkeit selbst durchgeführt werden, damit sie Gewissheit darüber hat, ob Verbrechen den göttlichen Geboten gemäß geahndet werden und nicht unbestraft bleiben.⁶⁶ Mit ihrer juristischen und exekutiven Gewalt verbunden ist allerdings die Verantwortung, diese Gewalt angemessen und wohl überlegt anzuwenden; kommt sie dieser Verantwortung nach, ist die weltliche Obrigkeit den christlichen Gemeinden nützlich,⁶⁷ denn auf diese Weise bewahrt sie

⁶³ Vgl. Luther, M. *Ein ander Sermon, andern Sonntag nach ostern Euangelion Johannis am zehenden.*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlau, Bd. 10,1,2, Weimar 1925, S. 242 – 249, hier: S. 245, Z. 12 – 16.

⁶⁴ Vgl. Spehr, C., 2016, S. 29.

⁶⁵ Vgl. Luther, M. 55. *Predigt in der Schloßkirche zu Weimar* [25.10.1522], in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlau Nachfolger, Bd. 10,3, Weimar, 1905, S. 382.

⁶⁶ Vgl. Luther, M., 55. *Predigt in der Schloßkirche zu Weimar* [25.10.1522], 1905, S. 385.

⁶⁷ Vgl. Spehr, C., 2016, S. 23.

die Gemeinden davor, zur Ahndung von Rechtsverstößen selbst Unrecht begehen oder Gewalt anwenden zu müssen.

Um die Rechtmäßigkeit der weltlichen Obrigkeit zu belegen, vergleicht Martin Luther am ersten Adventssonntag 1522 das Verhältnis zwischen ihr und ihren Untertanen mit dem Verhältnis zwischen einem Mann, seiner Frau und seinen Kindern sowie zwischen Herren und ihren Knechten; ein hierarchisches Verhältnis, das später auch bei der Sitzverteilung in protestantischen Kirchen Berücksichtigung findet,⁶⁸ da es neben der Herrschaftsloge und den Sitzplätzen für die Hofbediensteten in der Nähe des Altars Emporen für die Männer gibt, während die Frauen unten im Kirchenschiff sitzen müssen.⁶⁹ Das Verhältnis zwischen weltlicher Obrigkeit und Volk ist demnach nur die Übertragung des traditionellen, familiären Verhältnisses zwischen Vätern und Kindern, Herren und Knechten auf die Gesamtbevölkerung.⁷⁰

2.1.2. Phase der Einschränkung der Machtbefugnis weltlicher Obrigkeit (1522 – 1524)

Noch vor Ausbruch des Bauernkrieges sieht sich Martin Luther in seinem im Jahr 1523 erschienenen Text *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* veranlasst, das ideale Verhältnis von weltlicher Obrigkeit, geistlicher Obrigkeit und Volk genauer zu charakterisieren, nachdem weltliche Herrscher in Bayern, Brandenburg und im albertinischen Sachsen⁷¹ den Vertrieb der 1522 entstandenen deutschen Übersetzung des Neuen Testaments verboten und damit Gewalt in geistlichen Angelegenheiten ausgeübt hatten,⁷² und es zwischen 1521 und 1522 infolge Luthers Abwesenheit zu „öffentlichen Unruhen“ in Wittenberg gekommen ist, Gottesdienste gestört und „Bilder aus den Kirchen gewaltsam entfernt“ worden sind.⁷³ Vor allem

⁶⁸ Vgl. Bothe, 2017, S. 84.

⁶⁹ Vgl. Bothe, 2017, S. 46.

⁷⁰ Paraphrase von Luther, M. *Das Evangelium am ersten Sonntag des Advents Matthei xxi.*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlau, Bd. 10,1,2, Weimar 1925, S. 21 – 62, hier: S. 41, Z. 7 – 11.

⁷¹ Vgl. Hillgruber, C., 2017, S. 35.

⁷² Vgl. Hinrichs, C. *Luther und Müntzer. Ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstand*, Berlin 1962 (2. Aufl.), S. 33.

⁷³ Nürnberger, R., 1937, S. 7.

erscheint ihm im Fall des Publikationsverbotes deutscher Bibeln unverständlich, woher die weltliche Obrigkeit sich das Recht nimmt, in Glaubensangelegenheiten mitsprechen zu können. Der weltlichen Obrigkeit obliege es vielmehr, das weltliche Schwert zu führen „zur straff der bößen und zu schutz der frumen“,⁷⁴ da sich aber der Glaube nicht in äußerlichen Werken manifestiere, könne auch niemand über den Glauben eines Menschen urteilen.⁷⁵

Während das weltliche Regiment nur notwendig ist, um die wahren Christen vor Ungläubigen zu bewahren und ihnen Frieden vor äußeren Feinden zu gewähren, braucht man stattdessen das geistliche Regiment, um die Menschen im christlichen Glauben zu erziehen.⁷⁶

Das weltliche Regiment ist darüber hinaus notwendig, weil die Menschen trotz ihrer christlichen Erziehung wissentlich gegen die göttlichen Gebote verstoßen.⁷⁷ Da nur die wenigsten Menschen überzeugte Christen werden, sind geistliches und weltliches Regiment erforderlich. Die wahren Christen ordnen sich beiden Regimentern aus freien Stücken unter, sodass es gar nicht notwendig ist, dass eines der beiden Regimenter Gewalt gegen Christen ausübt.⁷⁸ Aufgabe der weltlichen Obrigkeit ist es deshalb nicht, die Verbreitung des Neuen Testaments zu sanktionieren, sondern sich um die militärische Verteidigung der christlichen Gemeinschaft gegen äußere Feinde zu kümmern.⁷⁹

Da der christliche Glaube die volle Aufmerksamkeit der Gläubigen verlange, würden die wahren Christen – sowie die Geistlichen⁸⁰ – der

⁷⁴ Luther, M. *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 11, Weimar 1910, S. 229 – 281, hier: S. 248, Z. 29 – 31.

⁷⁵ Vgl. Luther, M., *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1910, S. 229 – 281, hier: S. 249, Z. 19 – 23.

⁷⁶ Vgl. Luther, M., *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1910, S. 229 – 281, hier: S. 251, Z. 15 – 18.

⁷⁷ Vgl. Luther, M., *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1910, S. 229 – 281, hier: S. 251, Z. 34 – 37.

⁷⁸ Vgl. Luther, M., *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1910, S. 229 – 281, hier: S. 253, Z. 26 – 31.

⁷⁹ Vgl. Luther, M., *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1910, S. 229 – 281, hier: S. 254, Z. 30 – 34.

⁸⁰ Vgl. Melanchthon, P. *Underricht Philips Melanchthon/ wider die leer der Wirtteuffer*, Berlin 1850 [Online-Quelle: <http://resolver.staatsbibliothek-berlin.de/SBB0001721C00000000>, Datum der letzten Einsicht: 18.08.2018], Bl. 51.

weltlichen Obrigkeit das zur militärischen Verteidigung notwendige Schwert gern überlassen, um sich ganz auf ihren Glauben konzentrieren zu können;⁸¹ diese Ansicht vertritt auch Philipp Melanchthon.⁸² Dementsprechend gehe von der christlichen Gemeinschaft auch gar keine Gefahr für die weltliche Obrigkeit aus. Daher ist das Schwert der weltlichen Obrigkeit nur gegeben, um äußere Feinde abzuwehren, nicht, um überzogene finanzielle Forderungen gegenüber ihren christlichen Untertanen durchzusetzen.⁸³ Da Martin Luther davon ausgeht, dass er die weltliche Obrigkeit von der Friedfertigkeit der Christen überzeugen kann, sieht er keinen Anlass dafür, dass sich die Christen vor der weltlichen Obrigkeit fürchten müssten.

Wenn Martin Luther im Folgenden kritisiert, dass sich Päpste und Bischöfe in die Angelegenheiten der weltlichen Fürsten einmischen⁸⁴ und das Evangelium für ihre wirtschaftliche Not verantwortlich machen,⁸⁵ so bietet er mit diesem Text den weltlichen Herrschern die Möglichkeit, in der Auseinandersetzung mit der Papstkirche, die deutschen Bibeln in ihrem Herrschaftsgebiet wieder zuzulassen, ohne dabei ihr Gesicht zu verlieren, indem er die weltlichen Fürsten dazu ermuntert, die Rechte, die ihnen die römische Kirche aberkannt hat, wieder in Anspruch zu nehmen und die Religionspolitik in ihren Territorien selbst zu bestimmen.

Die Priester sollten im Streit um Übersetzung und Auslegung der Heiligen Schrift Päpsten und Fürsten gegenüber darauf bestehen, nach der Bibel und ihrem eigenen Glauben predigen zu dürfen,⁸⁶ weil nur das Wort Gottes alle Irrtümer und Ketzereien aus der Welt schaffen könne. Die Bischöfe als geistliche Obrigkeit sollen nach Augustinus'

⁸¹ Vgl. Luther, M., *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1910, S. 229 – 281, hier: S. 258, Z. 25 – 30.

⁸² Vgl. Melanchthon, P. *Underricht Philips Melanchthon/ wider die leer der Wurdteuffer*, 1850, Bl. 51.

⁸³ Vgl. Luther, M., *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1910, S. 229 – 281, hier: S. 260, Z. 32 – 34.

⁸⁴ Vgl. Luther, M., *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1910, S. 229 – 281, hier: S. 265, Z. 7 – 9.

⁸⁵ Vgl. Luther, M., *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1910, S. 229 – 281, hier: S. 265, Z. 17 – 25.

⁸⁶ Vgl. Luther, M., *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1910, S. 229 – 281, hier: S. 267, Z. 8 – 13.

Vorstellung die weltliche Obrigkeit im Wort Gottes unterrichten, damit diese im Sinn Gottes „gut und richtig“⁸⁷ regieren kann. Demnach ist auch das Regiment der Prediger und Bischöfe gegenüber der weltlichen Obrigkeit ein Dienstregiment,⁸⁸ was sich in der späteren Gestaltung der protestantischen Kirchräume darin äußert, dass der Prediger, selbst wenn er auf der Kanzel steht, zum Fürsten auf der Empore aufschauen muss.⁸⁹

Im dritten Teil des Textes grenzt Martin Luther die erlaubte Gewalt der Fürsten weiter ein: Nicht impulsiv, sondern nach vernünftigen Erwägungen soll der Fürst entscheiden, ob er sich streng oder gnädig gegenüber seinen Untertanen verhält.⁹⁰ Auch wenn der Fürst niemand anderem über sein Handeln Rechenschaft schuldig ist, soll er sich der Probleme seiner Untertanen so gewissenhaft annehmen, als wären es seine eigenen Probleme.⁹¹ Strafen dürfe ein weltlicher Fürst begangenes Unrecht nur, wenn er selbst dazu kein noch größeres Unrecht begehen muss,⁹² weil er an die göttlichen Gebote in strengerer Weise gebunden ist als an die Gesetze der Menschen.⁹³

Wie aus *Das eyn Christliche versamlung odder gemeyne recht und macht habe, alle lere zu urteylen und lerer zu beruffen, eyn und abzusetzen, Grund und ursach der Schrifft* des Jahres 1523 hervorgeht, lehnt Martin Luther die bestehende geistliche Obrigkeit ab, da sie nicht im Sinn des Evangeliums lehrt und regiert⁹⁴ und ihr Streben nach Ämtern und weltlichen Gütern nicht mit der Geisteshaltung der Apostel

⁸⁷ Vgl. Schmidbaur, H. C., 2003, S. 13.

⁸⁸ Vgl. Luther, M., *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1910, S. 229 – 281, hier: S. 269, Z. 33 – 35.

⁸⁹ Vgl. Bothe, R., 2017, S. 86.

⁹⁰ Vgl. Luther, M., *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1910, S. 229 – 281, hier: S. 272, Z. 13 – 14.

⁹¹ Vgl. Luther, M., *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1910, S. 229 – 281, hier: S. 273, Z. 21 – 23.

⁹² Vgl. Luther, M., *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1910, S. 229 – 281, hier: S. 276, Z. 21 f.

⁹³ Vgl. Luther, M., *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1910, S. 229 – 281, hier: S. 277, Z. 29 – 31.

⁹⁴ Vgl. Luther, M. *Das eyn Christliche versamlung odder gemeyne rech und macht habe, alle lere zu urteylen und lerer zu beruffen, eyn und abzusetzen, Grund und ursach der Schrifft*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, die deutsche Bibel, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 11, Weimar 1900, S. 408 – 416, hier: S. 411, Z. 13 – 18.

vereinbar ist, die höhere Ämter – ähnlich wie später Augustin, der seine Ernennung zum Bischof zunächst ablehnt⁹⁵ – nur annehmen wollten, wenn sie von der Gemeinde dazu berufen wurden.⁹⁶

Die *Epistel St. Petri gepredigt und ausgelegt. Erste Bearbeitung* des gleichen Jahres wiederholt im Wesentlichen Aspekte der Obrigkeitslehre, die sich genauso in anderen Texten finden lassen wie zum Beispiel das Verhältnis von Herr und Knecht oder die Aufgabe der Obrigkeit, die Bösen zum Schutz des Friedens zu bekämpfen.⁹⁷ Luther erklärt, in der wirklich christlichen Gesellschaft würde keine geistliche Obrigkeit gebraucht, weil in ihr alle Christen Priester seien.⁹⁸

Die dazu notwendige Voraussetzung, dass alle Christen das Wort Gottes kennen müssen, um es predigen zu können, problematisiert Luther hier aber genauso wenig wie die sich daraus ergebende Folge, dass Priester dann gar nicht mehr gebraucht würden. Die Bibelkenntnis aller Christen – sowie die Annahme, dass die Sünden allein durch die göttliche Gnade vergeben werden können – würde entgegen Luthers Annahme allerdings nicht dazu führen, dass alle Christen Priester werden, sondern dazu, dass das Priesteramt abgeschafft werden kann.

Gerade weil Martin Luther das Verhältnis zwischen weltlicher Obrigkeit und geistlicher Obrigkeit immer wieder darstellt und die Verwendung der Ablassleistungen in Rom der zentrale Angriffspunkt seiner Kirchenkritik gewesen ist, verwundert es umso mehr, dass er sich selten und verhältnismäßig spät zu den Eigentumsverhältnissen äußert. Die Tatsache, dass Martin Luther die bestehenden politischen Verhältnisse für absolut unveränderbar gehalten hat, beweist auch in diesem Zusammenhang sein Kommentar aus einer Predigt des Jahres 1523: Die weltliche Obrigkeit habe nicht nur die Aufgabe zu verhindern, dass man sich fremdes Eigentum aneigne, sondern zudem, dass man

⁹⁵ Vgl. Schmidbaur, H. C., 2003, S. 85.

⁹⁶ Vgl. Luther, M., *Das eyn Christliche versamlung odder gemeyne rech und macht habe, alle lere zu urteylen und lerer zu beruffen, eyn und abzusetzen, Grund und ursach der Schrift*, 1900, S. 408 – 416, hier: S. 414, Z. 25 – 29.

⁹⁷ Vgl. Röm 13,4.

⁹⁸ Vgl. Luther, M. *Epistel S. Petri geprediget und ausgelegt*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlau, Bd. 12, Weimar 1891, S. 249 – 400, hier: S. 387.

die eigene Habe verschenke.⁹⁹ Dies impliziert sicherlich die Forderung, dass Ablassleistungen bedürftiger Menschen unterbunden werden, die auf Almosen Dritter angewiesen sind, wenn sie ihr eigenes Vermögen der Kirche spenden, schließt aber auch aus, dass Wohlhabende die Armenfürsorge finanzieren. Martin Luther nimmt es somit auch als Gott gewollt hin, dass Vermögensunterschiede zwischen den Bevölkerungsgruppen bestehen und es arme und reiche Menschen gibt.

2.1.3. Phase der Bekräftigung der Legitimation weltlicher Obrigkeit als Reaktion auf den Bauernaufstand (1525)

Die Zustände, die bis zur Niederschlagung der Bauernaufstände herrschen und von den Fürsten als chaotisch empfunden werden¹⁰⁰ (Thomas Müntzer entbindet die Bauern von ihrer „Treuepflicht gegenüber den weltlichen Obrigkeiten“,¹⁰¹ einzelne Bauertruppen plündern „Klöster und Schlösser“¹⁰² und Ulrich von Württemberg versucht mithilfe der aufständischen Bauern sein Territorium zurückzuerobern.¹⁰³), wirken bis 1525 auf Martin Luther und Philipp Melanchthon sicherlich ähnlich bedrohlich, nachdem sie gemeinsam durch Stolberg, Nordhausen, Weimar, Orlamünde und Kahla gereist waren.¹⁰⁴ Berücksichtigt man Luthers Stellungnahmen zum Handlungsspielraum der weltlichen Obrigkeit, verwundert es keineswegs, dass Kurfürst Johann von Sachsen die Einführung eines evangelischen Kirchensystems vorbereitet und Landgraf Philipp von Hessen trotz seiner Beteiligung „an der Niederschlagung der Bauern“ beschließt, „die Reformation auch in seinen Territorien einzuführen“.¹⁰⁵ Ähnlich wie jener nutzen auch andere Fürsten den Bauernkrieg, um ihren obrigkeitlichen Einfluss auf die

⁹⁹ Vgl. Luther, M. *Predigten des Jahres 1523, Sermon am 23. Sonntag nach Pfingsten*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 12, Weimar 1891, S. 670 – 688, S. 684.

¹⁰⁰ Vgl. MacCulloch, D., 2003, S. 226.

¹⁰¹ Roper, L., 2016, S. 325.

¹⁰² Roper, L., 2016, S. 340.

¹⁰³ Vgl. Schorn-Schütte, L. *Die Reformation. Vorgeschichte – Verlauf – Wirkung*, München 2011 (5. Aufl.), S. 57.

¹⁰⁴ Vgl. Scheible, H., 2016, S. 95.

¹⁰⁵ MacCulloch, D., 2003, S. 227.

landbesitzenden Klöster zu stärken und die reformatorische Bewegung zu ‚beschwichtigen‘.¹⁰⁶

In seiner Dissertationsschrift macht KLAUTKE 1994 darauf aufmerksam, dass sich die Bauernführer nach ihren anfänglichen Siegen durchaus Gedanken über eine Neugestaltung der von Martin Luther als absolut verbindlich angesehenen gesellschaftlichen Ordnung des Heiligen Römischen Reiches nachgedacht haben: Zwar stellte man die Legitimation des Kaisers und der Landesfürsten nicht in Frage, plante aber, dass „niederer Adel und Klerus nicht nur ihre rechtlichen und sozial-ökonomischen Privilegien, sondern auch ihre Herrschaftsrechte verlieren“ sollten.¹⁰⁷ Darüber hinaus lehnen die Bauern das bisher geltende Justizwesen ab und fordern bis zu einer gesetzlichen Neuregelung die Aussetzung von Zehnten- und Rentenzahlungen.¹⁰⁸

In einer Vielzahl von Texten und Predigten reagiert Martin Luther auf den Bauernaufstand, der ihn dazu nötigt, seine Obrigkeitslehre zu präzisieren: In seiner Predigt vom 10. Mai 1525 verurteilt er das Verhalten der Aufständischen, „die wider Gott und recht das schwerd nehmen, das inen nicht befohlen ist“,¹⁰⁹ und hofft auf den Sieg der Obrigkeit,¹¹⁰ die seiner Auffassung nach wie Hunger, Krieg und Krankheit dem Zorn Gottes Ausdruck verleiht.¹¹¹ Auch wenn die Obrigkeit böse ist und unrecht handelt, entschuldigt dies keinen gewaltsamen Widerstand, der den Ewigen Landfrieden von 1495 verletze,¹¹² denn die obrigkeitliche Bosheit zu strafen gebührt nur einer anderen weltlichen

¹⁰⁶ Vgl. Springer, K.-B., 1998, S. 403.

¹⁰⁷ Klautke, J.-B., 1994, S. 215.

¹⁰⁸ Vgl. Klautke, J.-B., 1994, S. 217.

¹⁰⁹ Luther, M. *Predigten des Jahres 1525* [10.05.1525], in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 17,1 Weimar 1907, S. 202, Z. 21 – 25.

¹¹⁰ Vgl. Luther, M., *Predigten des Jahres 1525* [10.05.1525], 1907, S. 212, Z. 2 f.

¹¹¹ Vgl. Luther, M. *Die Epistel auf den 2. Sonntag nach Epipaniae No. 12*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 17,2, Weimar 1927, S. 32 – 60, hier: S. 59, Z. 2 – 5.

¹¹² Vgl. Klautke, J.-B., 1994, S. 269.

Obrigkeit, die das Schwert führen darf.^{113,114,115} MATTHES betont in diesem Zusammenhang, dass die Bestrafung der Bevölkerung durch die weltliche Obrigkeit immer eine pädagogische Funktion besitzt; d. h. wenn sich die Obrigkeit hart gegenüber ihren Untertanen verhält, so äußert sich in dieser Härte Gottes Liebe, der die Menschen auf den rechten Weg führen möchte.¹¹⁶ In diesem Punkt unterscheidet sich Luthers theologisches Verständnis der weltlichen Obrigkeit deutlich von dem Melanchthons, der nach anfänglicher Zustimmung zu Luthers Einschätzung¹¹⁷ später im boshaften Verhalten der weltlichen Obrigkeit die eigentliche Ursache von Aufständen erkennt,¹¹⁸ ohne damit die Aufstände als solche befürwortet zu haben.¹¹⁹

Wie bedrohlich sich die Lage für Martin Luther darstellt, erkennt man insbesondere an seinen Predigten über das 2. Buch Mose, die er zwischen 1524 und 1527 hält und in denen er die Gesetze des Volkes Israel mit dem Verhalten der Bauern in Verbindung setzt: Wie an Moses zu erkennen sei, führe Gott sein Volk durch die Obrigkeit, deren Handeln nicht von bestehenden Gesetzen eingeschränkt werden müsse, da sie dank ihrer natürlichen Vernunft gut zu handeln wisse.¹²⁰ Fürsten und Richter regieren mithilfe von Gesetzen, Gewaltandrohung und -anwendung, weil die Welt an sich böse ist und somit auch die Menschen das Böse in sich tragen.¹²¹

¹¹³ Vgl. Luther, M. *Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 18, Weimar 1908, S. 278 – 334, hier: S. 303, Z. 30 – 32.

¹¹⁴ Vgl. Heckel, J. „Widerstand gegen die Obrigkeit? Pflicht und Recht zum Widerstand bei Martin Luther (1954)“ in: *Widerstand*, hrsg. v. Arthur Kaufmann, Darmstadt 1972 [Wege der Forschung, hrsg. v. d. wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt, Bd. 173], S. 114 – 134, hier: S. 125.

¹¹⁵ Vgl. Hillerdal, G. 1972, S. 26.

¹¹⁶ Vgl. Matthes, K. *Luther und die Obrigkeit. Die Obrigkeitsanschauung des reifen Luther in systematischer Darstellung*, München 1937 [Aus der Welt christlicher Frömmigkeit, hrsg. v. Friedrich Heiler, Heft 12], S. 79.

¹¹⁷ Vgl. Nürnberger, R. 1937, S. 13f.

¹¹⁸ Vgl. Melanchthon, P., *Underricht Philips Melanchthon/ wider die leer der Wirteteuffer*, 1850, Bl. 59.

¹¹⁹ Vgl. Koops, T. P., 1968, S. 44.

¹²⁰ Vgl. Luther, M. *Predigten über das 2. Buch Mose 1524 – 1527* [20.08.1525] in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 16, Weimar 1904, S. 1 – 362, hier: S. 356, Z. 8 – 10.

¹²¹ Vgl. Luther, M., *Predigten des Jahres 1525* [18.03.1525], 1907, S. 123, Z. 35 ff.

Ganz ausführlich widmet sich Martin Luther dem Kampf der Bauern gegen die göttliche Ordnung in dem Text *Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern*, der beschreibt, wie der erste protestantische Fürst Ulrich von Württemberg nach seiner Vertreibung gegen das nun vom katholischen Österreich regierte Stuttgart aufmarschiert: In seiner Vorrede begrüßt Luther die Gründung des Schwäbischen Bundes, lehnt aber einen gewaltsamen Widerstand der Bauern gegen die katholischen Fürsten ab. Weitere Untaten von Seiten der Bauern sollen Jörg Truchsess, Freiherr von Waldburg, Graf Wilhelm von Fürstenberg und Frohwein von Hütten durch ihr militärisches Eingreifen verhindern.

Mit einer Unterredung zwischen Kaiser, römischem König, Kurfürsten, Fürsten und anderen Ständen sowie vorbestimmten Untertanen soll der Streit, der zum Kriegsausbruch führte, friedlich beigelegt werden.¹²² Die ungehorsamen Bauern, die die Gesetze übertreten haben, da die Anwendung physischer Gewalt nur der weltlichen Obrigkeit gestattet ist, sollen dennoch bestraft werden,¹²³ denn die Bauernschaft sündigt und erweckt mit ihrem Handeln den göttlichen Zorn, weil sie „trew, hulde, eyde und pflich[t]“¹²⁴ gebrochen hat, die sie der Obrigkeit schwor. Martin Luther und Philipp Melancthon¹²⁵ tadeln vor allem, dass die Bauern – besonders im Gegensatz zu den Heiden – nicht vor Anwendung von Gewalt zurückschrecken, um ihre – unter Berücksichtigung der Abgabenlast – vermutlich berechtigten Forderungen durchzusetzen.¹²⁶

Doch am schlimmsten ist für Martin Luther, dass die Bauern, die Leib und Gut riskieren, im Namen Jesu Christi und im Schein des

¹²² Vgl. Luther, M. *Wider die räuberischen und mörderischen Roten der Bauern*, hrsg. v. O. Brenner und W. Möllenberg, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 18, Weimar 1908, S. 335 – 361, hier: S. 337.

¹²³ Vgl. Luther, M. *Wider die räuberischen und mörderischen Roten der Bauern*, 1908, S. 335 – 361, hier: S. 339.

¹²⁴ Luther, M. *Wider die räuberischen und mörderischen Roten der Bauern*, 1908, S. 335 – 361, hier: S. 342.

¹²⁵ Vgl. Scheible, H., 2016, S. 98.

¹²⁶ Vgl. Luther, M. *Wider die räuberischen und mörderischen Roten der Bauern*, 1908, S. 335 – 361, hier: S. 342.

Evangeliums wüten¹²⁷ und ihr Verhalten mit seinem „reformatorische[n] Evangelium“¹²⁸ rechtfertigen, weil sie von falschen Propheten dazu verführt worden seien, da man aus dem Evangelium, das für das himmlische Reich gelte, keine Freiheitsrechte im irdischen Reich ableiten könne.¹²⁹ Stattdessen sollten sie sich mit den Herrschenden vertragen, auch wenn es zu ihrem wirtschaftlichen Nachteil sein sollte, damit „doch die sunde und verderben der seelen auff höre, wo man nicht mehr möchte erlangen“.¹³⁰

MATTHES erwähnt zwar, dass es auch möglich ist, den Bauernaufstand als göttliche Strafe gegen die Tyrannis der weltlichen Fürsten zu interpretieren,¹³¹ einer solchen Interpretation widerspricht allerdings die Tatsache, dass die kaiserlichen Truppen trotz anfänglicher Koordinationsprobleme den Bauernaufstand erfolgreich niederschlagen konnten. Martin Luther sieht zwar die Möglichkeit, dass die Fürsten die Abgabenlast der Bauern senken, bezeichnet die Fürsten im Kontext des Bauernkrieges in der Regel allerdings nicht als Tyrannen. Den irdischen Bedürfnissen der Bauern stellt Martin Luther nicht die Notwendigkeit der fürstlichen Abgaben, sondern das Seelenheil der Bauern gegenüber, das diese mit ihrem Widerstand gegen die göttliche Ordnung der Welt¹³² aufs Spiel setzen, ohne zu wissen, ob sie damit eine faktische Entlastung erreichen.

Die Möglichkeit, dass die Fürsten auf den Widerstand theoretisch sogar mit neuen Strafabgaben reagieren könnten, erwägt Martin Luther offensichtlich nicht, sondern vertraut an dieser Stelle letztendlich auf die Nachsicht und Milde der Fürsten.

Luther tadelt, dass sich die Bauern gegen die Obrigkeit erheben, der sie Treue und Huld geschworen haben.¹³³ Das Recht auf körperliche Unversehrtheit verliert indes, wer sich wie die Bauern gegen die göttliche Ordnung auflehnt und deshalb zu Recht vom Kaiser geächtet

¹²⁷ Vgl. Luther, M. *Wider die räuberischen und mörderischen Roten der Bauern*, 1908, S. 335 – 361, hier: S. 342 f.

¹²⁸ Kaufmann, T., 2016, S. 91 f.

¹²⁹ Vgl. Klautke, J.-B., 1994, S. 276.

¹³⁰ Luther, M. *Wider die räuberischen und mörderischen Roten der Bauern*, 1908, S. 335 – 361, hier: S. 343.

¹³¹ Vgl. Matthes, 1937, S. 151.

¹³² Vgl. Rosen, K., 2017, S. 80.

¹³³ Vgl. Luther, M. *Wider die räuberischen und mörderischen Roten der Bauern*, 1908, S. 335 – 361, hier: S. 357.

wird.¹³⁴ Martin Luther will nicht tadeln, wenn die Bauern bestraft werden – auch wenn das Evangelium ihre Bestrafung nicht vorsieht –, denn jede christliche oder heidnische Obrigkeit hat das Recht und die Macht, die Bauern zu bestrafen, ungeachtet dessen, ob die Forderungen berechtigt sind oder nicht.¹³⁵ Den Bauernaufstand beurteilt Luther auf diese Weise nicht als Reaktion auf die realen wirtschaftlichen Verhältnisse, in denen die Bauern leben müssen, sondern ausschließlich als Widerstand gegen die Gott gegebene Ordnung, denn für ihn steht die von Gott gegebene gesellschaftliche Ordnung über dem Wohl des Einzelnen.

Insbesondere KAUFMANN macht bezüglich Luthers Publizistik während des Bauernaufstandes darauf aufmerksam, dass Texte in der frühen Neuzeit nur verzögert in Umlauf geraten, sodass Luthers Polemiken gegen die Bauern die gewaltsame Niederschlagung der Aufstände „nachträglich zu legitimieren“ scheinen.¹³⁶ Demgegenüber erwarteten anonyme Verfasser aus dem Lager der aufständischen Bauern laut KLAUTKE sogar, dass sich die Obrigkeit bessern müsse und sich zum bewaffneten Aufstand aufgrund der Uneinsichtigkeit der Obrigkeit legitimiert sahen.¹³⁷ Tatsächlich hätten die Bauern die obrigkeitliche Ordnung sowie das Eigentum niemals infrage gestellt, sondern nur die „Änderung der Situation im Rahmen der bestehenden Welt- und Rechtsordnung“ gefordert.¹³⁸

Die Tatsache, dass Martin Luther trotz der politischen Ereignisse auf einer Trennung von weltlicher und geistlicher Obrigkeit beharrt – da weltlichen Fürsten in der Regel das Theologiestudium fehlt,¹³⁹ zeigt das *Sendschreiben an den Erzbischof Albrecht von Mainz und Magdeburg, sich in den ehelichen Stand zu begeben*, in dem Martin Luther

¹³⁴ Vgl. Luther, M. *Wider die räuberischen und mörderischen Roten der Bauern*, 1908, S. 335 – 361, hier: S. 358; Luther, M. *Ein Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 18, Weimar 1908, S. 375 – 402, hier: S. 400, Z. 4 – 8.

¹³⁵ Vgl. Luther, M. *Ein Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern*, 1908, S. 375 – 402, hier: S. 359.

¹³⁶ Vgl. Kaufmann, T., 2016, S. 56.

¹³⁷ Vgl. Klautke, J.-B., 1994, S. 215.

¹³⁸ Klautke, J.-B., 1994, S. 219.

¹³⁹ Vgl. Nitti, S. „Luther und die Obrigkeit“, in: Melloni, A. (Hrsg.) *Martin Luther. Ein Christ zwischen Reformen und Moderne (1517 – 2017)*, Teilband I, Göttingen 2017, S. 249 – 273, hier: S. 253.

die Umwandlung des geistlichen Fürstentums in ein weltliches fordert, zumal der zum weltlichen Adel gehörende Albrecht von Mainz und Magdeburg, „(geborener Markgraf zu Brandenburg)“, ¹⁴⁰ das geistliche Amt nicht aus christlicher Berufung ausübt, sondern dieses durch Beziehungen erhalten hat. ¹⁴¹ Luther ist zuversichtlich, dass Albrecht seiner Forderung nachkommt, weil der Fürst die katholischen Irrlehren bekämpft habe. ¹⁴²

Besonders an diesem Sendschreiben erkennt man Martin Luthers persönliche Einstellung zur Obrigkeit: Noch bevor sich Albrecht zu Luthers Forderung der Ämtertrennung geäußert hat, bekundet Luther seine Untertänigkeit und akzeptiert damit die bestehende Ordnung. ¹⁴³

2.1.4. Phase der erneuten Rechtfertigung der Machtbefugnis weltlicher Obrigkeit (1526 – 1534)

Die bereits umgesetzten obrigkeitlichen Reformen werden nach dem Bauernaufstand bis zu einer ausstehenden reichsweiten Einigung der Religionsfrage zur Disposition gestellt, ¹⁴⁴ obwohl „die wachsende Bedrohung Österreichs durch die Türken und das andauernde politisch-militärische Engagements des Kaisers in Italien“ ¹⁴⁵ die innenpolitische Klärung dringender werden lassen.

¹⁴⁰ Winterhager, W. E. „Die Verkündigung des St. Petersablasses in Mittel- und Nordeuropa 1515 – 1519“, in: Ablasskampagnen des Spätmittelalters. Luthers Thesen von 1517 im Kontext, hrsg. v. Andreas Rehberg, Berlin u. Boston 2017, S. 565 – 610, hier: S. 566.

¹⁴¹ Vgl. Luther, M. *Sendschreiben an den Erzbischof Albrecht von Mainz und Magdeburg, sich in den ehelichen Stand zu begeben*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 18, Weimar 1908, S. 402 – 411, hier: S. 408, Z. 15 – 20.

¹⁴² Vgl. Luther, M. *Sendschreiben an den Erzbischof Albrecht von Mainz und Magdeburg, sich in den ehelichen Stand zu begeben*, 1908, S. 402 – 411, hier: S. 409, Z. 6 – 10.

¹⁴³ Vgl. Luther, M. *Sendschreiben an den Erzbischof Albrecht von Mainz und Magdeburg, sich in den ehelichen Stand zu begeben*, 1908, S. 402 – 411, hier: S. 411, Z. 4 – 9.

¹⁴⁴ Vgl. Mörke, O., 2011, S. 40.

¹⁴⁵ Mörke, O., 2011, S. 41.

Auch wenn Martin Luther in *Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können* auf die wachsende osmanische Bedrohung zu reagieren scheint, ist er 1526 gedanklich noch immer so stark mit dem Verhalten der Bauern beschäftigt, dass sich seine Predigten weiterhin der Obrigkeitsfrage widmen.

Die Tatsache, dass die Ereignisse des Bauernaufstandes Martin Luther tiefgreifend erschüttert haben müssen, kann man nicht nur an der Themenwahl seiner Predigten erkennen, sondern auch daran, dass sich seine Sprachwahl gegenüber den Aufständischen bis 1534 deutlich verschärft und er den militärischen Widerstand der Fürsten ausdrücklich begrüßt: So fordert Luther in seiner Predigt am 28.01.1526, dass die Obrigkeit das Volk ‚schlagen‘ müsse, um es im Zaum halten zu können.¹⁴⁶

Auffällig ist aber, dass Martin Luther bereits am 27.04.1526 seine im verdeutschten *Magnifikat* zum Ausdruck gebrachte Annahme bekräftigt,¹⁴⁷ dass auch die weltliche Obrigkeit nicht vor dem Fegefeuer verschont wird.¹⁴⁸ Da die Obrigkeit zur Sicherung der weltlichen Ordnung die Aufstände brechen muss und damit gezwungenermaßen gegen göttliche Gebote verstößt, z. B. gegen das Gebot ‚Du sollst nicht töten‘, lastet auf der Obrigkeit eine besondere Bürde, denn sie muss sich für das zur Friedenssicherung notwendige Vorgehen gegenüber Gott rechtfertigen.¹⁴⁹

Martin Luthers Moses-Predigten zeigen dabei, wie weit sein Verständnis für die weltliche Obrigkeit reicht: So wird der Pharao nicht etwa getadelt, weil er die Juden unterdrückt hat, sondern wird vor harter Kritik in Schutz genommen, da nicht er, sondern seine Fürsten

¹⁴⁶ Vgl. Luther, M. *Predigten des Jahres 1526* [02.02.1526], in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 20, Weimar 1904, S. 208 – 591, hier: S. 247, Z. 15 – 17.

¹⁴⁷ Vgl. Luther, M. *Das Magnificat Vortdeutsch und ausgelegt durch D. Martinum Luther Aug.*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, die deutsche Bibel, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 7, Weimar 1961, S. 544 – 604, hier: S. 602, Z. 10 – 18.

¹⁴⁸ Vgl. Luther, M. *Predigten des Jahres 1526* [27.05.1526], 1904, S. 208 – 591, hier: S. 422, Z. 18 – 20.

¹⁴⁹ Vgl. Luther, M. *Predigten des Jahres 1526* [25.11.1526], 1904, S. 208 – 591, hier: S. 577, Z. 25 – 28.

und Räte für die Repressionen gegen Moses verantwortlich gewesen sein sollen.¹⁵⁰

Die beiden radikalsten Antworten auf den Bauernaufstand stammen aus dem Jahre 1527: In seiner Auslegung des Propheten Sacharia sind die ‚Ketzer‘ von Satan gegen das geistliche Regiment und böse Räte sowie aufständische Bauern gegen das weltliche Regiment ins Feld geführt worden.¹⁵¹ Im Kampf gegen Satan kommt der weltlichen Obrigkeit nun auch die Aufgabe der sittlichen Kontrolle zu; sie muss Verstöße gegen die göttlichen Gebote von Räten und Bauern mit Gewalt sanktionieren.¹⁵²

Das Verhältnis zwischen Satan und der weltlichen Obrigkeit wird auch im *Unterricht der Visitatoren an die Pfarhern ym Kurfürstenthum zu Sachsen* von 1528 thematisiert: Nur eine starke Obrigkeit ist demnach in der Lage, für das leibliche Wohl der Bevölkerung zu garantieren und die Menschen zu bestrafen, die sich von Satan dazu verleiten lassen, das friedliche Zusammenleben zu stören. Selbst wenn die Obrigkeit von ihren Untertanen Abgaben fordert, geht es den Untertanen unter ihrer Herrschaft nicht schlecht, weil sie ihnen Schutz garantiert¹⁵³ und Gott und den Menschen dient.¹⁵⁴

Anders als in der römischen Republik, in der die Bevölkerung das Recht hatte, tyrannische Herrscher zu töten, ist es den Christen grundsätzlich verboten, sich gegen ihre Obrigkeit gewaltsam aufzulehnen,^{155,156,157} denn die Tyrannis ist die göttliche Strafe für schwere Verfehlungen der Christen. Martin Luther betont darüber hinaus, dass

¹⁵⁰ Vgl. Luther, M. *Predigten über das 2. Buch Mose 1524 – 1527* [18.03.1525], 1904, S. 1 – 362, hier: S. 124, Z. 21 f.

¹⁵¹ Vgl. Luther, M. *Der Prophet Sacharia ausgelegt*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlaus Nachfolger, Bd. 23, Weimar 1901, S. 477 – 664, hier: S. 515, Z. 4 – 8.

¹⁵² Vgl. Luther, M. *Über das erste Buch Mose. Predigten 1527*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlaus Nachfolger, Bd. 24, Weimar 1900, S. 1 – 710, hier: S. 73, Z. 28 f.

¹⁵³ Vgl. Luther, M. *Unterricht der Visitatoren an die Pfarhern ym Kurfürstenthum zu Sachsen*, 1909, S. 175 – 240, hier: S. 209, Z. 33 – 36.

¹⁵⁴ Vgl. Röm 13,6.

¹⁵⁵ Vgl. Luther, M. *Unterricht der Visitatoren an die Pfarhern ym Kurfürstenthum zu Sachsen*, 1909, S. 175 – 240, hier: S. 209, Z. 5 – 8.

¹⁵⁶ Vgl. Hillerdal, G., 1955, S. 97.

¹⁵⁷ Vgl. Park, C. S., 2016, S. 82 f.

die Regentschaft der christlichen Obrigkeit im Vergleich zu „brutale[r] Tyrannis oder völlige[r] Anarchie“¹⁵⁸ der Idealfall ist. Lasse Gott es zu, dass die Obrigkeit tyrannisch über die christlichen Untertanen herrsche, so zwingt er diese durch das erfahrene Leid dazu, sich ihm wieder aktiv zuzuwenden und über ihre Sünden nachzudenken.¹⁵⁹

In der Auslegung des 82. Psalms interpretiert Martin Luther die Adligen der weltlichen Obrigkeit, als seien sie selbst Götter, weil all ihre Ämter der göttlichen Ordnung entsprechen, sodass selbst die Geistlichen sie deshalb zu fürchten hätten.¹⁶⁰ Da die Obrigkeit von Gott gestraft wird, wenn sie gegen seine Gesetze verstößt, soll die Gemeinde dem Willen der Obrigkeit Folge leisten und sich ihr gegenüber friedlich verhalten.¹⁶¹ Der Prediger spricht dabei weder dem Volk nach dem Mund noch ist er der Lakai der Obrigkeit.¹⁶²

Martin Luther fordert, dass man bei der Kritik an der Obrigkeit zwischen dem Amtsmissbrauch einzelner Beamter und der Institution als solcher differenzieren müsse,¹⁶³ zumal die rechtschaffene weltliche Obrigkeit neben den Predigern das höchste Amt in der Christengemeinde ausübt.¹⁶⁴

Interessanterweise legitimiert Martin Luther die von den Bauern beklagte politische Ohnmacht damit, dass die Bauern viel mehr seien als die Fürsten. Dem von den Bauern geforderten Mitspracherecht stellt Martin Luther so das Recht auf Minderheitenschutz der Fürsten gegenüber.¹⁶⁵ Zudem sind mit den obrigkeitlichen Privilegien auch

¹⁵⁸ Matthes, K., 1937, S. 161.

¹⁵⁹ Vgl. Hillerdal, G., 1955, S. 42.

¹⁶⁰ Vgl. Luther, M. *Der 82. Psalm ausgelegt*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 31,1, Weimar 1913, S. 183 – 219, hier: S. 191, Z. 32 f.

¹⁶¹ Vgl. Luther, M. *Der 82. Psalm ausgelegt*, 1913, S. 183 – 219, hier: S. 193, Z. 18 – 20.

¹⁶² Vgl. Luther, M. *Der 82. Psalm ausgelegt*, 1913, S. 183 – 219, hier: S. 198, Z. 12 f.

¹⁶³ Vgl. Luther, M. *Der 82. Psalm ausgelegt*, 1913, S. 183 – 219, hier: S. 196, Z. 16 – 18.

¹⁶⁴ Vgl. Luther, M. *Der 82. Psalm ausgelegt*, 1913, S. 183 – 219, hier: S. 198, Z. 24 – 27.

¹⁶⁵ Vgl. Luther, M. *Auslegung D. Martin Luthers über etliche Capitel des fünfften Buchs Mosi, Geprediget zu Wittenberg Anno M.D. XXIX*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 28, Weimar 1903, S. 509 – 764, hier: S. 526.

Aufgaben wie die Rechtsprechung und die Friedenssicherung verbunden, mit denen die Bauern nicht belastet werden, da zum Beispiel die außenpolitische Verteidigung des Reiches den Adligen obliegt.¹⁶⁶

Anstatt aber den Bauern wegen des Aufstandes neue Vorhaltungen zu machen, kritisiert Luther nun die weltliche Obrigkeit, deren liberale Haltung gegenüber den Bauern sowie der Kampf innerhalb der Obrigkeit um politischen Einfluss¹⁶⁷ erst dazu geführt haben, dass die Bauern neue überzogene Forderungen stellen konnten und übermütig wurden.¹⁶⁸

Da Gott die Geschicke der weltlichen Obrigkeit leitet, dürfe man sich ihr einerseits nicht widersetzen,¹⁶⁹ andererseits ist sie damit aber umso stärker auf Gottes Gunst angewiesen, um äußere wie innere Feinde abwehren zu können.¹⁷⁰ Aufgehoben wird die Pflicht zum Gehorsam zwar theoretisch in dem Fall, dass sich die weltliche Obrigkeit selbst offensichtlich von Gott abkehre,¹⁷¹ allerdings stellt sich die Frage, inwieweit die einfache Bevölkerung objektiv beurteilen kann, ob sich die Obrigkeit mit ihrem Verhalten von Gott abkehre oder ob Gott mit der grausamen Obrigkeit nicht das sündhafte Leben der Untertanen strafen möchte.

Ein solches Fehlverhalten einzelner Beamter resultiert Luthers Auffassung nach nur aus ihrer individuellen Führungsschwäche, nicht aber aus den Institutionen, die von Gott gestiftet wurden. Da auch einzelne

¹⁶⁶ Vgl. Luther, M. *Auslegung D. Martin Luthers über etliche Capitel des fünfften Buchs Mosi, Geprediget zu Wittenberg Anno M.D. XXIX*, 1903, S. 509 – 764, hier: S. 613, Z. 11 – 14.

¹⁶⁷ Vgl. Luther, M. *Eine Predigt daß man Kinder zur Schulen halten solle*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 30,2, Weimar 1909, S. 508 – 589, hier: S. 575, Z. 29 – 32.

¹⁶⁸ Vgl. Luther, M. *Auslegung D. Martin Luthers über etliche Capitel des fünfften Buchs Mosi, Geprediget zu Wittenberg Anno M.D. XXIX*, 1903, S. 509 – 764, hier: S. 644, Z. 14 – 16.

¹⁶⁹ Vgl. Luther, M. *Der Kleine Katechismus*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 30,1, Weimar 1910, S. 239 – 425, hier: S. 399, Z. 1 – 3.

¹⁷⁰ Vgl. Luther, M. *Deutsch Cathechismus. Der Große Katechismus*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 30,1, Weimar 1910, S. 205, Z. 12 – 16.

¹⁷¹ Vgl. Luther, M. *Auslegung D. Martin Luthers über etliche Capitel des fünfften Buchs Mosi, Geprediget zu Wittenberg Anno M.D. XXIX*, 1903, S. 509 – 764, hier: S. 619, Z. 24 – 29.

Beamte nicht vor Überheblichkeit gefeit sind, legt Luther großen Wert darauf, dass die regierenden Räte Umgang mit Bettlern pflegen, damit sie nicht vergessen, dass sie ihre gesellschaftliche Position nicht ihrer adligen Abstammung, sondern ausschließlich der göttlichen Gnade verdanken,¹⁷² zumal die Bekleidung eines Amtes wohl spezielle Fähigkeiten voraussetzt, die, wenn sie nicht durch die Schulerziehung erworben werden können, bereits im Kind angelegt sein müssen.¹⁷³

Luther stellt in Aussicht, dass die weltlichen Fürsten in ihrer Anzahl reduziert werden könnten,¹⁷⁴ wenn sich alle Menschen an die göttlichen Gebote halten würden bzw. die Fürsten nicht so nachsichtig wären und Verstöße strenger ahnden würden.¹⁷⁵ Die wichtigste Aufgabe der weltlichen Obrigkeit ist damit die Friedenssicherung, die durch Klärung juristischer Auseinandersetzungen¹⁷⁶ und Verteidigung der Zivilbevölkerung¹⁷⁷ erfüllt wird. Ob Herrscher selbst rechtschaffen sind, erkenne man dabei daran, ob sie dem Wort Gottes folgen oder es in seinem Sinn verkehren.¹⁷⁸

Interessanterweise kehrt sich die Argumentation 1534 wieder um, ohne dass historische Ereignisse auszumachen sind, die Luthers neue Tonlage erklären könnten: In seiner Predigt zum Sonntag Judika 1534

¹⁷² Vgl. Luther, M. *Eine Predigt daß man Kinder zur Schulen halten solle*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 30,2, Weimar 1909, S. 508 – 589, hier: S. 575, Z. 34 – S. 576 Z. 7.

¹⁷³ Vgl. Luther, M. *Vorrede zu ‚An die hochgeborne Fürstin Frau Sibylla Herzogin zu Sachsen, Oeconomia Christiana. das ist von christlicher Haushaltung, Justi Menii.‘*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 30,2, Weimar 1909, S. 62, Z. 4 – 12.

¹⁷⁴ Vgl. Luther, M. *Kathechismuspredigten, Zweite Predigtreihe* [19.09.1528], in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 30,3, Weimar 1910, S. 27 – 56, hier: S. 41.

¹⁷⁵ Vgl. Luther, M. *Eine Hochzeitspredigt über den Spruch Hebr. 13,4* [08.01.1531] in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 34,1, Weimar 1908, S. 50 – 82, hier: S. 54, Z. 32 – 35.

¹⁷⁶ Vgl. Luther, M. *Von guten und bösen Engeln Matth. 18*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 34,2, Weimar 1908, S. 222 – 370, hier: S. 252, Z. 18 – 21.

¹⁷⁷ Vgl. Luther, M. *Von guten und bösen Engeln Matth. 18*, 1908, S. 222 – 370, hier: S. 280, Z. 17 – 19.

¹⁷⁸ Vgl. Luther, M. *Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 38, Weimar 1912, S. 1 – 70, hier: S. 38, Z. 23 – 25.

erklärt er, dass die weltliche Obrigkeit – d. h. Könige, Richter und Räte – Jesus Christus verraten und ermordet hätten.¹⁷⁹

Auch er verurteilt es nun, dass die weltliche Obrigkeit im Namen des Kaisers die Bevölkerung unterdrückt, hat aber Verständnis für deren Verhalten, weil seiner Meinung nach Geistliche fehlen, die der weltlichen Obrigkeit die Lehre Christi näherbringen könnten. Die Predigt am 23. Sonntag nach Trinitatis enthält so wider Erwarten nicht die Forderung an die weltlichen Fürsten, sich zu mäßigen, sondern die Forderung an die Bevölkerung, sich für das Predigeramt zu qualifizieren, um den Fürsten christliches Verhalten beizubringen. Nicht erwähnt wird von Martin Luther dabei, dass nicht jeder die Möglichkeit besitzt, Theologie zu studieren. Als einer der fünf „ranghöchsten“ Bergbaubeamten¹⁸⁰ gehörte weder sein Vater noch Naogeorgs Vater, der Bürger Weiland Ulrich Kirchmaier,¹⁸¹ zur bürgerlichen Gesellschaftsschicht.

Der aus bürgerlichen Verhältnissen entstammende Martin Luther nimmt die weltliche Obrigkeit, die den Bauernaufstand niedergeschlagen hat, gegenüber der Bevölkerung in Schutz, indem er wie Philipp Melancthon betont, dass sie selbst unwissend sei und nur dank göttlicher Hilfe ihr Amt ausüben könne.¹⁸¹ Offensichtlich ist Martin Luther hier um eine Vermittlung zwischen der weltlichen Obrigkeit, deren gesellschaftliche Stellung er nicht infragestellen möchte, und der übrigen Bevölkerung, für deren Forderung nach gesellschaftlichen Reformen er trotzdem Verständnis aufbringt, bemüht.¹⁸²

¹⁷⁹ Vgl. Luther, M. *Predigt am Tag Mariä verkündigung* [25.03.1534], in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 37, 1910, S. 332, Z. 30 f.

¹⁸⁰ Vgl. Roper, L., 2016, S. 33.

¹⁸¹ Vgl. Theobald, L., 1931, S. 144.

¹⁸¹ Vgl. Nürnberger, R., 1937, S. 18.

¹⁸² Vgl. Luther, M. *Predigt am 23. Sonntag nach Trinitatis* [08.11.1534], in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 37, Weimar 1910, S. 583 – 604, hier: S. 604, Z. 12 f.

2.1.5. Phase der erneuten Abgrenzung weltlicher und geistlicher Obrigkeit (1535 – 1546)

Nachdem Martin Luther die Rechte der weltlichen Obrigkeit gegenüber dem Volk verteidigt hat, stellt sich die Frage, inwiefern die Auseinandersetzung mit den Rechten der weltlichen Obrigkeit auch das Verhältnis zwischen weltlicher und geistlicher Obrigkeit beeinflusst. Die Niederschlagung des Bauernaufstands billigt Martin Luther unter der Bedingung, dass sich die weltliche Obrigkeit zum Evangelium bekennt und sektiererische Lehren verbietet.

Die Zuversicht, mit dem Evangelium sicherer vor Anfeindungen der Kirche zu sein, teilt die weltliche Obrigkeit ihrerseits indes nicht und fürchtet, dass sie ihren Herrschaftsanspruch verlieren könnte, wenn sie der römischen Lehre widerspricht und eine Reformation als Antwort auf den Bauernaufstand durchführt.¹⁸³

Auch der Umgang mit den Wiedertäufern zeigt, dass sich Martin Luther mehr und mehr von einer strengen Zwei-Reiche-Lehre distanzieret: Ähnlich wie die weltliche Obrigkeit überzogene Reformforderungen der Bauern zurückweisen sollte, soll sie Gotteslästerung, Ketzerei und Blasphemie bestrafen.^{184,185} Die weltliche Obrigkeit hat in ihrem Herrschaftsbereich nicht mehr nur die Aufgabe, sich um das leibliche Wohl der Bevölkerung zu sorgen, sondern auch, die Verehrung Gottes zu fördern.¹⁸⁶ Damit sie aber Gotteslästerung erkennen kann, soll sie von den Pfarrern im Glauben unterrichtet werden.¹⁸⁷ Die

¹⁸³ Vgl. Luther, M. *Predigt am 1. Sonntag nach Trinitatis* [30.05. 1535], in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 41, Weimar 1910, S. 280 – 292, hier: S. 286, Z. 31 – 35.

¹⁸⁴ Vgl. Luther, M. *Daß weltliche Oberkeit den Wiedertäufern mit leiblicher Strafe zu wehren schuldig sei, Etlicher Bedenken zu Wittenberg*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 50, Weimar 1914, S. (6)8 – 15, hier: S. 11, Z. 30 – 34.

¹⁸⁵ Vgl. Dreher, M. N. „Obrigkeit und kirchliche Ordnung beim späten Luther“, in: Lutherjahrbuch, Organ der internationalen Lutherforschung Bd. 71 (2004), Göttingen 2004, S. 73 – 101, hier: S. 96

¹⁸⁶ Vgl. Luther, M. *Daß weltliche Oberkeit den Wiedertäufern mit leiblicher Strafe zu wehren schuldig sei, Etlicher Bedenken zu Wittenberg*, 1914, S. (6)8 – 15, hier: S. 13, Z. 20 – 22.

¹⁸⁷ Vgl. Luther, M. *Daß weltliche Oberkeit den Wiedertäufern mit leiblicher Strafe zu wehren schuldig sei, Etlicher Bedenken zu Wittenberg*, 1914, S. (6)8 – 15, hier: S. 14, Z. 3 f.

zunächst geforderte strenge Trennung von weltlicher und geistlicher Obrigkeit ist damit aufgehoben.

Die Tatsache, dass sich Luthers Beurteilung des Bauernaufstandes geändert hat, lässt sich darüber hinaus an den Predigten zum ersten und zweiten Johanniskapitel der Jahre 1537 und 1538 erkennen: Anders als noch zuvor, als er die Niederschlagung des Bauernaufstands verteidigte, macht Martin Luther nun darauf aufmerksam, dass die Nachsichtigkeit von Juristen und Räten die Bauern möglicherweise erst dazu ermutigt habe, die Bibel nach ihren Zwecken auszulegen und die Gesellschaftsordnung in Frage zu stellen.¹⁸⁸

Da einerseits die Bibel von Predigern falsch ausgelegt worden ist, andererseits die Fürsten zu liberal gegenüber den Bauern gewesen sind, fordert Luther 1537 in seinen Predigten zu Mt 18 – 24, dass sich die weltliche Obrigkeit und die geistliche Obrigkeit gegenseitig kontrollieren sollen.¹⁸⁹ Dies ist nach BERGGRAVS Auffassung notwendig, da die weltliche Obrigkeit den Auftrag hat, die göttliche Ordnung zu wahren, nicht aber die Menschen zu erlösen oder an ihrer Erlösung mitzuwirken.¹⁹⁰

Dabei ist einschränkend hinzuzufügen, dass Martin Luther in seiner Vermahnung *An die Pfarrherrn wider den Wucher zu predigen* von 1540 zwar die Pfarrer dazu aufruft, gegen den Preiswucher zu predigen, an dem sich auch die weltliche Obrigkeit beteiligt.¹⁹¹ Da den Pfarrern höchstens eine beratende, vielleicht mahnende Funktion zukommt, sie aber keine wirklichen Sanktionen gegen die weltliche Obrigkeit verhängen können, und einzuräumen ist, dass die weltliche Obrigkeit, wenn sie Wucher betreibt, noch immer von Gott in ihrem

¹⁸⁸ Vgl. Luther, M. *Auslegung des ersten und zweiten Kapitels Johannis in Predigten 1537 und 1538*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 46, Weimar 1912, S. 538 – 790, hier: S. 599, Z. 33 – 36.

¹⁸⁹ Vgl. Luther, M. *Matth. 18 – 24 in Predigten ausgelegt 1537 – 1540*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 47, Weimar 1906, S. 232 – 637, hier: S. 288, Z. 31 f.

¹⁹⁰ Vgl. Berggrav, E. „Wenn der Kutscher trunken ist. Luther über die Pflicht zum Ungehorsam gegenüber der Obrigkeit“ in: *Widerstand*, hrsg. v. Arthur Kaufmann Darmstadt 1972 [Wege der Forschung, hrsg. v. d. wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt Bd. 173], S. 135 – 15, hier: S. 137.

¹⁹¹ Vgl. Luther, M. *An die Pfarrherrn wider den Wucher zu predigen, Vermahnung*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 51, Weimar 1914, S. 325 – 424, hier: S. 367, Z. 10 f.

Amt eingesetzt ist, um die Bösen zu bestrafen, lässt sich bezweifeln, ob die Geistlichen durch die bloßen Ermahnungen etwas an der Wucherpraxis ändern können.

Um die politische Ordnung zu wahren, sei die weltliche Obrigkeit dazu berechtigt, erfahrene Prediger auszusuchen, die ihr Treue schwören. Eine notwendige Konsequenz aus den von Laienpriestern angefachten Aufständen ist für Martin Luther also auch die stärkere Kontrolle der Prediger durch die weltliche Obrigkeit.¹⁹²

Trotzdem vertritt Martin Luther weiterhin die Auffassung, dass das Amt der weltlichen Obrigkeit nur gebraucht werde, solange nicht alle Menschen überzeugte Christen geworden sind, denn er unterscheidet zwischen den Menschen, die Gott durch die weltliche Obrigkeit regiert, und den Christen, die Gott durch die Prediger regiert.¹⁹³ Dies erklärt auch, warum den Eltern und der Obrigkeit erlaubt wird, Gewalt anzuwenden: Bis die Kinder bzw. die Menschen die christlichen Wertvorstellungen verinnerlicht haben, sei damit zu rechnen, dass Gewalt angewandt werden müsse, um sie auf den rechten Weg zu führen.¹⁹⁴

Die Tatsache, dass sich die Bauern gegen die weltliche Obrigkeit erhoben haben, legt Martin Luther ihnen in seiner schon im Jahr zuvor 1539 am Schloss Pleißenburg in Leipzig gehaltenen Predigt nicht länger zur Last, sondern versteht ihren Aufstand als Werk des Teufels, der den Bauern nachgestellt habe, um den christlichen Glauben zu sabotieren.¹⁹⁵

Die Tatsache, dass der Teufel die Bauern so leicht für sich gewinnen konnte,¹⁹⁶ zeigt für Martin Luther indes vor allem, wie notwendig

¹⁹² Vgl. Luther, M. *Beelzebub an die heilige päpstliche Kirche*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlaus Nachfolger, Bd. 50, Weimar 1914, S. 128.

¹⁹³ Vgl. Luther, M. *Predigten des Jahres 1537* [22.11.1537], in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlaus Nachfolger, Bd. 45, Weimar 1911, S. 1 – 362, hier: S. 312, Z. 11 – 13.

¹⁹⁴ Vgl. Luther, M. *Predigten des Jahres 1538* [10.10.1538], in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlaus Nachfolger, Bd. 46, Weimar 1912, S. 113 – 537, hier: S. 508, Z. 28 f.

¹⁹⁵ Vgl. Luther, M. *Auslegung des ersten und zweiten Kapitels Johannis in Predigten 1537 und 1538*, 1912, S. 538 – 790, hier: S. 777, Z. 40 – S. 778, Z. 3.

¹⁹⁶ Vgl. Roper, L., 2016, S. 355.

der Schulunterricht ist, um die Prediger und Beamten, die diese Menschen regieren sollen, in ihrem Glauben standfest zu machen.¹⁹⁷

Sicherlich sieht Martin Luther die Gefahr, dass unwissende Räte den Forderungen der Bauern durch willkürliche Reformen so weit entgegenkommen, dass das bestehende Gesellschaftsgefüge gefährdet wird.

Fürsten, Juristen und Räte sind von Gott eingesetzt worden, um die Bevölkerung zu schützen¹⁹⁸ und ihr zu helfen, nicht aber um zu machen, was ihnen gefällt; insofern ist auch die Obrigkeit in ihrem Handeln nicht frei, sondern ebenso wie die Bauern an die göttlichen Gebote gebunden.¹⁹⁹ Verfolgt die weltliche Obrigkeit die Christen oder werden die Christen von den Türken verfolgt,²⁰⁰ dann soll diese Verfolgung als Prüfung oder Strafe erduldet werden, anstatt Widerstand zu leisten, weil Gott allein über das Schicksal des Einzelnen entscheide.^{201,202,203} Seine Zuversicht in die Rechtmäßigkeit der weltlichen Herrschaft begründet Martin Luther 1538 damit, dass Fürsten dem Kaiser von sich aus Widerstand leisten würden, falls er sich gegen die göttliche Ordnung wenden und seine Macht missbrauchen würde.²⁰⁴

¹⁹⁷ Vgl. Luther, M. *Predigt auf dem Schloss Pleißenburg zu Leipzig* [24.05.1539], in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 47, Weimar 1912, S. 772 – 779, hier: S. 777, Z. 40 – S. 778, Z. 1 – 3.

¹⁹⁸ Vgl. 1 Tim 2,2.

¹⁹⁹ Vgl. Luther, M. *Wider den Bischof zu Magdeburg, Albrecht Kardinal*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 50, Weimar 1914, S. 386 – 431, hier: S. 398, Z. 5 – 9.

²⁰⁰ Vgl. Koops, T. P., 1968, S. 48.

²⁰¹ Vgl. Luther, M. *Die Zirkulardisputation über das Recht des Widerstands gegen den Kaiser*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 39,2, Weimar 1932, S. 44 – 51, hier: S. 47.

²⁰² Vgl. Hillgruber, C., 2017, S. 41 u. S. 116.

²⁰³ Vgl. Becker, M., *Kriegsrecht im frühneuzeitlichen Protestantismus. Eine Untersuchung zum Beitrag lutherischer und reformierter Theologen, Juristen und anderer Gelehrter zur Kriegsrechtliteratur im 16. und 17. Jahrhundert*, Tübingen 2017, S. 335.

²⁰⁴ Vgl. Müller, K. F. „Luthers Äußerungen über das Widerstandsrecht gegen den Kaiser“ in: Sitzungsberichte der Königlich Bayrischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-philologische und historische Klasse (8/1915), S. 75.

Abgesetzt dürfe der Kaiser aber nur werden, so Martin Luther 1530 in seinem Gutachten zum Widerstand, wenn die Mehrheit der Kurfürsten der Absetzung zustimme²⁰⁵ und sie sich mit ihrem Vorgehen auf die Heilige Schrift^{206,207} und den entsprechenden Gesetzen des Kaisers²⁰⁸ berufen könne, d. h. der Widerstand gegen den Kaiser muss auch juristisch legitim sein. Entsprechend plädiert auch Melanchton, der eine aktive Gegenwehr grundsätzlich kritisch einschätzt,²⁰⁹ dazu, keinen Krieg gegen den Kaiser zu führen, weil damit der gesellschaftliche Friede gestört werde und deshalb kein göttlicher Auftrag vorliegen könne, der ein derartiges Vorgehen rechtfertige.²¹⁰ Darüber hinaus interpretiert Martin Luther einen Widerstand gegen die Obrigkeit auch als eine Form des Unglaubens, weil die Menschen nicht darauf vertrauen, dass Gott die Obrigkeit gerecht zu leiten versteht.²¹¹

Die letzte ausführliche Behandlung der Obrigkeitsfrage fällt mit *Wider Hans Worst* ins Jahr 1541. Der Text steht im Kontext einer publizistischen Auseinandersetzung zwischen dem Schmalkaldischen Bund und Braunschweig-Wolfenbüttel, dessen Herzog für Brandanschläge „auf protestantische Städte im thüringisch-sächsischen Raum“ verantwortlich gemacht wird.²¹² Aufgrund der Vorkommnisse verhängt Karl V. über Kursachsen und Hessen die Reichsacht.

Um zu verhindern, dass die Brandanschläge der Reformationsbewegung zugeschrieben werden, muss sich Martin Luther zunächst von den Anschlägen distanzieren und mahnt dazu im Text von 1541, dass sich die Reformierten nicht in selber Weise wie die Katholiken veründigt hätten,²¹³ denn die katholische Obrigkeit sei es gewesen, die den Ablass erfunden habe, um sich zu bereichern.²¹⁴ Daher unterstützt

²⁰⁵ Vgl. Klautke, J.-B., 1994, S. 279.

²⁰⁶ Vgl. Klautke, J.-B., 1994, S. 282.

²⁰⁷ Vgl. Koops, T. P., 1968, S. 35.

²⁰⁸ Vgl. Klautke, J.-B., 1994, S. 324.

²⁰⁹ Vgl. Scheible, H., 2016, S. 128.

²¹⁰ Vgl. Klautke, J.-B., 1994, S. 320.

²¹¹ Vgl. Klautke, J.-B., 1994, S. 327.

²¹² Vgl. Kaufmann, T., 2009, S. 622.

²¹³ Vgl. Luther, M. *Wider Hans Worst*, Halle an der Saale 1880 [Neudrucke deutscher Litteraturwerke des XVI. und XVII. Jahrhunderts No. 28], S. 16.

²¹⁴ Vgl. Luther, M., *Wider Hans Worst*, 1880, S. 18.

Martin Luther auch die weltlichen Herrscher, die sich zu Recht weigern, ihren Besitz mit Rom zu teilen.²¹⁵

Im Kontext der damaligen finanziellen Streitigkeiten zwischen dem Papst und dem Kaiser erwähnt Martin Luther, dass der Kaiser und die Fürsten von Gottes Gnaden ins Amt gesetzt worden seien und deshalb nicht vom Papst abgesetzt werden könnten.²¹⁶ Papst wie Kaiser sollen gleichermaßen den Zehn Geboten und dem Evangelium verpflichtet sein.²¹⁷

Der Text verdeutlicht vor allem Luthers Einstellung zu staatlicher Gewalt: Während der Aufstand der Bauern abgelehnt wird, weil er die gesellschaftliche Ordnung infrage stellt, zieht Martin Luther den gewaltsamen Widerstand in Erwägung, wenn es darum geht, dass sich die protestantische Obrigkeit vor Übergriffen der katholischen Obrigkeit schützt.²¹⁸ Anders als der einfache Christ, der nach Röm 12,19 und Matth 26,52 staatliche Gewalt als gottgewollt insbesondere dann erdulden muss,^{219,220,221} wenn sein Gewissen die Motive der Obrigkeit billigt²²² oder er zu keinem eigenen Urteil über die Rechtmäßigkeit der fürstlichen Anordnungen gelangt,^{223,224,225} wird in der feudalistischen Gesellschaft weltlichen Fürsten und den Bürgern offensichtlich das Recht zugesprochen, ihren Besitz militärisch zu verteidigen. Dieses Recht beschränkt sich allerdings auf weltliche Angelegenheiten. So haben protestantische Fürsten und Bürger kein Recht, ihren Glauben gegen Widerstände des Kaisers gewaltsam durchzusetzen.²²⁶ Der nie-

²¹⁵ Vgl. Luther, M., *Wider Hans Worst*, 1880, S. 40; S. 44.

²¹⁶ Vgl. Luther, M., *Wider Hans Worst*, 1880, S. 64.

²¹⁷ Vgl. Luther, M., *Wider Hans Worst*, 1880, S. 66.

²¹⁸ Vgl. Luther, M., *Wider Hans Worst*, 1880, S. 71.

²¹⁹ Vgl. Hillgruber, C., 2017, S. 43.

²²⁰ Vgl. Müller, K. F., 1915, S. 10.

²²¹ Vgl. Schorn-Schütte, L. „Glaube und weltliche Obrigkeit bei Luther und im Luthertum“, in: Religion und Politik – zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes, hrsg. v. Manfred Walter, Baden-Baden 5/2004, S. 87 – 103, hier: S. 90.

²²² Vgl. Hillerdal, G., 1972, S. 33.

²²³ Vgl. Hillerdal, G., 1972, S. 34.

²²⁴ Vgl. Hillerdal, G., 1955, S. 104.

²²⁵ Vgl. Kooops, T. P., 1968, S. 85.

²²⁶ Vgl. Müller, K. F., 1915, S. 51.

deren Bevölkerung spricht Martin Luther dieses Recht, sich gegen Tyrannen zur Wehr zu setzen, grundsätzlich ab, weil sie nicht maßvoll mit Gewalt umzugehen versteht.²²⁷

Interessanterweise greift Martin Luther 1544 den Vorwurf der Papisten auf, dass die Reformierten eine Kirchenspaltung provozieren und damit die gesellschaftliche Ordnung riskieren, und erläutert, dass nur das Evangelium der Gewalt Einhalt gebieten könne.²²⁸ Auch an dieser Stelle wird deutlich, dass Martin Luther konsequent unterscheidet, wer Gewalt anwendet. Berufen sich die Bauern auf das Evangelium, lehnt Martin Luther ihren Aufstand gegen die weltliche Obrigkeit ab, entstehen militärische Konflikte, weil Fürsten in ihrem Herrschaftsbereich die Reformation ohne Rücksprache mit Papst und Kaiser einführen, toleriert er eine militärische Verteidigung seitens der protestantischen Fürsten und sieht dann in der Verteidigung einen Akt der Liebe.

In den Texten von 1545 versucht Martin Luther seine Obrigkeitslehre quasi abzuschließen, indem er das Schutzbedürfnis der Bevölkerung mit dem Ordnungsbedürfnis der Obrigkeit in Einklang bringt: Martin Luther grenzt von der rechtmäßig regierenden, weltlichen Obrigkeit die Tyrannen ab, die ihre Gewalt gegen Gott missbrauchen, der ihnen ihre Gewalt gegeben habe.^{229,230} Diese Einschränkung geht nach SCHORN-SCHÜTTE auf frühere Einwände von Bugenhagen und Melancthon zurück. Da der einzelne Christ – ebenso wie 1525 die Bauern²³¹ – kein Recht dazu hat, sich gewaltsam gegen die Obrigkeit zur Wehr

²²⁷ Vgl. Schempp, P. „Ist Luthers Stellung zum Staat heute revisionsbedürftig?“, in: Luther und die Obrigkeit, hrsg. v. Gunther Wolf, Darmstadt 1972, S. 138 – 181 [Wege der Forschung, hrsg. v. der wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt, Bd. 85], hier: S. 165.

²²⁸ Vgl. Luther, M. *Hauspostille am ersten Sonntag nach Trinitatis. Evangelium Luce 14* [1544], in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 52, Weimar 1915, S. 357 – 368, hier: S. 363, Z. 6 – 11.

²²⁹ Vgl. Luther, M. *Vorrede auf die Weisheit Salomonis*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Deutsche Bibel, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 12, Weimar 161, S. 49 – 55, hier: S. 53, Z. 21 – 23.

²³⁰ Vgl. Gerstenkorn, H. R. „Von der Obrigkeit und von der Macht nach Martin Luther“, in: Luther und die Obrigkeit, hrsg. v. Gunther Wolf, Darmstadt 1972, S. 77 – 103 [Wege der Forschung, hrsg. v. der wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt, Bd. 85], hier: S. 79.

²³¹ Vgl. Klautke, J.-B., 1994, S. 273, S. 338.

zu setzen, soll er in diesem Fall darauf vertrauen können, dass Tyrannen von rechtschaffenen Herrschern in ihre Schranken gewiesen werden.²³²

Im Idealfall soll so die verständnisvolle und gewissenhaft regierende Obrigkeit mäßigend auf strenge und herrschsüchtige Fürsten einwirken,²³³ und sie dazu ermahnen, nicht emotional, sondern rational ihre Entscheidungen zu treffen, im Wissen darum, dass sie ihr Amt verlieren werden, wenn ihr Handeln von Egoismus bestimmt wird.²³⁴

1545 und 1546 versucht Martin Luther zuletzt zwischen dem Papsttum und der geistlichen Obrigkeit zu differenzieren: Auch wenn der Papst es ableugne, wird er von Konzilien bzw. der geistlichen, christlichen Obrigkeit eingesetzt²³⁵ und ist ihr daher zu Gehorsam verpflichtet.²³⁶ Auch wenn einzelne Amtsträger der weltlichen oder geistlichen Obrigkeit ihr Amt nicht ordentlich ausüben, sei dies kein Grund, die Obrigkeit zu verdammern, weil sie laut Römerbrief²³⁷ von Gott eingesetzt wurde und Teil der göttlichen Weltordnung ist.²³⁸

In den undatierten *Sprüchen aus dem Alten Testament* zählt Martin Luther zum Ethos der christlichen Obrigkeit das Gewährleisten von

²³² Vgl. Schorn-Schütte, L. „Obrigkeitsverständnis im Luthertum des 16. und frühen 17. Jahrhunderts“, in Weimar und die Reformation. Luthers Obrigkeitslehre und ihre Wirkungen, hrsg. v. Christoph Spehr, Michael Haspel; Wolfgang Holler, Leipzig 2016, S. 107 – 117, hier: S. 110 f.

²³³ Vgl. Sir 10,1 – 10,3, in: Luther, M. *Das Buch Syrach*, Weimar 1961, S. 175 zu Sir 9,24 – 10,8.

²³⁴ Vgl. Sir 10,6 – 10,7, in: Luther, M. *Das Buch Syrach*, Weimar 1961, S. 175 zu Sir 9,24 – 10,8.

²³⁵ Vgl. Luther, M. *Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 54, Weimar 1928, S. 195 – 299, hier: S. 236, Z. 13 – 15.

²³⁶ Vgl. Luther, M. *Predigten des Jahres 1546* [15.02.1546], in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 51, Weimar 1914, S. 107 – 196, hier: S. 191, Z. 39 – 41.

²³⁷ Vgl. Röm 13,1.

²³⁸ Vgl. Luther, M. *Wider die XXXII Artikel der Cheologen von Löwen*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 54, Weimar 1928, S. 430 – 443, hier: S. 431, Z. 20 – 22.

Schutz gegenüber ihren Untertanen, wodurch sie sich von der Obrigkeit anderer Kulturen, wie zum Beispiel der der Türken, im Idealfall abheben sollte.²³⁹

Zusammenfassen lässt sich die chronologische Entwicklung der lutherischen Obrigkeitslehre wie folgt: Luthers Äußerungen zur Obrigkeit dürfen nicht gegeneinander ‚ausgespielt‘ werden,²⁴⁰ sondern müssen in ihrem situativen Kontext erfasst werden. Legen unterschiedliche Texte nahe, dass sich Martin Luther selbst widerspricht, so hängt dies damit zusammen, dass Martin Luther mit seinen Schriften auf unterschiedliche Missstände reagiert.

Da die päpstliche Obrigkeit nicht das wahre Evangelium lehrt, fordert Martin Luther zunächst 1514 – 1520 deren Auflösung, lehnt die sich daraus ergebende Folge, dass nämlich die weltliche Obrigkeit über Glaubensfragen entscheiden muss, aber gleichfalls ab (1520 – 1524) und fordert damit eine neue geistliche Obrigkeit.

Auch wenn Martin Luther kein Verständnis für fürstliche Willkür aufbringen kann und dazu aufruft, den in der Regel armen Bauern finanzielle Entlastung zukommen zu lassen, sieht er die Notwendigkeit fürstlicher Gewaltanwendung, sofern die Bevölkerung von ihren Priestern nicht in ausreichendem Maße über die gottgegebenen Verhältnisse aufgeklärt wird und sich in ihrer Unwissenheit gewaltsam gegen die Herrschenden erhebt (1526 – 1535).

Da die Anwendung von physischer Gewalt der weltlichen Obrigkeit obliegt, die geistliche Obrigkeit aber die theologische Fachkenntnis besitzt, sollen Priester Fälle von Blasphemie der weltlichen Obrigkeit zwar melden, die Sanktionierung dieser Fälle sollte jedoch der weltlichen Obrigkeit obliegen.

Die ‚Zwei-Reiche-Lehre‘ beschreibt letztendlich nicht die Unterscheidung zwischen streng weltlichen (z. B. Verstoß gegen römisches Recht) und klerikalen Angelegenheiten (z. B. Verstoß gegen kanonisches Recht), sondern vielmehr zwischen weltlicher (z. B. physischer Gewalt) und klerikaler (z. B. Bibelauslegung) Kompetenz.

Bei der sich anschließenden Untersuchung der Texte Thomas Naogeorgs stellt sich somit insbesondere die Frage, ob sich eine ähn-

²³⁹ Vgl. Luther, M. *Sprüche aus dem Alten Testament*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 48, Weimar 1927, S. 1 – 105, hier: S. 59, Z. 4 – 8.

²⁴⁰ Vgl. Clausert, D., 1972, S. 422.

liche, chronologische Entwicklung der Darstellung von Obrigkeit feststellen lässt oder ob sich Thomas Naogeorg mit einzelnen Aspekten der lutherischen Obrigkeitslehre unabhängig von ihrer historischen Entwicklung auseinandersetzt.

2.2. Naogeorgs Übernahme von Elementen der lutherischen Obrigkeitslehre in seinen Dramen

Für das Verständnis der Reformationsautoren ist es von wesentlicher Bedeutung, ihre Stellung bis zur Konvertierung innerhalb der römisch-katholischen Kirche zu berücksichtigen, wie auch am Beispiel Thomas Naogeorgs deutlich wird. Weiß man von Martin Luther, dass er 1507 als Augustinermönch zum Priester geweiht worden ist¹ und 1512 den Dokortitel erworben hat,² so fehlen zum Dominikaner Thomas Naogeorg detaillierte Angaben über dessen Priesterausbildung. ROLOFF erwähnt lediglich, dass Naogeorg nach „dem frühen Tod der Eltern“ ins „Regensburger Dominikanerkloster“ eingetreten ist und dem Orden 1526 den Rücken kehrte, um sich der Reformation anzuschließen.³

Ähnlich wie Martin Luther, der ein „leidenschaftlicher und impulsiver Mann“⁴ gewesen sein soll, wird auch Thomas Naogeorg von der älteren Literaturwissenschaft gern als „streitsüchtig“⁵ charakterisiert. Von größerer Bedeutung für das Verständnis beider Autoren scheint aber ihre Ordenszugehörigkeit bis zu ihrem Bruch mit der römischen Kirche zu sein. So wird etwa plausibel, dass Thomas Naogeorg ein anderes Verhältnis als Martin Luther zur christlichen Gemeinde hat, wenn man die Grundzüge der beiden Ordensstifter und der daraus resultierenden Ausrichtung der Mönchsorden miteinander vergleicht: Im Gegensatz zum Ordensstifter Aurelius Augustinus (354 – 430 n. Chr.),⁶

¹ Vgl. MacCulloch, D., 2003, S. 167.

² Vgl. Kaufmann, T., 2016, S. 37.

³ Roloff, H.-G. „Naogeorg“, in: Literaturlexikon. Autoren und Werke deutscher Autoren, hrsg. v. Walther Killy, Bd. 8, Berlin 2010 (2. Aufl.), S. 495 – 498, hier: S. 495 f.

⁴ MacCulloch, D., 2003, S. 167.

⁵ Friedrich, W., 1987, S. 90.

⁶ Vgl. Schmidbaur, H. C., 2003, S. 5 f.

der in seinen vier Büchern *De doctrina Christiana* anhand von 410 Fragen die weltliche „civitas terrena“ von der „civitas dei“ abgrenzt⁷ und mit seinen *Confessiones* ein kontemplatives Lob auf die göttliche Herrlichkeit anstimmt,⁸ befasst sich Dominikus de Guzmán (1173/75 – 1221)⁹ stärker mit den sozialen Aspekten des christlichen Glaubens – weist er doch seine Anhänger dazu an, in „völliger Armut“¹⁰ zu leben.

Ordensstifter Augustinus führt mit seinen Freunden nicht nur ein Leben in Askese,^{11,12} sondern muss auch seine Studien aufgeben, als er zum Bischof von Hippo berufen wird. Aus Argwohn gegenüber dem Sinnlichen dieser Welt werden die Brüder seiner Gemeinschaft ebenso dazu verpflichtet, ihren persönlichen Besitz aufzugeben.^{13,14} Der Mensch, der „unter der Last seines gebrechlichen Fleisches“¹⁵ stöhnt, strebt aus dieser Gebrechlichkeit heraus zu Gott. Primär verstehen sich deshalb Augustiner wie Martin Luther als Schüler, die durch ihr Bibelstudium der göttlichen Erkenntnis näherkommen,^{16,17} spirituelle Erleuchtung und Befreiung von ihren körperlichen Gebrechen finden möchten. Ihr Denken und Handeln beschäftigt sich demnach zu großen Teilen mit ihrem eigenen Verhalten.

Dominikus studiert zwar ebenfalls die Heilige Schrift, ist aber dazu bereit, seine Bücher zu verkaufen, „um mit dem Erlös den Opfern einer Hungersnot zu helfen“,^{18,19} anstatt mit dem Erlös für sich und

⁷ Vgl. Düchting, R. „Augustinus“, in: Harenberg Lexikon der Weltliteratur, hrsg. v. François Bondy u. a., Bd. 1 (1995), S. 247.

⁸ Vgl. Rosen, K., 2017, S. 119, S. 127.

⁹ Vgl. Springer, K.-B. „Dominikaner und Obrigkeit im 16. Jahrhundert“, in: Könige, Landesherren und Bettelorden. Konflikt und Kooperation in West- und Mitteleuropa bis zur Frühen Neuzeit, hrsg. v. Dieter Berg, Werl 1998 [Saxonia Franciscana, Bd. 10], S. 393 – 418, S. 394.

¹⁰ Vgl. Hellmeier, P. D. *Dominikus begegnen*, Augsburg 2007, S. 117.

¹¹ Vgl. Hamman, A. „Augustinus (354 – 430)“ in: Sie lebten Jesu Botschaft neu, hrsg. v. Walter Nigg, Mainz 1981, S. 32 – 41, hier: S. 36.

¹² Vgl. Rosen, K., 2017, S. 64, S. 67.

¹³ Vgl. Hamman, A., 1981, S. 38.

¹⁴ Vgl. Schmidbaur, H. C., 2003, S. 100.

¹⁵ Hamman, A., 1981, S. 40.

¹⁶ Vgl. Schmidbaur, H. C., 2003, S. 82.

¹⁷ Vgl. Rosen, K., 2017, S. 206.

¹⁸ Benedikt XVI. *Lehrer des Glaubens: Franziskaner und Dominikaner*, Illertissen 2012, S. 35 f.

¹⁹ Vgl. Hellmeier, P. D., 2007, S. 25.

seine Anhänger ein eigenes Kloster zu errichten.²⁰ Darüber hinaus ist Dominikus vom Papst beauftragt, den Albigensern das Evangelium zu predigen.²¹ Für ihn ist der Glaube keine kontemplative Beschäftigung mit sich selbst, sondern verbunden mit der Aufgabe, das Evangelium Fremden zu verkündigen. So hebt neben SPRINGER²² auch HELLMEIER hervor, dass Dominikus das theologische Studium der Geistlichen nur „als Vorbereitung auf die Seelsorge in Predigt und Verkündigung“²³ verstanden hat; das theologische Studium der Dominikaner „orientiert sich an der Nützlichkeit“,²⁴ d. h. kontemplativ gewonnene Erkenntnisse sollen in der Predigt auch den Laien vermittelt werden, die ihren Lebenswandel an diesen Erkenntnissen ausrichten sollen.²⁵

Im Unterschied zu Augustinern wie Martin Luther, die aus ihrer Bibellektüre und der in der Bibel enthaltenen Offenbarung²⁶ zur Erkenntnis gelangen möchten,²⁷ weil sie die Fähigkeit der eigenen Wahrnehmung infrage stellen,^{28,29} betonen Dominikaner, dass sich die durch

²⁰ Vgl. Rosen, K., 2017, S. 101.

²¹ Vgl. Hellmeier, P. D., 2007, S. 31.

²² Vgl. Springer, K.-B. „Paulus, Johannes, Maria Magdalena und Katharina von Alexandrien. Vorbilder für Kontemplation und Apostolat“, in: Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen im Mittelalter, hrsg. v. Elias H. Füllenbach u. a., Berlin u. Boston 2016, S. 443 – 180 [Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, Neue Folge, Bd. 21], hier: S. 459.

²³ Vgl. Hellmeier, P. D. „Die Stellung des Studiums im frühen Predigerorden vor dem Hintergrund seiner Gründung aus der Chorherrentradition“, in: Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen im Mittelalter, hrsg. v. Elias H. Füllenbach u. a., Berlin u. Boston 2016, S. 123 – 141 [Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, Neue Folge, Bd. 21], hier: S. 134.

²⁴ Bullido del Barrio, S. „Sensus litteralis ad Psalmos et Prophetas. Die Anweisung der Ältesten Konstitutionen der Dominikaner in den Schriften des Hugo von St. Cher, Albertus Magnus und Thomas von Aquin“, in: Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen im Mittelalter, hrsg. v. Elias H. Füllenbach u. a., Berlin u. Boston 2016, S. 143 – 181 [Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, Neue Folge, Bd. 21], hier: S. 144.

²⁵ Vgl. Springer, K.-B. 2016, S. 458.

²⁶ Vgl. Schmidbaur, H. C., 2003, S. 14.

²⁷ Vgl. Blum, D., 2016, S. 35.

²⁸ Vgl. Lau, F. „Die lutherische Lehre von den beiden Reichen“, in: Luther und die Obrigkeit, hrsg. v. Gunther Wolf, Darmstadt 1972, S. 370 – 396 [Wege der Forschung, hrsg. v. der wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt, Bd. 85], hier: S. 391

²⁹ Vgl. Schmidbaur, H. C., 2003, S. 15.

die Lektüre erlangten Erkenntnisse mit der Vernunft vereinbaren lassen müssen.³⁰ Dies scheint auch geboten, weil es nachvollziehbarer Weise Lebensbereiche gibt, die nicht in sichtbarem Bezug zur Heiligen Schrift stehen.³¹ Trotz ihres stärkeren sozialen Engagements „unterstellten sich Dominikaner der obrigkeitlichen Oberhoheit“ schon vor der Reformation und billigten der Obrigkeit „mitunter vom Kirchenrecht nicht vorgesehene Befugnisse“ zu,³² wissen also zwischen dem gewünschten Idealzustand und der Realität zu differenzieren.

Zusammenfassend könnte man deshalb sagen, dass Thomas Naogeorg, unabhängig von seiner persönlichen Einstellung, bis zu seinem Übertritt zum protestantischen Glauben einem Orden angehört hat, der den gelebten Glauben und die mit ihm verbundenen sozialen Aspekte des Christentums viel stärker betont als der eher auf kontemplative Erkenntnissuche ausgelegte Augustinerorden. Dies lässt sich auch mit dem Selbstverständnis der Dominikaner erklären: Nach Cárdenas „inszeniert sich [der Orden] geschichtstypographisch als Repräsentant des Wirkens Christi auf Erden.“³³ Dies zeigt sich auch in der Beschäftigung einiger Dominikaner mit sozialen Fragen, so setzt sich bereits der Wiener Theologe Johannes Nider um 1430 differenziert mit „de[m] ökonomischen Handeln“³⁴ und seinen Auswirkungen auf das menschliche Seelenheil auseinander.

³⁰ Vgl. Benedikt XVI., 2012, S. 41.

³¹ Vgl. Lau, F., 1972, S. 391.

³² Vgl. Springer, K.-B., 1998, S. 411.

³³ Cárdenas, L. „Genealogie und Charisma. Imaginationen dominikanischer Verwandtschaften im Spätmittelalter“ in: Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen im Mittelalter, hrsg. v. Elias H. Füllenbach u. a., Berlin u. Boston 2016, S. 301 – 334 [Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, hrsg. v. Thomas Eggensperger u. a., Neue Folge, Bd. 21], hier: S. 320.

³⁴ Rüter, A. „Mönche der Märkte und Messen. Die Wahrnehmung und Deutung von Predigern und Städten im späten Mittelalter“ in: Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen im Mittelalter, hrsg. v. Elias H. Füllenbach u. a., Berlin u. Boston 2016, S. 37 – 52 [Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, Neue Folge, Bd. 21], hier: S. 43 f.

2.2.1. Darstellung des Verhältnisses weltlicher und geistlicher Obrigkeit in Naogeorgs Dramen

Untersuchen wir im Folgenden die Darstellung der Obrigkeit in Naogeorgs Dramen, so stellt sich die Frage, ob sich die skizzierten ordensspezifischen Unterschiede zwischen Dominikanern und Augustinern auch in der jeweiligen Auseinandersetzung mit Obrigkeit niederschlagen oder ob sich Thomas Naogeorg ganz gezielt mit der lutherischen Obrigkeitslehre auseinandersetzt und sie unabhängig von seiner Ordenszugehörigkeit als sinnvolle Gesellschaftskritik übernimmt. Anhand des Textkorpus lässt sich dabei zunächst feststellen, dass sich Thomas Naogeorg nicht ausschließlich dem Thema ‚Obrigkeit‘ gewidmet hat und seine Haltung zur Obrigkeit somit nicht in ähnlicher Weise wie beispielsweise die Heshusius’ direkt aus theoretischen Texten zur Obrigkeit abgeleitet werden kann.³⁵

Der vor 1511 als Kind von Weiland Ulrich Kirchmaier und Ann Kirchmaier³⁶ in Straubing geborene Thomas Naogeorg³⁷ wird im Rahmen seiner theologischen Ausbildung im Regensburger Dominikanerorden auch mit dem neuen humanistischen Denken vertraut.^{38,39} Aufgrund seiner späteren Positionierung bezüglich der Eigenversorgung der Geistlichen, ist anzunehmen, dass Thomas Naogeorg einem konventualen Dominikanerkonvent angehört hat.⁴⁰

HANS-GERT ROLOFF vermutet, dass es ähnlich wie bei Martin Luther persönliche Erfahrungen gewesen seien, die Naogeorgs spätere Kritik an der römischen Papstkirche motivieren.⁴¹ Unklar ist noch im-

³⁵ Vgl. Park, C. S., 2016, S. 57.

³⁶ Vgl. Friedrich, W., 1987, S. 144.

³⁷ Vgl. Kawerau, G. „Thomas Kirchmeyer (Naogeorgus)“, in: Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, hrsg. v. A. Hauck, Bd. 10 (1901), Leipzig 1901, S. 496 – 499, hier: S. 497; Hauser, G., 1926, S. 13.

³⁸ Vgl. Roloff, H.-G., 2010, S. 495 f.

³⁹ Vgl. Friedrich, W., 1987, S. 85.

⁴⁰ Vgl. Springer, K.-B. „Dominikanische Reform und protestantische Reform“, in: Wort und Antwort. Dominikanische Zeitschrift für Glauben und Gesellschaft (2017), S. 50 – 56, hier: S. 50 f.

⁴¹ Vgl. Roloff, H.-G., 2010, S. 496.

mer, ob Naogeorg vor oder nach seiner Priesterweihe zum protestantischen Glauben übergetreten ist.⁴² 1535⁴³ oder 1537⁴⁴ nimmt er in Sulza an der Ilm seine erste Pfarrstelle an, bevor er später nach Kahla (Sachsen) übersiedelt.⁴⁵ Hier in Sulza entstehen seine antirömischen Tendenzdramen *Pammachius* (1539), *Mercator* (1540) und *Incendia* (1541).⁴⁶ Inwieweit sich Naogeorg – wie HAUSER behauptet – vor allem aus Hass gegen das Papsttum zur lutherischen Lehre bekannt hat,⁴⁷ sei dahingestellt.

Thomas Naogeorg wird vermutlich zwar noch 1539 von Philipp Melanchthon als theologischer Verantwortlicher für die Durchführung der Reformation im albertinischen Sachsen empfohlen,⁴⁸ doch das Verhältnis zwischen beiden kühlt 1541 ab, da Melanchthon und die protestantischen Geistlichen die Prädestinationslehre, wie sie Naogeorg im *Mercator* dargestellt und 1546 gegenüber den Superintendenten von Eisenach dargelegt hat,⁴⁹ ablehnen.⁵⁰

Naogeorgs 1539 bis 1541 veröffentlichte antirömische Tendenzdramen greifen sowohl die theologischen Streitfragen zwischen der römischen Kirche und den Reformierten als auch aktuelle Entwicklungen auf: Im *Pammachius* wird der schon 1520 in Luthers Adelschrift kritisierte Einfluss der Kurie auf das Heilige Römische Reich behandelt, im *Mercator* wird in Anlehnung an Luthers *95 Thesen* und seinen Text *Von der Freiheit eines Christenmenschen* gezeigt, dass die geistliche Obrigkeit und die von ihr erlassenen Strafen bzw. gegebenen Dispense keinen Einfluss auf das menschliche Seelenheil haben.

Die Tatsache, dass Thomas Naogeorg aber nicht nur an die von Martin Luther aufgeworfenen Fragen anknüpft, sondern auch dessen Interpretation übernimmt, zeigt sein Drama *Incendia*. Denn ähnlich wie Martin Luther, der in seinem Text *Wider Hans Worst* bezüglich

⁴² Vgl. Vetter, P., 1919, S. 3.

⁴³ Vgl. Hauser, G., 1926, S. 14.

⁴⁴ Vgl. Vetter, P., 1919, S. 4.

⁴⁵ Vgl. Hauser, G., 1926, S. 14.

⁴⁶ Vgl. Kawerau, G., 1901 S. 497.

⁴⁷ Vgl. Hauser, G., 1926, S. 15.

⁴⁸ Vgl. Kawerau, G., 1901, S. 497.

⁴⁹ Vgl. Schäfer, W., 2017, S. 50 – 52.

⁵⁰ Vgl. Berger, A. E. „Thomas Naogeorgus und sein Drama ‚Pammachius‘ (1538)“ in: *Die Schaubühne im Dienste der Reformation* 1, hrsg. ders., Darmstadt 1967, S. 221 – 265, hier: S. 222.

der Brandanschläge keine größeren Verfehlungen der Reformierten benennt,⁵¹ stellt der 25 Jahre jüngere Thomas Naogeorg die Reformierten als unschuldig dar, indem er die Brandanschläge von Beginn an als päpstliche Erfindung beschreibt, um die Reformierten bei den katholischen Reichsständen und dem deutschen Kaiser zu diskreditieren.

In allen drei Dramen verwerfen die Repräsentanten der Geistlichkeit den christlichen Glauben an das Jenseits und an das Jüngste Gericht aus wirtschaftlichen Interessen und büßen damit ihr Seelenheil ein: Der Materialist Pammachius fällt nicht nur vom christlichen Glauben ab, weil die Christen in ständiger Verfolgung leben müssen,⁵² sondern vor allem, weil ihm der christliche Glaube keine wirtschaftlichen Vorteile bietet.⁵³ Martin Luthers Ansicht, dass sich geistliche Herrscher nur um das Seelenheil der Menschen kümmern sollten und dazu keine weltlichen Besitztümer benötigen, teilt der von Neid getriebene Pammachius nicht. Als Stellvertreter Christi auf Erden beansprucht Papst⁵⁴ Pammachius nicht nur, den christlichen Glauben nach seinen Gunsten auszulegen,^{55,56} sondern auch die weltlichen Herrscher ein- oder abzusetzen.⁵⁷ Indem sich Pammachius in den Kopf setzt, selbst Kreaturen zu erschaffen,⁵⁸ maß er sich nicht nur göttliche Macht an, sondern versucht sogar seinen mächtigen Verbündeten Satan zu überbieten.

Als sich der deutsche Kaiser Julianus aufgrund seines christlichen Glaubens Pammachius unterwirft, weil er die angedrohte militärische Auseinandersetzung mit dem Papst scheut, kehrt sich das Machtgefüge um! Die bis zu Julianus' Bekehrung angeblich vom Reich unterdrückte

⁵¹ Vgl. Luther, M. *Wider Hans Worst*, Halle an der Saale 1880 [Neudrucke deutscher Litteraturwerke des XVI. und XVII. Jahrhunderts No. 28], S. 16.

⁵² Vgl. Naogeorg, T. *Tragoedia nova Pammachius*, übers v. Johann Tyrolff., Berlin 1975 [Thomas Naogeorg, Sämtliche Werke, hrsg. v. Hans-Gert Roloff, Bd. 1], V. 477 – 490.

⁵³ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia nova Pammachius*, 1975, V. 580.

⁵⁴ Vgl. Walter, P., 2017, S. 645.

⁵⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia nova Pammachius*, 1975, V. 656 – 657.

⁵⁶ Vgl. Barton, U.; Ridder, K., 2010, S. 192.

⁵⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia nova Pammachius*, 1975, V. 2489 – 2492.

⁵⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia nova Pammachius*, 1975, V. 3056.

Papstkirche⁵⁹ setzt durch, dass sie fortan den deutschen Kaiser ernennen⁶⁰ und der weltlichen Obrigkeit ihre Gesetzauslegung vorschreiben darf.⁶¹

Im 1540 erschienenen *Mercator* werden sowohl die ökonomischen als auch die theologischen Auswirkungen dieser neuen Form päpstlicher Allmacht dargestellt: Der sich noch immer bedingungslos zur Papstkirche bekennende Fürst verlässt sich auf die Weisungen seines Pfarrers⁶² und versucht, sich durch Geldspenden das Seelenheil zu sichern, anstatt nach den christlichen Wertmaßstäben zu leben.⁶³

Doch anders als die geistliche Obrigkeit lässt sich Christus nicht von der weltlichen Obrigkeit mit Geld bestechen, dessen sie sich bemächtigt hat.⁶⁴ Die von der geistlichen Obrigkeit angesetzten Kompensationszahlungen, mit denen begangene Sünden beglichen werden können, sind in der göttlichen Ordnung nicht vorgesehen, sondern wurden von machtgerigen Menschen durch ihre willkürlichen Gesetze geregelt.

Die im *Pammachius* 1539 vom Papst selbst angedrohte militärische Intervention gegenüber den protestierenden Reichsständen wird in der 1541 erscheinenden *Incendia* aufgegriffen: Um die von Sachsen ausgehende Reformbewegung niederzuschlagen und die Reformierten zu vertreiben, plant der geistliche Herzog Pyrgopolinices, die reformierten Städte in Sachsen, Düring und Meißen in Brand stecken zu lassen⁶⁵ und die katholischen Städte zu verschonen.^{66,67} Meines Wissens hat die Naogeorgforschung bislang nicht geklärt, auf welchen Fürsten

⁵⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia nova Pammachius*, 1975, V. 485 – 490.

⁶⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia nova Pammachius*, 1975, V. 870 – 872.

⁶¹ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia nova Pammachius*, 1975, V. 3075 f.

⁶² Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia alia nova Mercator*, in zeitgenöss. Übers., Berlin 1982 [Thomas Naogeorg, Sämtliche Werke, hrsg. v. Hans-Gert Roloff, Bd. 2], V. 4430.

⁶³ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia alia nova Mercator*, 1982, V. 4365 f.

⁶⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia alia nova Mercator*, 1982, V. 4505.

⁶⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Incendia seu Pyrgopolinices*, in zeitgenöss. Übers., Berlin 1983 [Thomas Naogeorg, Sämtliche Werke, hrsg. v. Hans-Gert Roloff, Bd. 3,1], V. 1703 – 1709.

⁶⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Incendia seu Pyrgopolinices*, 1983, V. 2034 – 2036.

⁶⁷ Nur solange sich die Städte nicht geschlossen zur Reformation bekennen, ist es aus propagandistischer Sicht sinnvoll, dass Fälle von Brandstiftung in den von Reformationsanhängern bewohnten Gebieten, den Reformationsanhängern zugeschrieben werden.

Thomas Naogeorg mit der Ausgestaltung des Pyrgopolinices anspielt. Wahrscheinlich handelt es sich bei Pyrgopolinices um Herzog Leonhard von Eck,⁶⁸ der auf dem Ulmer Tag 1529 zu „Gewaltmaßnahmen gegen die religiöse[n] Neuerer“⁶⁹ aufrief und sich dazu bereit erklärte, die Reichsacht gegen die Protestanten durchzusetzen,⁷⁰ vermutlich als Reaktion darauf, dass die protestierenden Stände am Wormser Edikt festhalten wollten, „wonach Veränderungen des Kirchenbrauchs durch die evangelische Seite zulässig waren.“⁷¹

Obwohl es Pammachius gelungen ist, den im christlichen Glauben noch wenig erfahrenen deutschen Kaiser davon abzuhalten, Reformen auf Reichsebene anzustoßen, die das Verhältnis von Papstkirche und Kaiserreich zulasten der Papstkirche verändern, ist laut Satan⁷² der Widerstand gegen den Einfluss der römischen Kirche nicht gebrochen und militärisches Handeln notwendig – der Gründer des Bundschuhs Herzog Georg von Sachsen habe etwa versucht, die Bevölkerung gegen den Papst aufzuwiegen.⁷³ Tatsächlich hat dieser die öffentliche Verbreitung der *95 Thesen* unterstützt und versucht den Transfer der Ablassgelder aus seinem Territorium nach Mainz zu unterbinden.⁷⁴ Satan macht die bisherige Untätigkeit des Papstes dafür verantwortlich,⁷⁵ dass man es in Sachsen geschafft habe, den römischen Kult abzuschaffen und sich dem Einfluss des Papstes zu entziehen.⁷⁶

War die päpstliche Obrigkeit im *Pammachius* auf dem Höhepunkt ihrer Machtentfaltung – der Papst übernahm die Rolle des Schöpfergottes und seine Stellung wurde nur durch den rebellischen Theophilus in Sachsen in Frage gestellt – so verdeutlicht die *Incendia*, wie sich die päpstliche Obrigkeit angesichts der erstarkten Reformbewegung gezwungen sieht, ihre weltliche Macht erneut zu verteidigen. Führt

⁶⁸ Vgl. Scheible, H., 2016, S. 125.

⁶⁹ Lauchs, J. *Bayern und die deutschen Protestanten 1534 – 1546. Deutsche Fürstenpolitik zwischen Konfession und Liberalität*, Neustadt a. d. Aisch 1978 [Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayern, hrsg. v. Verein für bayerische Kirchengeschichte, Bd. 56], S. 22.

⁷⁰ Vgl. Lauchs, J., 1978, S. 52.

⁷¹ Schorn-Schütte, L. *Gottes Wort und Menschenherrschaft. Politisch-Theologische Sprachen im Europa der Frühen Neuzeit*, München 2015, S. 31 – 118, hier S. 33.

⁷² Vgl. Naogeorg, T., *Incendia seu Pyrgopolinices*, 1983, V. 331 – 336.

⁷³ Vgl. Naogeorg, T., *Incendia seu Pyrgopolinices*, 1983, V. 960 – 994.

⁷⁴ Vgl. Winterhager, W. E., 2017, S. 589.

⁷⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Incendia seu Pyrgopolinices*, 1983, V. 216.

⁷⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Incendia seu Pyrgopolinices*, 1983, V. 1379 – 1452.

der Machtverlust des Kaisers zu Pammachius' Stärkung, so ist es nun die weltliche Obrigkeit, die die Brandstifter festsetzt und den Frieden wiederherstellt. Doch im Gegensatz zum machtgierigen Pammachius, der über die weltliche Obrigkeit bestimmen möchte, überlässt Philalethes die Verurteilung der geistlichen Fürsten Christus selbst,⁷⁷ wohingegen die Brandstifter Gott – und somit letztlich auch Gottes Urteilspruch – verachten.⁷⁸

Berücksichtigt man die dynamische Entwicklung der Figuren Mercators und des Kaisers, dann verläuft die Konfliktlinie in allen drei Dramen nicht zwischen weltlicher und geistlicher Obrigkeit, sondern zwischen Anhängern der Papstkirche und den wahren Christen: Julianus bekennt sich im *Pammachius* als weltlicher Herrscher zum Christentum und möchte die Konfrontation mit dem Papst am liebsten vermeiden; Pfarrer, Bischof, Barfüßer als auch der Fürst glauben im *Mercator* an die Lügen des Papstes; und in der *Incendia* beteiligen sich die weltlichen Herrscher Pyrgopolinices und Polystratus an der päpstlichen Intrige.

Für die moralische Beurteilung der weltlichen wie der geistlichen Obrigkeit ist in Naogeorgs Dramen also nicht ihre politische Position, sondern ihre individuelle Einstellung zum christlichen Glauben und der Papstkirche ausschlaggebend. Thomas Naogeorg macht damit darauf aufmerksam, dass die weltlichen Fürsten die Reformation eigenmächtig in ihrem Gebiet einführen können und nach der Devise *cuius regio, eius religio* dem Papst gegenüber nicht weisungsgebunden sind.

Auffallend ist jedoch, dass es zwar weltliche Herrscher gibt, die der Papstkirche anhängen, Fälle, in denen Geistliche die Papstkirche aus moralischen Bedenken ablehnen und sich auf die Seite der weltlichen Obrigkeit schlagen aber nicht thematisiert werden, obwohl die Reformation von einem Mönch angestoßen worden ist. Deshalb liegt die Vermutung nahe, dass Thomas Naogeorg ähnlich wie Martin Luther zwar die weltliche Obrigkeit als Notwendigkeit akzeptiert, der gute wie schlechte Christen angehören, die bisherige geistliche Obrigkeit aber als Ganzes verwirft! Dies ist die Haltung, die Martin Luther 1514 – 1520 vertritt, zumal die von ihm erst später geforderte neue Priesterkaste in den frühen Texten von Thomas Naogeorg noch nicht kontrastierend erwähnt wird.

⁷⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Incendia seu Pyrgopolinices*, 1983, V. 3157 – 3160.

⁷⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Incendia seu Pyrgopolinices*, 1983, V. 3166.

In Kahla, wo Thomas Naogeorg 1541 auf Ersuchen des Stadtrates die besser dotierte Pfarrstelle von Philipp Schmitt übernimmt,⁷⁹ erscheint sein erstes Bibeldrama *Hamanus* bei Michael Blum,⁸⁰ das „die Tyrannei und die Verleumdungen der Mächtigen“⁸¹ thematisiert. Möglicherweise spielt Thomas Naogeorg mit seinem Text auch auf Johannes Baptista an, der vergeblich versucht habe, das Gnadengeld an sich zu reißen, das er vom Kurfürsten für seine Übersiedlung nach Kahla als Entschädigung erhalten habe.⁸²

Aufgrund seiner angespannten finanziellen Situation und der notwendigen Eigenbewirtschaftung des zur Pfarrstelle gehörenden Ackers sieht sich Naogeorg 1543 dazu gezwungen, den Kurfürsten um seine Entlassung zu bitten, weil es ihm nicht möglich ist, Pfarrstelle und Eigenversorgung gleichzeitig zu betreiben.⁸³ Im Zusammenhang mit der Kirchenvisitation in Bienenbüttel, die darauf abzielte die „un-erlä[ss]liche[n] Vorbedingung[en] für die wirtschaftliche Begründung der lutherischen Landeskirche“⁸⁴ zu ermitteln, macht WEDEKIND darauf aufmerksam, dass es unter Berücksichtigung, dass der Pfarrer keinen Acker besitzt, durchaus üblich gewesen ist, Pfarrern größere Ansprüche auf Vermögen und Naturalien zuzugestehen.⁸⁵ Demnach wäre es durchaus möglich gewesen, dass der Acker verpachtet und die Pachtzinsen zur Unterhaltung des Geistlichen verwendet worden wären. Nur dank einer Zulage von Kurfürst Johann Friedrich ist Naogeorg 1544 in der Lage, zunächst auf die ihm angebotene Predigerstelle in Speyer zu verzichten.⁸⁶

Seine von der Augsburger Konfession abweichende Lehrmeinung zur Transsubstantiation zeigt sein neuer Diakon Sebastian Werner nicht nur dem Superintendenten an; schon bald sieht sich Naogeorg

⁷⁹ Vgl. Friedrich, W., 1987, S. 91.

⁸⁰ Vgl. Friedrich, W., 1987, S. 92.

⁸¹ Kawerau, G., 1901, S. 498 f.

⁸² Vgl. Vetter, P., 1919, S. 13.

⁸³ Vgl. Vetter, P., 1919, S. 21.

⁸⁴ Brohman-Bevensen, F. Geschichte von Bevensen und Kloster Medingen unter Berücksichtigung des alten Amtes Medingen, Uelzen 1928, S. 53.

⁸⁵ Vgl. Wedekind, K. *Der Beginn der Reformation in den Kirchenspielen Bienenbüttel und Wichmannsburg*, Bienenbüttel 2017 [Schriftenreihe zur Geschichte Bienenbüttels und seiner Ortsteile, Spuren Bd. 22], S. 30.

⁸⁶ Vgl. Kawerau, G., 1901, S. 497.

auch beim Stadtrat angezeigt, weil man ihm unterstellt, die Karlstädtische Schwärmerei zu unterstützen⁸⁷ und gegen die lutherische Lehre zu verstoßen.⁸⁸

Thomas Naogeorg weist die Vorwürfe zunächst zurück, indem er damit argumentiert, nur die päpstliche, nicht die sächsische Abendmahllehre angegriffen zu haben, und betont seine Überzeugung, dass der einmal empfangene Heilige Geist unverlierbar „und Todsünde unmöglich sei“.⁸⁹ Als er im Anschluss an das Verhör bis zur Verhandlung in der Leuchtenburg festgesetzt werden soll, obwohl seine Aussage vom Kantor bestätigt werden konnte,⁹⁰ flieht Naogeorg aus Kursachsen.⁹¹

1546 erhält er zwar in Augsburg eine Stelle auf Lebenszeit,⁹² verliert die Stelle aber am 08.08.1548 wieder, als er sich nach Inkrafttreten des Augsburger Interims (15.05.1548)⁹³ auf Nachdruck des Stadtrates weigert, die katholischen Feiertage wieder einzuführen.⁹⁴ Da ihm auch die dem standhaften Berner Rat gewidmete *Agricultura Sacra* nicht dazu verhilft, in Bern als Prediger angestellt zu werden, beschließt er 1551 sein Jurastudium in Basel fortzusetzen,⁹⁵ wo am 04.07.1551 das Herzog Christoph von Württemberg gewidmete Bibeldrama *Hieremias* erschienen ist.⁹⁶

Doch trotz des mit Basel geschlossenen Leibgedingenvertrages bricht Naogeorg im Herbst das Studium ab und nimmt in der Nähe von Stuttgart eine Pfarrstelle an.⁹⁷ Eine solche über längere Zeit zu bekleiden gelang ihm zwischen 1542 und 1552 aber nicht; stattdessen sind die Bibeldramen in einer Phase persönlicher Unsicherheit entstanden.

Kritisiert der 1543 erscheinende *Hamanus* nur allgemein die Rolle der kirchlichen Berater, die Karl V. davon überzeugen, die im Rahmen

⁸⁷ Vgl. Vetter, P., 1919, S. 29 f.

⁸⁸ Vgl. Schäfer, W. *Thomas Naogeorgus. Ein Pfarrer, Humanist und Dichter der Reformationszeit aus Straubing*, Straubing 2017 [Straubinger Hefte, hrsg. v. Christine Geier und Alfons Huber, Bd. 67], S. 42.

⁸⁹ Kawerau, G., 1901, S. 497.

⁹⁰ Vgl. Friedrich, W., 1987, S. 97.

⁹¹ Vgl. Vetter, P., 1919, S. 50.

⁹² Vgl. Friedrich, W., 1987, S. 101.

⁹³ Vgl. Roper, L., 2016, S. 518 f.

⁹⁴ Vgl. Friedrich, W., 1987, S. 101.

⁹⁵ Vgl. Berger, A. E., 1967, S. 226 – 228.

⁹⁶ Vgl. Friedrich, W., 1987, S. 104.

⁹⁷ Vgl. Friedrich, W., 1987, S. 106.

der katholisch-protestantischen Einigungsversuche zunächst ausgesetzte Heiligenverehrung wieder verbindlich einzuführen, sind es laut SCHMIDT im *Hieremias* vor allem Naogeorgs persönliche „Erfahrungen“, die thematisiert werden, denn ähnlich wie Jeremia behält auch Naogeorg den neuen Glauben bei und weigert sich trotz Erlasses des Königs bzw. des deutschen Kaisers zum alten (heidnischen bzw. päpstlichen) Glauben zurückzukehren.⁹⁸

Ähnlich wie im *Hieremias* dargestellt wendet sich nach Naogeorgs Einschätzung Karl V. vom monotheistischen Glauben ab, indem er bis zu einer abschließenden Beratung der Glaubensfragen auf einem Kirchenkonzil die zunächst ausgesetzte Heiligenverehrung wieder verbindlich einführt.

Meines Erachtens muss hier von einer Radikalisierung der Position Naogeorgs gesprochen werden, denn anders als bei den ersten Dramen spricht er nun den Anhängern der katholischen Heiligenverehrung als seinen politischen Gegnern sogar den christlichen Glauben ab, indem er sie mit den Heiden vergleicht, die sich einst von Jahwe abgewandt hatten. Die Auseinandersetzung zwischen papsttreuen und lutherischen Christen wird von Naogeorg nicht länger als innerkirchliche Angelegenheit betrachtet, sondern als Streit zwischen Christen und vom christlichen Glauben abgefallenen Papstanhängern. Möglicherweise ist Naogeorgs ablehnende Haltung gegenüber der Papstkirche Ausdruck seines dominikanischen Denkens, denn nach CÁRDENAS, legen die Dominikaner grundsätzlich großen Wert auf die klare Unterscheidung zwischen dem christlichen Glauben und dem, „was nicht dem richtigen Glauben entspricht.“⁹⁹

Im *Hamanus* sowie dem *Hieremias* sind die Menschen nicht nur vom jüdischen Glauben abgefallen; die geistliche Obrigkeit – sofern sie überhaupt im Drama auftritt – erscheint faktisch als eine entmachtete. In der Diskussion zwischen Artaxerxes und Haman über den Umgang mit der jüdischen Bevölkerung geht es einzig um die finanziellen Vorteile, die dem Staat aus einem Genozid an den Juden entstehen,¹⁰⁰ nicht jedoch um religiöse Fragen. Damit wirft Thomas Naogeorg den katholischen Fürsten vor, dass sie die Devise *cuius regio, eius religio*

⁹⁸ Vgl. Schmidt, E., 1886, S. 249.

⁹⁹ Cárdenas, L., 2016, S. 334.

¹⁰⁰ Vgl. Naogeorg, T. *Hamanus*, übers. v. Johann Chryseus, Berlin 1983 [Thomas Naogeorg, Sämtliche Werke, hrsg. v. Hans-Gert Roloff, Bd. 3,2], hier V. 1231 – 1246.

nutzen, um die Protestanten zu verfolgen und sich an ihnen zu bereichern, ohne sich ernsthaft mit den theologischen Reformvorschlägen der Protestanten beschäftigt zu haben.

Die jüdische Gemeinde erscheint als Bevölkerungsgruppe und nicht als spezielle Religionsgemeinschaft, die im Staat integriert ist. Geistliche, die als Vertreter ihrer Gemeinde Gehör beim König finden könnten und mögliche Verhandlungspartner darstellen, scheinen überhaupt nicht zu existieren. Die im *Hamanus* existente aber nicht auftretende jüdische Gemeinde ist faktisch eine ohne geistliche Obrigkeit! Thomas Naogeorg kritisiert damit vor allem, dass Wilhelm IV. unter dem Einfluss Leonhards von Eck die Protestanten verfolgen lässt, dieses Vorgehen in der Form allerdings nicht mit der gesamten geistlichen Obrigkeit abgesprochen war.

Darüber hinaus ist noch ein weiterer Punkt von besonderer Bedeutung: Ähnlich wie im *Hamanus*, in dem nur der altgläubige Haman den König in der Religionsfrage berät, wirft Thomas Naogeorg Wilhelm IV. vor, sich ausschließlich auf den Katholiken Leonhard von Eck zu berufen und nicht um eine friedliche Einigung mit den Protestanten bemüht gewesen zu sein.¹⁰¹

Da die tonangebende katholische Obrigkeit im fernen Rom sitzt, ist es für Thomas Naogeorg in der dramatischen Bearbeitung zunächst möglich, die gesamte geistliche Obrigkeit als entmachtete darzustellen. Selbst der bis 1548 von Karl V. ausgearbeitete Kompromissvorschlag stößt nicht nur bei Protestanten, sondern insbesondere bei den Altgläubigen auf Widerstand,¹⁰² weil auch sie die Klärung dogmatischer Fragen durch die weltliche Obrigkeit – und sei sie nur vorübergehend gültig – ablehnen, da ihrer Meinung nach die Gefahr besteht, dass ein solcher Einigungsvorschlag die Deutungshoheit der Papstkirche, als einzige die Heilige Schrift auslegen zu dürfen, untergräbt.¹⁰³

Die Nähe der katholischen Papstkirche zum deutschen Kaiser, die sich darin niederschlägt, dass beide Seiten Legaten entsenden und sich damit auf dem Laufenden halten und miteinander beraten können, während die protestantischen Reichsstände mit ihren Forderungen nur schwer Gehör beim deutschen Kaiser finden, entspricht im *Hamanus*

¹⁰¹ Vgl. Von Pastor, L. *Geschichte Papst Paul III. (1534 – 1549)*, Freiburg i. Br. u. a. 1956 (13. Aufl.) [Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, hrsg. v. Ludwig Freiherr von Pastor, Bd. 5], S. 649.

¹⁰² Vgl. Scheible, H., 2016, S. 233.

¹⁰³ Vgl. Von Pastor, L., *Geschichte Papst Paul III. (1534 – 1549)*, 1956, S. 666 f.

und im *Hieremias* jeweils der Nähe der altgläubiger Vertrauenspersonen zum König, die dazu berechtigt sind, Anfragen an den König nach persönlichem Gutdünken durchzustellen. Ähnlich wie Mardachai und Jeremia, die von Haman bzw. Janitor vom König ferngehalten werden, versucht die katholische Obrigkeit zunächst die protestantischen Reichsstände von Papst und Kaiser fernzuhalten.

Die Führung der weltlichen Obrigkeit der beiden Dramen scheint sich zu leicht von ihren untergebenen Amtsträgern beeinflussen zu lassen: Artaxerxes und Zedekiah vertrauen ihren königlichen Beratern Hamanus bzw. Gedaljah, Saphatjah, Ebed-Melech und Malchjad blind, ohne – wie von Martin Luther gefordert – sich selbst kritisch mit den Regierungsproblemen auseinanderzusetzen. Artaxerxes weist die Bedenken seines langjährigen Beraters Charsenas zugunsten des Emporkömmings Hamanus zurück,¹⁰⁴ und Zedekiah lässt seine Berater über Jeremias Schicksal entscheiden und empfindet Jeremias Warnung vor der babylonischen Invasion als Anmaßung, anstatt sich ernsthaft mit seinen Bedenken auseinanderzusetzen.¹⁰⁵

Thomas Naogeorg kritisiert mit dieser Unselbständigkeit der weltlichen Herrscher sicherlich die Entscheidung weltlicher Herrscher wie Wilhelm IV. oder Karl V., sich bei der landesweiten verbindlichen Festlegung der Glaubensartikel vor allem von den ihnen schon lange vertrauten katholischen Reichsständen beraten zu lassen,¹⁰⁶ ohne zu bedenken, dass ein solcher Einigungsvorschlag nicht im Sinn der Protestanten sein kann, sodass statt des erhofften Friedens neue Spannungen entstehen müssen. Dabei ist vollkommen klar, dass den Protestanten in beiden Dramen die Rolle der rechtgläubigen aber zu Unrecht unterdrückten Juden zukommt.

Beim *Hamanus* und dem deutlich später erschienenen *Hieremias* verläuft die Konfliktlinie nicht mehr zwischen der Papstkirche und den Christen, die sich jeweils auf christliche Autoritäten berufen – einmal auf die Lehrmeinung der Kirchenväter, einmal auf das deutlich ältere Bibelwort –, sondern zwischen jüdischen Monotheisten und Polytheisten, die sich auf verschiedene Kultrationen beziehen – eine ältere polytheistische und eine jüngere, jüdisch-monotheistische.

¹⁰⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 1185 – 1191.

¹⁰⁵ Vgl. Naogeorg, T. *Hieremias*, übers. v. Wolfahrt Spangenberg, Berlin 1987 [Thomas Naogeorg, Sämtliche Werke, hrsg. v. Hans-Gert Roloff, Bd. 4,2], hier: V. 2440 – 2460.

¹⁰⁶ Vgl. Lauchs, J., 1978, S. 189.

Bislang wurde diese Art der Verschärfung von der Forschung nicht näher interpretiert. Meines Erachtens unterscheidet Naogeorg hier in aller Deutlichkeit zwischen weltlicher und geistlicher Obrigkeit: Die Tatsache, dass der Papst als geistliches Oberhaupt der christlichen Kirche nach weltlichen Gütern strebt, scheint verzeihlich, da ihm ein schwaches Kaisertum bislang auch die Gelegenheit bot, derartige Forderungen durchzusetzen. Die Nachsichtigkeit des Kaisertums gegenüber den Intrigen der Papstkirche ist ebenso verzeihlich, weil angenommen werden muss, dass das Kaisertum in der festen Überzeugung handelt, den christlichen Glauben damit zu fördern. Julianus erscheint zwar als schwacher Kaiser; diese Schwäche wird von Naogeorg allerdings nicht verurteilt.

Umgekehrt gilt dieses Verständnis jedoch nicht: Es ist für Thomas Naogeorg einerseits inakzeptabel, dass die Kirche unbeteiligt zusieht, wie weltliche Fürsten religiöse Angelegenheiten nach ihrem Gutdünken regeln, andererseits aber auch inakzeptabel, dass der Staat zulässt, dass die Kirche nach dem Heiligen Römischen Reich zustehenden, weltlichen Gütern strebt. Oder anders formuliert: Nicht dass die weltliche Obrigkeit Angelegenheiten der geistlichen Obrigkeit regeln möchte oder dass die geistliche Obrigkeit Anspruch auf weltliche Güter erhebt, ist für Naogeorg ein Skandal, sondern die Tatsache, dass sich die jeweils Geschädigten nicht gegen solche Übergriffe zur Wehr setzen.

Thomas Naogeorg verlangt somit, dass die weltliche Obrigkeit nicht zulässt, dass die Kirche, etwa mithilfe des Ablasses, dem Reich zustehende weltliche Güter aus dem Heiligen Römischen Reich abführt, und dass sich die geistliche Obrigkeit umgekehrt dagegen wehrt, dass theologische Fragen von der weltlichen Obrigkeit entschieden werden.

Bereits bevor der Schmalkaldische Bund 1547 den Kaisertruppen unterlegen ist und Johann Friedrich gefangengenommen wurde, distanziert sich der tolerante Moritz von Sachsen von der Reformation und lässt sich aus Angst vor weiteren Repressalien Karls V. 1550 zum Exekutor der Reichsacht gegen Magdeburg ernennen.¹⁰⁷ In den Augen der Reformationsanhänger muss eine solche Entscheidung als Verrat erschienen sein und so verwundert es keineswegs, dass Thomas Naogeorg 1552 ein Judasdrama verfasst.

¹⁰⁷ Vgl. Mörke, O., 2011, S. 61.

Der Zusammenhang zwischen der dramatischen Bearbeitung des *Judas Iscariotes* und dem Sinneswandel Moritz' von Sachsen¹⁰⁸ ist zwar augenfällig, wird von der Forschung aber kaum erwähnt: Meines Wissens macht nur ROLOFF darauf aufmerksam, dass mit der Judasfigur nicht nur Moritz von Sachsen, sondern auch Johannes Agricola und Philipp Melanchthon kritisiert werden, die 1548 an der „Ausarbeitung des Interims“ mitwirken.¹⁰⁹ Nicht thematisiert wird bei diesen Interpretationen, inwieweit Moritz von Sachsen, Johannes Agricola oder Philipp Melanchthon ihr Verhalten gegenüber den Protestanten geheim gehalten haben.

Eine dritte mögliche Interpretation, die auch Naogeorgs lokale Lebensumstände berücksichtigt, könnte die sein, dass mit Judas der vom bayrischen Herzog Wilhelm IV. berufene Leonhard von Eck gemeint ist, der im Konfessionsstreit oft zwischen dem Lager der Protestanten und dem der katholischen Kräfte opportunistisch gewechselt ist,¹¹⁰ und – im Gegensatz zu Johannes Agricola und Philipp Melanchthon „von den bayerischen Aggressionsplänen gegen die Protestanten“¹¹¹ wusste, aber öffentlich schwieg, zumal Leonhard von Eck von seinen Zeitgenossen nur schwer eingeschätzt werden konnte.¹¹²

Der bis zum *Hieremias* zu beobachtende sukzessive Machtverlust der Kirchenvertreter in den Dramen Thomas Naogeorgs – der darin mündet, dass sowohl der Prophet Hananjah als auch der Hohepriester Passhur die Zuversicht der Bevölkerung nur noch bestätigen können, anstatt sie mit der Wahrheit zu konfrontieren und von ihnen Buße und Umkehr zu verlangen – versinnbildlicht die zunehmende Machtlosigkeit der geistlichen Obrigkeit, die in der Interimsregelung Karls V. einen ersten Höhepunkt findet. Doch ihre endgültige Steigerung findet diese Machtlosigkeit im *Judas Iscariotes*, in dem es keine weltliche

¹⁰⁸ Vgl. Mörke, O., 2011, S. 61.

¹⁰⁹ Vgl. Roloff, H.-G. „Thomas Naogeorgs *Judas* – ein Drama in der Reformationszeit“, in: Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen, Bd. 208 (1971), S. 81 – 107, hier: S. 87 f.

¹¹⁰ Vgl. Lauchs, J., 1978, S. 13.

¹¹¹ Lauchs, J., 1978, S. 198.

¹¹² Vgl. Lauchs, J., 1978, S. 15.

Obrigkeit mehr gibt und alle Angelegenheiten von Caiphäs und seinen Beratern entschieden werden.¹¹³

Thomas Naogeorg wirft Karl V. und seinen Beratern mit diesem Drama in erster Linie vor, dass sie unter dem Vorwand, den sozialen Frieden wahren zu wollen, die Reformierten verurteilt und das Augsburger Interim beschlossen haben, obwohl von den Reformanhängern zu keinem Zeitpunkt eine wirkliche Gefahr für das Heilige Römische Reich ausgegangen ist. Ähnlich wie Jesus Christus, der sich nicht gegen die Gefangennahme wehrt, weil er selbst in dieser noch den göttlichen Willen erkennt,¹¹⁴ versteht Naogeorg die Repressionsmaßnahmen gegen die friedliebenden Reformationsanhänger nicht als Strafe, sondern als Prüfung ihres Glaubens.

Die Obrigkeit wird in Naogeorgs Dramen dementsprechend wie folgt dargestellt: Nachdem sich der deutsche Kaiser als Zeichen seines christlichen Glaubens und seiner Friedfertigkeit dem Papst unterworfen hat, kehrt sich das Verhältnis zwischen Papst und Kaiser um, sodass fortan der Papst den Kaiser krönt. Diese Umkehrung ist ins Jahr 1302 zu datieren, als Papst Bonifaz VIII. (1294 – 1303) mit Verweis auf das Lukasevangelium in der Bulle *Unam Sanctam* den Vorrang der geistlichen vor der weltlichen Macht beansprucht^{115,116} und jeden Widerstand gegen die päpstliche Vorherrschaft abgelehnt hat.¹¹⁷

Aus Sorge um ihr Seelenheil begeben sich auch die folgenden römischen Kaiser, insbesondere der amtierende Kaiser Karl V., in zunehmende Abhängigkeit vom Papst. So kehrt Karl V. zum quasi polytheistischen Heiligenglauben zurück und wendet sich darüber hinaus auch – unterstützt von meineidigen Fürsten – militärisch gegen die echten Christen, so zum Beispiel im Schmalkaldischen Krieg.

Der einstigen Feindschaft zwischen Papsttum und Kaisertum, die daraus resultierte, dass der Papst einen Teil der weltlichen Macht für sich beanspruchte, folgt die Feindschaft zwischen den echten Christen, die sich nur noch auf das Wort Gottes stützen und die Autorität des Papstes ablehnen, und den Altgläubigen, die um ihren Herrschaftsanspruch bangen.

¹¹³ Vgl. Naogeorg, T. *Iudas Iscariotes*, übers. v. Johann Mercurius, Berlin 1987 [Thomas Naogeorg, Sämtliche Werke, hrsg. v. Hans-Gert Roloff, Bd. 4,2], hier: V. 1758.

¹¹⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Iudas Iscariotes*, 1987, V. 3146 – 3182.

¹¹⁵ Vgl. Lk 22,38.

¹¹⁶ Vgl. Stolzenau, K.-F., 1962, S. 77.

¹¹⁷ Vgl. Klautke, J.-B., 1994, S. 239.

Anders formuliert könnte man sagen, die Reformierten haben mit ihrer Kritik an den bestehenden Gesellschaftsverhältnissen Papsttum und Kaisertum noch enger zusammengeschweißt.

Abschließend lässt sich für die Darstellung von Obrigkeit in den Dramen Thomas Naogeorgs somit feststellen, dass diese sowohl aus seinen persönlichen Erfahrungen wie auch aus aktuellen Diskussionen gespeist wird.

Unter Berücksichtigung der Tatsache, dass es sich beim Theophilus im *Pammachius* um Martin Luther handelt, der 1517 auf sich und seine Kirchenkritik aufmerksam macht, und dass der *Haman* von 1543 auf von Ecks Vorgehen gegen die Protestanten anspielt und der *Iudas Iscariotes* auf Melanchthons Beteiligung am Augsburger Interim sowie Moritz' Rolle im Schmalkaldischen Krieg, ist anzunehmen, dass die chronologische Reihenfolge der Naogeorg-Dramen mit der historischen Entwicklung in direktem Zusammenhang steht. Wichtig für die Interpretation der Dramen und deshalb insbesondere für die Interpretation der in ihnen dargestellten Obrigkeit ist es demnach, dass sich Thomas Naogeorg zunächst mit den grundsätzlichen Streitpunkten zwischen Reformierten und Katholiken befasst, bevor er aktuellere Diskussionen aufgreift. Insofern würde ich von einer zunehmenden Politisierung der Dramen sprechen.

Für die Themenwahl und -darstellung scheinen Naogeorgs persönliche Erfahrungen und die politische Situation von größerer Bedeutung zu sein als Martin Luthers obrigkeitstheoretische Erwägungen.

2.2.2. Übernahme einzelner Argumente der lutherischen Obrigkeitslehre in den Dramen

Da aber Martin Luther die Diskussion um den christlichen Glauben erst angefacht hat, ist dennoch zu untersuchen, inwieweit Thomas Naogeorg einzelne Argumente der lutherischen Obrigkeitslehre übernimmt, auch wenn es eher persönliche und politische als theologische Aspekte gewesen sind, die ihn veranlasst haben, seine Dramen zu verfassen.

Im Folgenden soll deshalb untersucht werden, ob sich Thomas Naogeorg argumentativ auf Luthers Obrigkeitslehre bezieht, welche Fragestellungen der Luthertexte in den Dramen Behandlung finden und in welcher Form Bezüge zwischen Martin Luthers Obrigkeitslehre und Naogeorgs Dramen bestehen, auch wenn sich Thomas Naogeorg

bei der Themenwahl nicht primär an Luthers Obrigkeitslehre orientiert, sondern seine persönlichen Erfahrungen und Einschätzungen politischer Ereignisse einfließen lässt.

Der 1539 erschienene *Pammachius* bezieht sich thematisch vor allem auf die beiden Texte *An den christlichen Adel deutscher Nation* (1520) sowie *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* (1523). Die Darstellung der römischen Papstkirche, die gegenüber weltlichen Herrschern nach absoluter Macht strebt und aufgrund der konstantinischen Schenkung ein eigenes Territorium sowie Gewalt über alle klerikalen Einrichtungen des Heiligen Römischen Reiches für sich beansprucht, obwohl die römischen Kirchenvertreter sich alles andere als integer verhalten,¹¹⁸ orientiert sich im Wesentlichen an dem Text *An den christlichen Adel deutscher Nation*.

Geht es konkret um das Verhältnis zwischen weltlicher und geistlicher Obrigkeit und die Frage, welche der beiden Obrigkeiten Vorschriften für die andere Obrigkeit erlassen kann, so bezieht sich Thomas Naogeorg vor allem auf den drei Jahre später erschienenen Text *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*: Aus diesem Text stammt zum Beispiel Naogeorgs Interpretation, dass Gott der geistlichen Obrigkeit die Freiheit ließ, nach weltlicher Macht zu streben, sie mit dieser Sünde Gottes Zorn und den der Menschen auf sich gezogen hat, sich aber nicht besinnt, sondern selbst noch in ihrem Scheitern das Evangelium dafür verantwortlich macht und Gott lästert.¹¹⁹ Doch Martin Luther ist zuversichtlich, dass das Wort Gottes die Herzen der Menschen dennoch erleuchten wird, sodass die päpstlichen Lehren als Irrtümer erkannt werden müssen.¹²⁰

Ist auch die Idee, dass Gott Satan „gewähren lässt“, von Martin Luther,¹²¹ so ist die Interpretation der Papstherrschaft als Reinigungsprozess für die christliche Kirche, ähnlich dem Reinigungsprozess, dem die Seelen im Fegefeuer unterliegen, eine Erfindung Naogeorgs.¹²²

¹¹⁸ Vgl. Luther, M., *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1897, S. 32.

¹¹⁹ Vgl. Luther, M., *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1910, S. 229 – 281, hier: S. 265, Z. 17 – 25.

¹²⁰ Vgl. Luther, M., *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1910, S. 229 – 281, hier: S. 269, Z. 14 f.

¹²¹ Vgl. Hillerdal, G., 1972, S. 47.

¹²² Vgl. Naogeorg, T., *Pammachius*, 1539, V. 305 – 310.

Darüber hinaus weicht Naogeorgs Darstellung des Papstes von Luthers Auffassung ab, der sich dem Papst und der Öffentlichkeit anfänglich noch in der Hoffnung zuwendet, sie von der Notwendigkeit der Kirchenreformen überzeugen zu können. Im Gegensatz zu Thomas Naogeorg ist Martin Luther zunächst noch davon überzeugt, dass der Papst in den Punkten zustimmen wird,¹²³ in denen die Kirchenpraxis gegen Luthers „Glaubens- und Bußbewußtsein“ verstößt.¹²⁴

Naogeorg zeigt keinen geistlichen Herrscher mehr, der sich in irgendeiner Form um das Seelenheil der Christen müht, sondern einen bereits in weltlichen Machtkategorien denkenden Herrscher, der von Verlustängsten getrieben scheint.

Insbesondere die letzten Szenen des *Pammachius* sind aufschlussreich, um Naogeorgs eschatologische Interpretation der Zeitgeschichte zu begreifen: Naogeorg bekennt sich nicht nur zur lutherischen Kirchenreform, indem er ihn am Ende des Dramas unter dem Namen ‚Theophilus‘ als von Christus im Kampf gegen das satanische Papsttum auserkorenen Gegner präsentiert, bei dem die vom Papst vertriebene Wahrheit Zuflucht finden soll,¹²⁵ darüber hinaus inszeniert er das Erstarken des Osmanischen Reiches im Osten (25.09.1529 – 15.10.1529 Belagerung Wiens¹²⁶) als Machtkalkül Satans, um die vom Papsttum abgefallenen Christen zu bestrafen und sie der Papstkirche zurückzuführen.¹²⁷

Schwieriger gestaltet sich die Interpretation von Stasiades’ Beschreibung des Bauernaufstandes:¹²⁸ Bereits an dieser Stelle mache ich darauf aufmerksam, dass Thomas Naogeorg meines Erachtens das gewaltsame Vorgehen der Bauern in ähnlicher Weise wie Martin Luther missbilligt, aber aufgrund der wirtschaftlich prekären Situation der Bauern Verständnis für ihre Motivation aufbringt. Da sich die *Incendia* mit den Brandanschlägen auf protestantische Städte und nicht mit

¹²³ Vgl. Luther, M., *95 Thesen*, 2012, S. 39, These 26, S. 43, These 38.

¹²⁴ Vgl. Lutz, H., 2002, S. 25.

¹²⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Pammachius*, 1539, V. 4167 f.

¹²⁶ Vgl. Hummelberger, W. *Wiens erste Belagerung durch die Türken 1529*, Wien 1976 [Militärhistorische Schriftenreihe, hrsg. v. Heeresgeschichtlichen Museum/ Militärwissenschaftliches Institut Wien, Heft 33], S. 21 u. Toifl, L.; Leitgeb, H., *Die Türkeneinfälle in der Steiermark und in Kärnten vom 15. Bis zum 17. Jahrhundert*, Wien 1991 [Militärhistorische Schriftenreihe, hrsg. v. Heeresgeschichtlichen Museum/ Militärwissenschaftliches Institut Wien, Heft 64], S. 12.

¹²⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Pammachius*, 1539, V. 4417 – 4428.

¹²⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Pammachius*, 1539, V. 4419 – 4421.

dem Bauernaufstand befasst, bleibt dennoch offen, ob Thomas Naogeorg die Bauernaufstände wirklich der satanischen Macht zuschreibt.

Die Möglichkeit, dass sich die als machtbesessen dargestellte römische Kirche selbstlos der Bauern annimmt, schließe ich an dieser Stelle aus. Plausibler ist anzunehmen, dass die römische Kirche das Vorgehen der Bauern stillschweigend befürwortet, da sich auch die Bauern den weltlichen Herrschern widersetzen. Wenn die römische Kirche – unter Einfluss des Satans – die Bauern gegen die weltliche Obrigkeit unterstützt, dann nur deshalb, weil es ihr wirtschaftliche Vorteile verspricht, dass die weltlichen Fürsten in ihrer Position durch die Auseinandersetzungen mit den Bauern zu abgelenkt sind, um die Intrigen der römischen Kirche zu durchschauen, und die Bauern weniger Abgaben an die weltlichen Herrscher entrichten müssen und umso mehr Geld zur Verfügung haben, um es in Form von Ablässen dem Heiligen Stuhl zukommen zu lassen.

Vielschichtiger sind die Textbezüge beim 1540 erschienenen *Mercator*: Die aufgeworfene Frage, ob sich ein Christ das Seelenheil erkaufen kann, indem er beispielsweise Ablassbriefe erwirbt oder eine Kirche erbauen lässt, bezieht sich auf die von Martin Luther in *Von der Freiheit eines Christenmenschen* formulierte These, dass ein gläubiger Christ keine Werke braucht, um fromm und von allen Geboten entbunden zu sein.¹²⁹

Die Tatsache, dass die Spenden des Fürsten ihm zudem nicht als Verdienst angerechnet werden können, weil sie mit Vermögen bezahlt werden, das aus dem Missbrauch militärischer Gewalt stammt, greift Luthers Einschätzung in dem Text *Von guten Werken* (1520) auf, dass die weltliche Obrigkeit ihre Gewalt missbraucht.¹³⁰ Eine ähnliche Warnung findet sich im verdeutschten *Magnificat* von 1521: Fürsten, die Gott nicht fürchten, ihre Machtposition ausnutzen und das Recht mit dem Ziel beugen, immer mehr Reichtum anzuhäufen, indem sie ihre Untertanen übervorteilen, stürzen die Welt ins Unglück, auch

¹²⁹ Vgl. Luther, M. *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, Tübingen 1954 [Neudrucke deutscher Literaturwerke No. 18, hrsg. v. R. Alewyn; L. Schmitt], S. 45.

¹³⁰ Vgl. Luther, M., *Von den guten Werken*, Weimar 1888, S. 196 – 276, hier: S. 256, Z. 31 – 34.

wenn sie überzeugt sein mögen, nach geltendem Recht gehandelt zu haben.¹³¹

Umgekehrt bewahren weder das gute Verhältnis, das der Kaufmann zur weltlichen Obrigkeit bis zu seinem Tod unterhalten hat, noch die Beichte beim Pfarrer als Repräsentanten der geistlichen Obrigkeit vor den Gewissensbissen, die den Kaufmann am Ende seines Lebens heimsuchen.¹³²

Beim *Mercator* ist es somit nicht nur das von Martin Luther bemängelte bedingungslose Vertrauen der weltlichen Obrigkeit gegenüber der geistlichen Obrigkeit, das von Thomas Naogeorg thematisiert wird, sondern auch ein bedingungsloses Vertrauen des Volkes gegenüber der weltlichen Obrigkeit, obwohl die weltliche Obrigkeit nur über irdische Macht verfügt¹³³ und somit das Seelenheil des Einzelnen nicht garantieren kann.

Die *Incendia* behandelt ähnlich wie Martin Luthers 1541 entstandener *Wider Hans Worst* die Brandanschläge in protestantischen Städten, doch interpretiert sie Thomas Naogeorg auf eine andere Weise: Während Martin Luther grundsätzlich seine Treue zur ganzen weltlichen Obrigkeit bekennt,¹³⁴ stellt Thomas Naogeorg die weltliche Obrigkeit als eine zwischen Papisten und wahren Christen gespaltene dar: Nicht nur der an Leonhard von Eck erinnernde Pyrgopolinices¹³⁵ steht auf Seiten des Papstes, sondern auch der Fürst Polystratus. Parallel zur lutherischen Darstellung¹³⁶ unterstellt sich aber der tolerante¹³⁷ Teil der weltlichen Obrigkeit aus freien Stücken¹³⁸ der göttlichen Gerechtigkeit und gebietet den Papisten Einhalt, die ihre weltliche Macht ausbauen möchten.¹³⁹

¹³¹ Vgl. Luther, M., *Das Magnificat Vorteuſcht und ausgelegt durch D. Martinum Luther Aug.*, Weimar 1961, S. 544 – 604, hier: S. 582, Z. 30 – 33.

¹³² Vgl. Naogeorg, T., *Mercator*, 1540, V. 779 – 886.

¹³³ Vgl. Schorn-Schütte, L., 2004, S. 90.

¹³⁴ Vgl. Luther, M. *Wider Hans Worst*, Halle an der Saale 1880 [Neudrucke deutscher Litteraturwerke des XVI. und XVII. Jahrhunderts No. 28], hier: S. 43 f.

¹³⁵ Vgl. Schäfer, W., 2017, S. 28.

¹³⁶ Vgl. Luther, M., *Wider Hans Worst*, 1880, S. 409, Z. 2 f.

¹³⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Incendia seu Pyrgopolinices*, 1983, V. 2276 – 2281.

¹³⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Incendia seu Pyrgopolinices*, 1983, V. 2144 – 2146.

¹³⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Incendia seu Pyrgopolinices*, 1983, V. 3135 – 3137.

Die bereits im *Pammachius* angesprochene Verbindung zwischen Papst und Satan bezieht sich auf Luthers 1537 unter dem Titel *Beelzebub an die heilige päpstliche Kirche* erschienene Interpretation der Papstkirche,¹⁴⁰ wird aber auch schon in der Auslegung des Sacharjas 1527 angesprochen, in der beschrieben wird, dass die falschen Lehrer der Papstkirche vom Satan als Saboteure gegen das geistliche Regiment ausgesandt worden sind.¹⁴¹

Das vom Kaiser ausgesprochene Verbot, herumziehende Vagabunden in der Stadt aufzunehmen, weil von ihnen ein potenzielles Sicherheitsrisiko ausgeht und sie die Situation der bereits in der Stadt lebenden Armen erschweren,¹⁴² bezieht sich auf die bereits 1520 erschienene Adelschrift, in der Martin Luther fordert, mit den Zehntabgaben die Armen der Stadt zu versorgen.¹⁴³ Der Bezug auf Martin Luther führt auf diese Weise dazu, dass Thomas Naogeorg die Bettler pauschal verurteilt, obwohl bereits die württembergische Polizeiordnung vom 27. März 1531 zwischen denjenigen unterschied, die unverschuldet in Armut geraten und die „der christlichen Nächstenliebe wert“ sind, und denjenigen, die als kriminell anzusehen sind, weil sie sich nicht um ehrliche Arbeit bemühen.¹⁴⁴

Die Tatsache, dass die weltliche Obrigkeit, wie in der *Incendia* dargestellt, gebraucht wird, um Verbrechen durch Verhöre verdächtiger Personen aufzudecken, bezieht sich auf Luthers Predigt des 25.11.1526, in der er erklärt, dass man Richter, Henker und die übrige weltliche Gewalt brauche, weil die Welt voller ‚böser Buben‘ sei.¹⁴⁵

¹⁴⁰ Vgl. Luther, M. *Beelzebub an die heilige päpstliche Kirche*, in: D. Martin Luthers Werke, hrsg. v. Hermann Böhlaus Nachfolger, Bd. 50, Weimar, 1914, S. 128.

¹⁴¹ Vgl. Luther, M., *Der Prophet Sacharia ausgelegt*, Weimar 1901, S. 477 – 664, hier: S. 515 Z. 4 – 8.

¹⁴² Vgl. Naogeorg, T., *Incendia seu Pyrgopolinices*, 1983, V. 2276 – 2281.

¹⁴³ Vgl. Luther, M. *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1897 (2. Aufl.) [Flugschriften aus der Reformationszeit I., hrsg. v. Wilhelm Braune], S. 43.

¹⁴⁴ Vgl. Landwehr, A. *Norm, Normalität, Anormale. Zur Konstitution von Mehrheit und Minderheit in württembergischen Policyordnungen der Frühen Neuzeit: Juden, Zigeuner, Bettler, Vaganten*, in: *Minderheiten, Obrigkeit und Gesellschaft in der Frühen Neuzeit. Integrations- und Abgrenzungsprozesse im süddeutschen Raum*, hrsg. v. Mark Häberlein u. Martin Zürn, St. Katharinen 2001, S. 41 – 75, hier: S. 62.

¹⁴⁵ Vgl. Luther, M., *Predigten des Jahres 1526 [25.11.1526]*, Weimar 1904, S. 208 – 591, hier: S. 577, Z. 25 – 28.

Es widerspricht zwar Luthers Auslegung von Matth 18, dass Philalthes wegen des Protestes der geistlichen Fürsten von einer Bestrafung der Brandstifter absieht, um Christus selbst das Urteil über sie verkünden zu lassen,¹⁴⁶ weil Luther in der weltlichen Obrigkeit das Werkzeug Gottes erkennt, das in seinem Namen die Bösen bestraft¹⁴⁷ und die Frommen schützt.^{148,149} Für den hier eingetretenen Fall, dass sich die weltliche Obrigkeit scheut, selbst das Urteil zu sprechen, trifft aber andererseits Luthers Ergänzung aus dem Jahr 1528 zu, nach der Gott Unrecht selbst dann straft, wenn die von ihm eingesetzte Obrigkeit sich außer Stande sieht, dieses Unrecht zu ahnden.¹⁵⁰

Der 1543 erscheinende *Hamanus* greift in großen Teilen Argumente der 55. *Predigt* auf, die Martin Luther am 25. Oktober 1522 in der Schlosskirche zu Weimar gehalten hat:¹⁵¹ So vertraut König Artaxerxes trotz der Bedenken seines alten Beraters Charsenas dem Emporkömmling Haman blind,¹⁵² obwohl dieser seine Gutmütigkeit ausnutzt und nicht in seinem Sinn handelt.¹⁵³ Das Beispiel des korrupten Haman zeigt, dass Räte, die nicht im Sinn des Fürsten handeln, ihm und dem Volk „grossen schaden“ zufügen, wie es in der 55. *Predigt* heißt.¹⁵⁴

Im Gegensatz zu Haman lassen sich der besonnene Mardachai und Charsenas, wie von Martin Luther gefordert, in ihren Entscheidungen

¹⁴⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Incendia seu Pyrgopolinices*, 1983, V. 3135 – 3137, V. 3157 – 3160.

¹⁴⁷ Vgl. Röm 13,4.

¹⁴⁸ Vgl. Luther, M. *Von guten und bösen Engeln Matth. 18*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 34,2, Weimar 1908, S. 222 – 370, hier: S. 244, Z. 17 – 19.

¹⁴⁹ Vgl. Schmidt, K. D. „Luthers Staatsauffassung“, in: Luther und die Obrigkeit, hrsg. v. Gunther Wolf, Darmstadt 1972, S. 181 – 195 [Wege der Forschung, hrsg. v. der wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt, Bd. 85], hier: S. 184.

¹⁵⁰ Vgl. Luther, M. *Unterricht der Visitatoren an die Pfarhern ym Kurfürstenthum zu Sachsen*, 1909, S. 175 – 240, hier: S. 202, Z. 25 – 27.

¹⁵¹ Vgl. Luther, M. *55. Predigt in der Schloßkirche zu Weimar* [25.10.1522], 1905, S. 382 f.

¹⁵² Vgl. Naogeorg, T. *Hamanus*, übers. v. Johann Chryseus, Berlin 1983 [Thomas Naogeorg, Sämtliche Werke, hrsg. v. Hans-Gert Roloff, Bd. 3,2], V. 1185 – 1194.

¹⁵³ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 3051.

¹⁵⁴ Luther, M., *55. Predigt in der Schloßkirche zu Weimar* [25.10.1522], 1905, S. 382.

einzig von Gott leiten¹⁵⁵ und versuchen nicht, sich mithilfe unlauterer Mittel, wie z. B. einer Verschwörung, zulasten des Königs zu bereichern und zu profilieren.¹⁵⁶

Die Frage, ob sich Bürger, wie Mardachai oder Philarches mit ihren Problemen direkt an den König wenden dürfen, beschäftigt Martin Luther 1529 und 1530. In seiner Auslegung der fünf Bücher Moses 1529 erklärt Martin Luther, dass die Obrigkeit zur Friedenssicherung auch juristische Streitigkeiten zwischen armen Menschen schlichten soll, damit diese sich ernähren und unbekümmert Gott dienen können.¹⁵⁷

Voraussetzung dafür, dass die rechtschaffenen Bürger diese Leistung aber in Anspruch nehmen und ihr Recht einklagen, ist es, dass sie sich nicht vor einer willkürlich herrschenden Obrigkeit fürchten müssen.¹⁵⁸

Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang außerdem auf Martin Luthers Überzeugung, dass die weltliche Obrigkeit nicht nur die Jurisdiktion wahrnehmen, sondern auch die Exekutive überwachen soll: So erklärt er in der 55. Predigt auch, dass Verurteilte unmittelbar nach Urteilsverkündung bestraft werden müssen, wobei die weltliche Obrigkeit dabei zu kontrollieren habe, dass die Bestrafung tatsächlich vollzogen werde.¹⁵⁹ Dementsprechend ist es König Artaxerxes selbst, der über Haman das Todesurteil spricht¹⁶⁰ und bei Hamans Verhaftung anwesend ist.¹⁶¹ Da die Hinrichtung selbst jedoch nicht dargestellt wird, lässt sich nicht feststellen, ob Artaxerxes auch der Vollstreckung des Urteils beiwohnt.

¹⁵⁵ Vgl. Luther, M., *55. Predigt in der Schloßkirche zu Weimar* [25.10.1522], 1905, S. 382.

¹⁵⁶ Vgl. Luther, M., *55. Predigt in der Schloßkirche zu Weimar* [25.10.1522], 1905, S. 382.

¹⁵⁷ Vgl. Luther, M. *Auslegung D. Martin Luthers uber etliche Capitel des fünfften Buchs Mosi, Geprediget zu Wittenberg Anno M.D. XXIX*, Weimar 1903, S. 509 – 764, hier: S. 613, Z. 11 – 14.

¹⁵⁸ Vgl. Luther, M. *Wochenpredigten über Joh. 6 – 8* [07.10.1531], in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 33, Weimar 1907, S. 1 – 675, hier: S. 540, Z. 24 – 29.

¹⁵⁹ Vgl. Luther, M., *55. Predigt in der Schloßkirche zu Weimar* [25.10.1522], 1905, S. 385, Z. 21 – 33.

¹⁶⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 3687.

¹⁶¹ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 3909 – 3950.

Artaxerxes' Mahnung, dass Mardachai keine neuen Sünden in seinem Amt begehen dürfe,¹⁶² liegt Luthers Warnung zugrunde, dass Räte übermütig und ‚nährisch‘ werden, je höher und klüger sie sein möchten.¹⁶³

Wie anhand der beiden letzten Dramen deutlich wird, setzt sich Thomas Naogeorg mit Luthers gesamtem Werk auseinander und bezieht sich nicht nur auf dessen letzte Schriften: Der dem *Hieremias* zugrundeliegende Gedanke, dass das Volk sich von Gott abwendet, weil es von Satan verführt worden ist, wird von Martin Luther erstmals 1525 im Zusammenhang mit dem Bauernaufstand thematisiert.¹⁶⁴

Doch im Unterschied zu Martin Luthers Interpretation der Ereignisse des Jahres 1525 scheint es im Falle des *Hieremias* eher so zu sein, dass das Volk sich aus freien Stücken Satan zugewandt hat. Denn im Gegensatz zu Jeremias Einschätzung der Situation¹⁶⁵ sprechen Raschatesch und Satan nicht davon, dass sie das Volk ‚verführt‘ haben. Dementsprechend ist anzunehmen, dass Thomas Naogeorg Luthers spätere Einschätzung nicht teilt, wonach die gewaltsam vorgehenden Bauern vom Teufel angestachelt worden sind. Das vom jüdischen Glauben abgefallene Volk hat sich nach Naogeorgs Auffassung wesentlich von Jahve abgewandt!

Die Mahnung, dass sich Gott mit Krankheit, Hunger oder Krieg rächt, wenn das Volk sich von ihm abwendet, formuliert Martin Luther schon in seiner Epistel zum 2. Sonntag nach dem Dreikönigsfest 1525.¹⁶⁶ Diese göttliche Bestrafung stellt im *Hieremias* das Babylonische Heer dar, das in Jerusalem einfällt, die Juden als Sklaven verschleppt,¹⁶⁷ diejenigen tötet, die sich widersetzen,¹⁶⁸ und die Stadt niederbrennt.¹⁶⁹

¹⁶² Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 3868.

¹⁶³ Vgl. Luther, M., 55. *Predigt in der Schloßkirche zu Weimar* [25.10.1522], 1905, S. 382, Z. 20 – S. 383, Z. 21.

¹⁶⁴ Vgl. Luther, M., *Wider die räuberischen und mörderischen Roten der Bauern*, 1908, S. 335 – 361, hier: S. 358.

¹⁶⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 2132.

¹⁶⁶ Vgl. Luther, M., *Die Epistel auf den 2. Sonntag nach Epipaniae No. 12* [1525], 1927, S. 32 – 60, hier: S. 59, Z. 2 – 5.

¹⁶⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 4780 – 4784.

¹⁶⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 4660 – 4664.

¹⁶⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 4697 f.

In seinem *Unterricht der Visitatoren an die Pfarhern ym Kurfürstenthum zu Sachsen* von 1528 ermahnt Martin Luther die weltliche Obrigkeit, dafür zu sorgen, dass die bestehende Gottesdienstordnung befolgt wird, anstatt eigenmächtig eine neue Gottesdienstordnung zu erlassen.¹⁷⁰ Die in diesem Text klar zum Ausdruck gebrachte Trennung zwischen der weltlichen Obrigkeit und der christlichen Kirchengemeinde legt die Vermutung nahe, dass Martin Luther bezugnehmend auf das Matthäusevangelium¹⁷¹ die Auffassung vertritt, dass die Gottesdienstordnung nicht von weltlichen Herrschern, sondern von den geistlichen Visitatoren festgelegt werden sollte. In Glaubensfragen soll nach HECKEL somit die christliche Gemeinde prinzipiell autonom von der weltlichen Obrigkeit entscheiden.¹⁷²

Juden als auch Babylonier verstoßen gegen die an diesem Punkt von Luther gebotene Trennung kirchlicher und staatlicher Befugnisse: Die jüdischen Könige legten – höchstwahrscheinlich ohne Rücksprache mit den Predigern – den Ort des Gottesdienstes fest,¹⁷³ und der babylonische Heerführer Nebusar Adan klagt die Juden an, sich sowohl gegen das babylonische Reich und die geltenden Gesetze als auch gegen die babylonische Religion widersetzt zu haben – wobei offenbleibt, inwieweit eine Verbindung zwischen dem jüdischen Monotheismus und der babylonischen Religion existiert.¹⁷⁴

Martin Luthers Forderung, dass man der von Gott eingesetzten Obrigkeit ebenso untertänig und gehorsam sein soll wie Gott gegenüber und sie fürchten und ehren soll,^{175,176} wird von Thomas Naogeorg relativiert: Jeremia wünscht Zedekiah zwar ein langes Leben,¹⁷⁷ macht ihn aber gleichzeitig darauf aufmerksam, dass er seine Position innerhalb der jüdischen Gesellschaft der göttlichen Gnade verdankt.¹⁷⁸ Statt das Volk Gottes zu verführen und wie viele andere in seinem Land nur

¹⁷⁰ Vgl. Luther, M. *Unterricht der Visitatoren an die Pfarhern ym Kurfürstenthum zu Sachsen*, 1909, S. 175 – 240, hier: S. 223, Z. 38 – 40.

¹⁷¹ Vgl. Matth 22,21.

¹⁷² Vgl. Heckel, J., 1972, S. 123.

¹⁷³ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 2281 – 2290.

¹⁷⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 4934 – 4940.

¹⁷⁵ Vgl. Luther, M., *Der 82. Psalm ausgelegt*, Weimar 1913, S. 183 – 219, hier: S. 192 Z. 8 – 10.

¹⁷⁶ Vgl. Röm 13,2.

¹⁷⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 2080.

¹⁷⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 2117 f.

an den eigenen Profit und nicht an die göttlichen Gebote zu denken,¹⁷⁹ soll Zedekiah den jüdischen Brauch wieder pflegen und Buße tun, um zu verhindern, dass Jahwe das jüdische Volk bestraft.¹⁸⁰

Jeremia ist hier in der von Martin Luther am 23. Sonntag nach Trinitatis 1535 umschriebenen Rolle des Predigers: Indem sich der Prediger an die weltliche Obrigkeit wendet, hat er die Möglichkeit, auf die weltliche Obrigkeit einzuwirken. Jeremias Verhalten unterscheidet sich deutlich vom Verhalten der Baalpriester: Während diese die weltliche Obrigkeit in ihrem Optimismus bestärken, anstatt ihnen den wahren jüdischen Glauben zu vermitteln, und deshalb den Zorn Gottes auf sich ziehen,¹⁸¹ spricht Jeremia Zedekiah nicht nach dem Mund und scheut sich nicht, den Untergang Jerusalems zu prophezeien.

Umgekehrt lässt sich auf König Zedekiah die Predigt am 1. Sonntag nach Trinitatis 1535 beziehen: Zedekiah verwirft Jeremias Mahnungen nicht primär, weil er am polytheistischen Glauben festhalten möchte, sondern weil er Angst davor hat, seine Macht zu verlieren, wenn er nicht auf seine Räte hört und, wie von Jeremia gefordert, zum jüdischen Gott zurückkehrt bzw. sich nicht gegen die babylonische Gefangenschaft wehrt.¹⁸²

Dies ähnelt Luthers Beurteilung, dass die Papisten den wahren christlichen Glauben nicht annehmen möchten, weil sie Angst davor haben, ihre Kirche und damit ihre Gewalt vollständig zu verlieren.

Der Gewissheit, mit der Jeremia dem jüdischen Volk erklärt, dass es für seinen Götzendienst bestraft werde, falls es sich nicht rechtzeitig zu Jahwe bekenne,¹⁸³ und mit der er erläutert, dass Jahwe den Tempel verbrennen und die Stadt dem Erdboden gleichmachen wird, bevor das babylonische Heer die Juden überfallen und entführen wird,¹⁸⁴ entspricht Luthers Mahnung zu Gehorsam gegenüber der Obrigkeit: Werden Christen von der weltlichen Obrigkeit verfolgt und verschleppt, wie die Juden von den Babyloniern im *Hieremias*, so haben sie sich in

¹⁷⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 2119 – 2181.

¹⁸⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 2249 – 2258.

¹⁸¹ Vgl. Luther, M., *Predigt am 23. Sonntag nach Trinitatis* [08.11.1534], 1910, S. 583 – 604, hier: S. 604, Z. 12 f.

¹⁸² Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 3753 – 3760.

¹⁸³ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 862 – 906.

¹⁸⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 1253 – 1295.

ihr Schicksal zu fügen,¹⁸⁵ weil die weltliche Obrigkeit nur dem Zorn Gottes Ausdruck verleiht.^{186,187}

Als sich König Zedekiah in Anbetracht der babylonischen Bedrohung dazu entscheidet, den Göttern Opfergaben darbringen zu lassen, ist er noch immer davon überzeugt, dass Jerusalem von den Göttern geschützt wird. Dennoch möchte er Jeremias Einschätzung bezüglich des ausbrechenden Krieges hören,¹⁸⁸ weil er davon ausgeht, dass sich seine Soldaten gegen das Babylonische Heer behaupten werden und Jeremia somit seine Drohung revidieren wird. Indem sich Zedekiah auf diese Weise über Jeremias Weissagung hinwegsetzt, verachtet er dessen mutmaßliche Beziehung zu Jahwe und führt sein Volk mit dieser hoffärtigen Haltung ins Verderben, so wie von Martin Luther 1544 in der ersten Epistel zum dritten Sonntag nach Trinitatis behauptet worden ist.¹⁸⁹

Das Motiv, dass das jüdische Königreich unter babylonisches Protektorat fällt, nachdem sich die jüdische Bevölkerung vom jüdischen Gott Jahwe abgewandt hat, findet sich ebenso im Buch Syrach von 1545,¹⁹⁰ wie die sich daraus ergebende Folgerung, dass es nicht das Verdienst der einzelnen Persönlichkeiten der weltlichen Obrigkeit ist, wenn es der Obrigkeit gelingt, das Volk gut zu regieren, sondern das es Gottes Wille ist, wenn sich die weltliche Obrigkeit mit Unterstützung vorbildlicher Räte und Kanzler gegen innere oder äußere Feinde

¹⁸⁵ Vgl. Luther, M., *Die Zirkulardisputation über das Recht des Widerstands gegen den Kaiser*, Weimar 1932, S. 34 – 91, hier: S. 47.

¹⁸⁶ Vgl. Luther, M., *Wider die räuberischen und mörderischen Roten der Bauern*, S. 335 – 361, hier: S. 360.

¹⁸⁷ Vgl. Schorn-Schütte, L., 2004, S. 95.

¹⁸⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 2993 – 3027.

¹⁸⁹ Vgl. Luther, M. *Sommerpostille am dritten Sonntag nach Trinitatis. Epistel 1. Pet. V.* [1544], in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 22, Weimar 1929, S. 21 – 51, hier: S. 24, Z. 27 – 32.

¹⁹⁰ Vgl. Luther, M. *Das Buch Syrach*, Weimar 1961, S. 175 zu Sir 9,24 – 10,8, hier 10,8.

behaupten kann.¹⁹¹ Nach MATTHES' Auffassung ist die weltliche Obrigkeit, die neben dem Mönchstum¹⁹² einen Berufsstand wie jeder andere auch darstellt,¹⁹³ nicht dazu in der Lage, ihre Aufgaben aus eigener Kraft zu erfüllen; vielmehr ist ihr Erfolg einzig und allein von Gottes Zutun abhängig.¹⁹⁴

Ähnlich wie der *Mercator* behandelt auch der *Iudas Iscariotes* die Frage, ob man sich eine Vergebung der Sünden unabhängig davon erkaufen kann, ob man für seine Sünden tatsächlich aus innerstem Herzen büßt und sein Handeln bereut.¹⁹⁵ Indem Judas versucht, das Geld zurückzugeben, das er als Belohnung erhält, nachdem er Jesus verraten hat, hofft er, auch seine Sünde loszuwerden und sein Gewissen auf diese Weise zu beruhigen.¹⁹⁶

Die Reaktion des Caiphäs macht deutlich, dass Thomas Naogeorg ähnlich wie Martin Luther zwischen den Herrschenden und der einfachen Bevölkerung unterscheidet: Anders als Judas, der nach seinem Verrat von seinem Gewissen geplagt wird, sieht sich Caiphäs nicht dazu veranlasst, seine Entscheidung zu revidieren, weil Jesus von Nazareth in seinen Augen unabhängig von Judas' Skrupeln den sozialen Frieden gestört hat und dafür bestraft werden muss.¹⁹⁷

Berücksichtigt man Luthers *Sendschreiben von dem harten Büchlein wider die Bauern* oder seine *Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben*, so erkennt man, dass Caiphäs nach lutherischem Verständnis richtig gehandelt hat, wenn er Teil der weltlichen Obrigkeit wäre: Wenn Caiphäs zur Überzeugung gelangt ist, dass Jesus von Nazareth mit seinen Predigten an die Armen den sozialen Frieden gefährdet hat, darf er gegen ihn als Aufrührer vorgehen.¹⁹⁸ Für eine Bestrafung ist es dabei noch nicht einmal notwendig, dass von der Gruppe um Jesus zu einem gewissen Zeitpunkt eine re-

¹⁹¹ Vgl. Luther, M., *Das Buch Syrach*, Weimar 1961, S. 175 zu Sir 9,24 – 10,8, hier 10,4.

¹⁹² Vgl. Koops, T. P., 1968, S. 24.

¹⁹³ Vgl. Matthes, K., 1937, S. 33.

¹⁹⁴ Vgl. Matthes, K., 1937, S. 28.

¹⁹⁵ Vgl. Luther, M., *95 Thesen*, 2012, S. 21, These 39.

¹⁹⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Iudas Iscariotes*, 1987, V. 3898.

¹⁹⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Iudas Iscariotes*, 1987, V. 3926 f.

¹⁹⁸ Vgl. Luther, M., *Ein Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern*, 1908, S. 375 – 402, hier: S. 400, Z. 4 – 8.

volutionäre Gefahr ausgegangen ist, denn schon die Versammlung großer Menschenmengen als solche kann untersagt werden, wenn sie den sozialen Frieden zu gefährden droht.¹⁹⁹ Allerdings handelt Caiphas nicht in der Funktion des weltlichen Herrschers, der die gesellschaftliche Ordnung zu wahren hat, sondern als Geistlicher, dem es streng genommen untersagt ist, weltliche Strafen zu verhängen.

Ähnlich wie schon im *Hamanus*²⁰⁰ und im *Hieremias*²⁰¹ geht es auch im *Iudas Iscariotes* um die Frage, ob einfache Leute aus dem Volk mit ihren Problemen zu den Räten oder zu den Herrschenden vorgelassen werden sollen. In seinem Text *Von weltlicher Oberkeit* von 1523 ermahnt Martin Luther die Fürsten, sich der Nöte ihrer Untertanen gewissenhaft anzunehmen,²⁰² zumal sie auch den Streit zwischen einfachen Leuten schlichten sollen.²⁰³ Dies setzt jedoch voraus, dass die Untertanen bei den Fürsten oder ihren Räten vorsprechen können, damit diese erst einmal von diesen Nöten erfahren. Hamanus (*Hamanus*),²⁰⁴ der Torhüter (*Hieremias*)²⁰⁵ und Malchus (*Iudas Iscariotes*)²⁰⁶ versuchen aber die Untertanen systematisch vom König bzw. dem Hohepriester fernzuhalten und sich an ihnen zu bereichern.

Während Martin Luther 1523 offenbar den Idealzustand der Obrigkeit beschrieben hat, beschreibt Thomas Naogeorg jeweils das Negativbeispiel des Vorsprechers. Dies ist nachvollziehbar, da Thomas Naogeorg selbst schlechte Erfahrungen mit ranghöheren Vertrauenspersonen gemacht hat, die ihn gegenüber seinen Arbeitgebern, wie zum Beispiel den Superintendenten, schlecht darstellten, ohne dass er eine Möglichkeit sah, dieses Bild zu korrigieren.

Insbesondere der *Iudas Iscariotes* bietet sich zum direkten Vergleich zwischen Martin Luthers Auffassung von Obrigkeit und Thomas

¹⁹⁹ Vgl. Luther, M., *Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben*, 1908, S. 278 – 334, hier: S. 303, Z. 30 – 32.

²⁰⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 699 – 714.

²⁰¹ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 1812 – 1974.

²⁰² Vgl. Luther, M., *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1910, S. 229 – 281, hier: S. 273, Z. 21 – 23.

²⁰³ Vgl. Luther, M., *Auslegung D. Martin Luthers uber etliche Capitel des fünfften Buchs Mosi, Geprediget zu Wittenberg Anno M.D. XXIX*, S. 509 – 764, hier: S. 613, Z. 11 – 14.

²⁰⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 699 – 714.

²⁰⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 1901 – 1908.

²⁰⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Iudas Iscariotes*, 1987, V. 1464 – 1467.

Naogeorgs Dramengestaltung an, weil Martin Luther in seiner *Zirkulardisputation über das Recht des Widerstands gegen den Kaiser* von 1539 explizit auf die Verurteilung Jesu Christi eingeht: Martin Luther stellt in dieser Disputation fest, dass Jesus Pontius Pilatus bei seiner Verurteilung mitteilt, dass diese Verurteilung „von oben herab gegeben ist.“²⁰⁷ Weiter verlangt Martin Luther, dass sich der Einzelne nicht gegen die Entscheidung der Obrigkeit zur Wehr setzen soll, da sie von Gott eingesetzt²⁰⁸ worden ist und Gott durch sie seinem Willen Ausdrück verleiht.^{209,210}

Entsprechend fügt sich Jesus im Dramentext in sein Schicksal, weil er davon überzeugt ist, dass auch seine Verurteilung und Kreuzigung dem göttlichen Willen entspricht, da durch dieses Menschenopfer der göttliche Zorn über die Sünden der Menschen gestillt wird.²¹¹ Konsequenterweise lehnt es Jesus bei seiner Verhaftung durch Nagidus auch ab, dass sich Petrus gegen seine Verhaftung wehrt und Gewalt anwendet, denn wenn es Gottes Wille wäre, Jesus zu retten, dann könnte er ihm mit Engeln zu Hilfe kommen.²¹²

Luthers Mahnung, gegen die von Gott eingesetzte Obrigkeit nicht gewaltsam Widerstand zu leisten, wird von Thomas Naogeorg somit im *Iudas Iscariotes* bei der Beschreibung Jesu konsequent übernommen, der davon ausgeht, dass die Bevölkerung unter keinen Umständen das Recht besitzt, sich gewaltsam den Anordnungen der Obrigkeit zu widersetzen.

Das Verhältnis zwischen der lutherischen Obrigkeitslehre und den Dramen Thomas Naogeorgs lässt sich somit wie folgt zusammenfassen: Insgesamt scheint Thomas Naogeorg zwar einzelne Aspekte aus Luthers Werk aufzugreifen, setzt sich in seinen Dramen aber nicht dezidiert mit der lutherischen Obrigkeitslehre auseinander. Auch wenn sich feststellen lässt, dass Thomas Naogeorg mit den Dramen auf ver-

²⁰⁷ Luther, M. *Die Zirkulardisputation über das Recht des Widerstands gegen den Kaiser* (Matth. 19,21), in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 39,2, Weimar 1932, S. 34 – 91, hier: S. 44.

²⁰⁸ Vgl. Röm 13,1.

²⁰⁹ Vgl. Luther, M., *Die Zirkulardisputation über das Recht des Widerstands gegen den Kaiser* (Matth. 19,21), 1932, S. 34 – 91, hier: S. 48.

²¹⁰ Vgl. Röm 13,4.

²¹¹ Vgl. Naogeorg, T., *Iudas Iscariotes*, 1987, V. 2682 – 2686.

²¹² Vgl. Naogeorg, T., *Iudas Iscariotes*, 1987, V. 3143 – 3153.

schiedene Texte Martin Luthers referiert, kann von einer chronologischen Auseinandersetzung mit dem Werk Martin Luthers nicht gesprochen werden. Stattdessen setzt sich Thomas Naogeorg zwischen 1538 und 1555 sukzessive mit den Missständen im Heiligen Römischen Reich auseinander, beginnend mit den strukturellen Missständen, die sich aus der starken Abhängigkeit des Reiches vom Papsttum ergeben, bis hin zum Schmalkaldischen Krieg als Folge protestantischer und katholischer Bündnispolitik und komplexen machtpolitischen Interessen der Beteiligten (z. B. Moritz' von Sachsen).

Im 1539 erschienenen *Pammachius* wird zunächst ähnlich wie im Text *An den christlichen Adel deutscher Nation* das Verhältnis zwischen Papsttum und Kaisertum thematisiert, wobei das Motiv, dass das Papsttum vom christlichen Glauben abfallen soll, damit an seinem Untergang exemplarisch die göttliche Macht und die wahre Stärke des Christentums gezeigt werden kann, dem Text *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* entnommen ist.

Der 1540 folgende *Mercator* thematisiert sowohl die Werkgerechtigkeit, die Martin Luther 1520 im Text *Von guten Werken* behandelt, als auch die Überheblichkeit der weltlichen Fürsten, die Gott nicht fürchten, aus dem *Magnificat* von 1521 und kritisiert damit insbesondere das bedingungslose Vertrauen, das die weltliche Obrigkeit den Geistlichen entgegenbringt.

Wie am Beispiel der *Incendia* von 1541 deutlich wird, hegt Thomas Naogeorg auch gegen die in sich gespaltene weltliche Obrigkeit Vorbehalte, wobei der Kurfürst Philalethes – anders als der Papst – die himmlische Gerechtigkeit über das von Menschen selbst geschaffene Rechtssystem stellt und sich diesem göttlichen Recht freiwillig unterordnet.

Der *Hamanus* (1543) setzt sich ähnlich wie Luthers *55. Predigt in der Schloßkirche zu Weimar* 1522 mit dem Verhältnis zwischen der weltlichen Obrigkeit und ihren Beratern auseinander; der *Hieremias* behandelt die Abwendung des jüdischen Volkes von Jahwe und die darauf folgende göttliche Bestrafung, wobei es eine von Martin Luther mehrfach geforderte Trennung zwischen Befugnissen weltlicher und geistlicher Obrigkeit nicht gibt, da die Gottesdienstordnung höchstwahrscheinlich von den jüdischen Königen festgelegt wurde.

In diesem Stück relativiert Thomas Naogeorg Luthers Konzept der Obrigkeit: Auch wenn die weltliche Obrigkeit zu fürchten und zu ehren ist, darf sie dennoch nicht vergessen, dass sie von Gottes Gnaden

ihr Amt erhalten hat, sodass sie umso mehr auf die christliche Geistlichkeit und ihre Ratschläge und Warnungen achten soll. Wie anhand des *Hieremia*-Dramas deutlich wird, hat sich selbst die weltliche Obrigkeit davor zu hüten, allzu hoffärtig zu werden, weil auch das Gelingen ihrer Angelegenheiten allein von der göttlichen Vorsehung abhängt.

Das letzte Drama, der *Iudas Iscariotes*, zeigt zunächst, dass die Obrigkeit anders handelt als Privatpersonen, da für sie die Gesamtsituation innerhalb der Gesellschaft von größerer Bedeutung ist als das Schicksal eines Einzelnen. So ist es gleichzeitig möglich, dass es Judas nicht ertragen kann, Jesus von Nazareth auch nur verraten zu haben, und dass Caiphäs kein Problem damit hat, Jesus von Nazareth hinzurichten, weil ihm die Bevölkerung, nachdem sie von ihm gegen Jesus aufgehetzt worden ist, ihre Zustimmung zur Hinrichtung erteilt hat.

Darüber hinaus geht es in vielen Naogeorg-Dramen um die Frage, inwieweit sich die weltliche Obrigkeit der Sorgen und Nöte ihrer Bevölkerung annimmt oder sich einzig auf die Weisungen und Empfehlungen ihrer Räte und Beamten stützt. Mit Bezug auf die *Zirkulardisputation über das Recht des Widerstands gegen den Kaiser* würde ich schließen, dass Naogeorgs Auffassung zufolge die weltliche Obrigkeit auf Kritik aus dem Volk eingehen muss, wenn nicht nur einzelne, sondern große Bevölkerungsgruppen zu Unrecht benachteiligt werden: So wird, anders als die Verurteilung Jesu im *Iudas Iscariotes*, die Unterdrückung der Juden im *Hamanus* revidiert, nachdem der König über Hamans Intrigen und Mardachais wahre Herkunft in Kenntnis gesetzt worden ist. Insofern würde ich sagen, dass der ehemalige Dominikaner Thomas Naogeorg Martin Luther zwar prinzipiell zustimmt, dass die Untertanen zwar der weltlichen Obrigkeit gegenüber stets zu Gehorsam verpflichtet sind, unter Berücksichtigung der Schutzbedürftigkeit der Untertanen aber von einer deutlich stärkeren sozialen Verantwortung der weltlichen Obrigkeit gegenüber ihren Untertanen ausgeht, als Martin Luther dies tut.

Darum lässt sich aus diesem Kapitel zunächst schlussfolgern, dass in Thomas Naogeorgs Dramen eine spezifisch dominikanische Interpretation der lutherischen Obrigkeitslehre zum Ausdruck kommt, zumal es sich bei denjenigen, die die Rechtgläubigen mit Gewalt unterdrücken (Papst, Hamanus, Malchus oder Judas Iscariotes), immer auch um Figuren handelt, die nach weltlichem Reichtum streben.

Ich vertrete daher die Auffassung, dass in Naogeorgs Dramen nicht generell unchristlich handelnde Figuren als der göttlichen Macht widerstrebende Kräfte dargestellt werden, sondern Figuren, die vor allem dem dominikanischen Lebensideal widersprechen.

Im Folgenden wird deshalb zu untersuchen sein, ob sich die hier aufgezeigten Unterschiede zwischen Martin Luthers Obrigkeitslehre und der in Naogeorgs Dramen dargestellten Obrigkeit auch im Vergleich der Obrigkeitslehre mit Naogeorgs theoretischen Abhandlungen bestätigen lassen.

2.3. Naogeorgs Übernahme von Elementen der lutherischen Obrigkeitslehre in seinen Prosatexten

Im Gegensatz zu den bereits in den 1970er und 1980er Jahren von HANS-GERT ROLOFF mit zeitgenössischer Übersetzung herausgegebenen Dramen ist die Übersetzung und Edition der Naogeorgschen Prosatexte noch nicht abgeschlossen: Erst 2015 erschien Burkhard Waldis' Übersetzung des *Regnum Papisticum*;¹ Naogeorgs *Satyrum libri quinque priores* und seine *Agriculturae sacrae libri quinque* wurden 2009 von Lothar Mundt² übersetzt und im Rahmen des von der DFG

¹ Vgl. Naogeorg, T. *Das Päpstisch Reich*, übers. v. Burkhard Waldis, Berlin u. Boston 2015 [Thomas Naogeorg, Sämtliche Werke, hrsg. v. Hans-Gert Roloff, Bd. 6,2].

² Außerdem hat Lothar Mundt bereits mehrere Texte des 16. Jahrhundert übersetzt und herausgebracht, so z. B. Simon Lemnius: *Amorum libri IV*. Liebeslegien in vier Büchern. Nach dem einzigen Druck von 1542, Frankfurt a. M. 1988 [=Bibliotheca Neolatina 2] und Joachim Camerarius: *Eclogae /Die Eklogen*. Mit Übersetzung und Kommentar hrsg. von Lothar Mundt unter Mitwirkung von Eckhart Schäfer; Christian Orth, Tübingen 2004 [=NeoLatina6].

geförderten Camena-Projektes unter Leitung Wilhelm Kühlmanns³ online zur Verfügung gestellt.^{4,5}

2.3.1. Naogeorgs seelsorgerisches Selbstverständnis in der ‚Agricultura Sacra‘

Im Hinblick auf das erste Buch der *Agricultura Sacra* scheint es zunächst von Bedeutung zu sein, das von Thomas Naogeorg zugrunde gelegte Obrigkeitskonzept zu beschreiben: Während sich Luthers wichtigste Texte zur Obrigkeit (*Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* und *Wider die räuberischen und mordischen Rotten der Bauern*) ausschließlich auf die diesseitigen Lebensverhältnisse beziehen, thematisiert Thomas Naogeorg auch das Verhältnis zwischen Gott und den Engeln, das offensichtlich so ähnlich ist wie jenes zwischen einem Herrn und seinen Knechten.⁶ Damit wird deutlich, dass die Notwendigkeit einer Obrigkeit für den Dominikaner weniger in der Sündhaftigkeit des Menschen liegt, sondern darin, dass Hochmut und Eigensinn in allen von Gott geschaffenen höheren Geschöpfen angelegt sind.

Indem Thomas Naogeorg die Last, die Herrscher ihren Dienern und der Bevölkerung auferlegen, mit Christi Leiden vergleicht, gewinnt er

³ Vgl. Gruhl, R. *Camena – Lateinische Texte der Frühen Neuzeit* [Online-Quelle: <http://www.uni-mannheim.de/mateo/camenahtdocs/camena.html>, Datum der letzten Änderung: 26.11.2013, Datum der letzten Einsicht: 14.07.2018].

⁴ Vgl. Naogeorg, T. *Satyrum libri quinque priores*, übers. v. Lothar Mundt, Berlin 2009 [Online-Quelle: http://www.uni-mannheim.de/mateo/camena/naogeorg7/Naogeorg_saturae_dedicatio.html, http://www.uni-mannheim.de/mateo/camena/naogeorg7/Naogeorg_saturae_liber_1.html (sowie ...Naogeorg_saturae_liber_2.html bis ...Naogeorg_saturae_liber_5.html, Datum der letzten Änderung: 30.05.2009, Datum der letzten Einsicht 15.07.2018, im Folgenden zitiert: Naogeorg, T. *Satyrarum libri quinque priores*, 2009].

⁵ Vgl. Naogeorg, T. *Agriculturae sacrae libri quinque*, übers. v. Lothar Mundt, Berlin 2009, [Online-Quelle: http://www.uni-mannheim.de/mateo/camena/naogeorg8/Naogeorg_agricultura_dedicatio.html, http://www.uni-mannheim.de/mateo/camena/naogeorg8/Naogeorg_agricultura_1.html (sowie ...Naogeorg_agricultura_2.html bis ...Naogeorg_agricultura_5.html), Datum der letzten Änderung: 28.12.2009, Datum der letzten Einsicht 15.07.2018, im Folgenden zitiert: Naogeorg, T. *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009].

⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 3.

der Untertänigkeit eine neue, positive Bedeutung ab, die in Luthers Obrigkeitslehre fehlt: Legitimiert Luthers Predigt des Jahres 1531 nur das Einschreiten der Obrigkeit gegen aufrührerische Untertanen,⁷ so fordert Thomas Naogeorg von den Predigern nicht nur unbedingten Gehorsam gegenüber der Obrigkeit, sondern auch Enthaltbarkeit gegenüber Macht und Ehre. Wie der Fall Jesu Christi zeige, liege es in der menschlichen Natur, dass Herrscher, die über die entsprechende Macht verfügen, über das Schicksal ihrer Untertanen entscheiden können. Im Gegensatz zu Martin Luther, der nicht davon ausgeht, dass es Menschen gibt, die dem christlichen Ideal nahekommen, vertritt Thomas Naogeorg die Auffassung, dass viele dieser Untertanen in bescheidenen Verhältnissen leben und deshalb dieses Ideal verkörpern.

Während Martin Luther das Verhältnis zwischen weltlicher und geistlicher Obrigkeit vor allem als gegenseitige Kontrolle bzw. mäßigen Einfluss bestimmt,⁸ fasst Thomas Naogeorg das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Obrigkeit durchaus als konstruktive und bereichernde Form der Zusammenarbeit auf.⁹

Mehr noch grenzt sich Thomas Naogeorg von Martin Luther ab, wenn es um die Frage geht, wie man geeignete Kandidaten für die Ausbildung zum Prediger findet: Während Martin Luther in seiner *Vorrede zu ‚An die hochgeborne Fürstin Frau Sibylla Herzogin zu Sachsen, Oeconomia Christiana. das ist von christlicher Haushaltung, Justi Menii.‘* von 1529 realistischerweise ausführt, dass nicht nur Räte und Beamte, sondern auch „Pfarrer, Prediger, Seelsorger und die anderen Menschen [...], die Kirchenamt, Gottesdienst und Lesung übernehmen“,¹⁰ in Schulen erzogen werden müssen, betont Thomas Naogeorg, dass die Geistlichen von Gott entsendet werden, um durch

⁷ Vgl. Luther, M. *Predigten des Jahres 1531* [29.09.1531], in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 34,2, Weimar 190--8, S. 1 – 556, hier: S. 252, Z. 18 – 21.

⁸ Vgl. z. B. Luther, M., *Predigt zu Borna am Sonntag Misericordias domini* [04.05.1522], in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 32, Weimar 1906, S. 122 Z. 3 f.; Luther, M. *Über das erste Buch Mose. Predigten 1527*, Weimar 1900, S. 1 – 710, hier: S. 73, Z. 28 f.

⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 34.

¹⁰ Luther, M., *Vorrede zu ‚An die hochgeborne Fürstin Frau Sibylla Herzogin zu Sachsen, Oeconomia Christiana. das ist von christlicher Haushaltung, Justi Menii.‘*, Weimar 1909, S. 49 – 63, hier: S. 62, Z. 4 – 12.

sie dem Volk die wahre Frömmigkeit zu zeigen.¹¹ Demnach würde ich schlussfolgern, dass für Thomas Naogeorg die individuelle Berufung des angehenden Predigers von größerer Bedeutung ist als die von Martin Luther angesprochene theologische Ausbildung.

Dies lässt sich durch das bereits erwähnte Selbstverständnis von Augustinern einerseits und Dominikanern andererseits bekräftigen, denn sicherlich verlangt die augustinische, kontemplative Beschäftigung von Predigern ein deutlich geringeres Maß an sozialem Engagement und bereits vorhandener persönlicher Überzeugung als die nach außen hin wirksamere, sozial ausgerichtete Missionsarbeit der Dominikaner.¹²

Im zweiten Buch der *Agricultura Sacra* thematisiert Thomas Naogeorg vor allem die Frage, welche fachlichen und sozialen Kompetenzen die Prediger besitzen sollen: Zunächst macht er darauf aufmerksam, dass die Texte der Heiligen Schrift zwar nicht von Gott selbst, aber von den Aposteln verfasst worden sind, die vom Heiligen Geist durchdrungen waren¹³ und die die Frohe Botschaft von Glückseligkeit und Gerechtigkeit dem Volk verkündeten.¹⁴

Eine Verbindung zwischen der Verkündigung des Evangeliums und dem Widerstand gegen gewaltsame Aufstände, wie sie Martin Luther am 1. Sonntag nach Trinitatis, dem 30.05.1535,¹⁵ formuliert, fehlt allerdings, weil Thomas Naogeorg erkennt, dass die Menschen nicht durch physische Gewalt zu einem christlichen Lebenswandel gezwungen werden können, sondern mit Nachsicht ermuntert werden müssen, die Widrigkeiten wie Jesus Christus großmütig zu ertragen. Diese Erkenntnis geht auf Dominikus zurück, der in der Auseinandersetzung mit den Katharern „nicht auf Zwangsmaßnahmen“¹⁶, sondern auf öffentliche Streitgespräche setzt, weil er vermutet, dass ihre Anhänger

¹¹ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 10.

¹² Siehe S. 41 Z. 14 bis S. 42 Z. 22.

¹³ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 43.

¹⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 52.

¹⁵ Vgl. Luther, M., *Predigt am 1. Sonntag nach Trinitatis* [30.05. 1535], 1910, S. 280 – 292, hier: S. 286, Z. 31 – 35.

¹⁶ Segl, P. „Deutsche Dominikaner im Kampf gegen Dämonen, Ketzler und Hexen“, in: *Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen im Mittelalter*, hrsg. v. Elias H. Füllenbach u. a., Berlin u. Boston 2016, S. 499 – 529 [Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, Neue Folge, Bd. 21], hier: S. 509.

die Unterschiede zwischen der römischen Kirche und der katharischen Lehre nicht genau kennen.¹⁷ Demgegenüber hält Augustinus die „Anwendung von äußerem Zwang“ sogar für „notwendig“, weil nicht alle Menschen „das Gute aus Liebe und Einsicht“, sondern nur „aus Angst vor Strafe und Druck“ tun würden.¹⁸

Darüber hinaus sei an dieser Stelle angemerkt, dass Martin Luther im Kontext der Predigt zum Lukasevangelium 1544 behauptet, die Papstkirche leugne die neuen Lehrauffassungen nicht aus Überzeugung, sondern handle aus Angst, ihre Machtposition innerhalb der Gesellschaft zu verlieren.¹⁹

Während Martin Luther in seiner Predigt nach Trinitatis erwähnt, dass der Papst die Richtigkeit der neuen Lehre bereits eingeräumt habe,²⁰ erkennt Thomas Naogeorg, dass der Papst seine absolute theologische Autorität zu keinem Zeitpunkt infrage gestellt hat und die neue Lehre nur so weit billigen wird, wie sie seinen eigenen Vorstellungen entspricht. Ein Verständnis für die Ansichten innerhalb der altgläubigen Papstkirche fehlt dem jüngeren Thomas Naogeorg, der die Haltung der papsttreuen Prediger eher einer mangelhaften Bildung als ihrer pazifistischen Auffassung der Eschatologie und der Bedeutung des Papsttums zuschreibt – nicht zuletzt deshalb, weil sich die Papstkirche noch immer jeglicher äußeren Beurteilung entziehen möchte.²¹

Die Tatsache, dass die römische Papstkirche, wie schon von Martin Luther beklagt,²² für sich beansprucht, als einzige die Heilige Schrift auslegen zu können,²³ begünstigt Naogeorg zufolge Satans Taktik, sich unter die Gerechten zu mischen,²⁴ denn durch die Deutungshoheit der Kurie wird papstkritischen Stimmen innerhalb des Klerus jede Argumentationsgrundlage genommen. Interessanterweise pocht Thomas Naogeorg im Folgenden weniger als Martin Luther darauf, sich primär

¹⁷ Vgl. Hellmeier, P. D., 2007, S. 38.

¹⁸ Schmidbaur, H. C., 2003, S. 59.

¹⁹ Vgl. Luther, M., *Hauspostille am ersten Sonntag nach Trinitatis. Evangelium Luce 14* [1544], Weimar 1915, S. 357 – 368, hier: S. 363, Z. 6 – 11.

²⁰ Vgl. Luther, M., *Hauspostille am ersten Sonntag nach Trinitatis. Evangelium Luce 14* [1544], Weimar 1915, S. 357 – 368, hier: S. 363, Z. 6 – 11.

²¹ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 59.

²² Vgl. Luther, M., *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1897, S. 12.

²³ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 57.

²⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 53.

an den Wortlaut der Heiligen Schrift zu halten, sondern betont, sich in theologischen Streitfragen zunächst unparteiisch verhalten zu wollen.²⁵

Für Dominikaner ist diese Herangehensweise typisch, da ihrer Meinung nach durch die Bibellektüre gewonnene Erkenntnisse nicht in Widerspruch zur Vernunft stehen dürfen,²⁶ da die menschliche Vernunft ebenso wie die Heilige Schrift in der göttlichen Weisheit wurzelt. Während Martin Luther annimmt, dass Herrscher in weltlichen Dingen nach Maßgabe der Vernunft regieren sollten, sofern es keine entsprechenden Vorschriften in der Heiligen Schrift gibt,²⁷ stellt Thomas Naogeorg einen direkten Zusammenhang zwischen aus christlicher Sicht ‚richtigem‘ und objektiv vernünftigem Handeln her: Wer vernünftig handelt, handelt auch der biblischen Schrift entsprechend, weil die Menschen von Gott als vernunftbegabte Wesen geschaffen worden sind.

Deutliche Unterschiede zwischen Luthers Verständnis von Obrigkeit und Naogeorgs Ausführungen finden sich insbesondere dort, wo Thomas Naogeorg die Bedeutung antiker Autoren mit der Funktion von Räten gleichsetzt.²⁸ Denn anders als Martin Luther, der die Fürsten mahnt, dass sie ihren Räten nicht blind vertrauen können,²⁹ zweifelt Thomas Naogeorg zu keinem Zeitpunkt an der Aufrichtigkeit humanistisch gebildeter Räte, die sich vom Fürsten sogar zurückziehen würden, wenn sie ihm nicht helfen können, anstatt zu versuchen, ihre persönlichen Interessen notfalls auch zu seinen Lasten durchzusetzen.³⁰

Ähnlich wie bei Martin Luther kommt auch in Naogeorgs idealer Bibliothek der Bibel eine herausgehobene Stellung zu, denn in der geräumigen und „lichtdurchfluteten“ Bibliothek soll der erste Lehrstuhl der Theologie (d. h. dem Bibelstudium) vorbehalten bleiben. Trotz Luthers großer Leistung, die Bibel ins Deutsche übersetzt zu haben, verlangt Thomas Naogeorg von den Geistlichen weiterhin das Textstudium der hebräischen und griechischen Originalausgabe,³¹ denn für

²⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 54.

²⁶ Vgl. Benedikt XVI., 2012, S. 41.

²⁷ Vgl. Hillerdal, G., 1955, S. 59.

²⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 67.

²⁹ Vgl. Luther, M. 55. *Predigt in der Schloßkirche zu Weimar* [25.10.1522], 1905, S. 382, Z. 20 bis S. 383, Z. 21.

³⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 67.

³¹ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 63.

Humanisten stellen Übersetzungen immer nur Annäherungen an den Originaltext dar, die nicht in der Lage sind, den Originaltext in all seinen Bedeutungsebenen adäquat wiederzugeben.

Zu den erwähnten sozialen Kompetenzen, über die der Prediger über die bloße Bibelkenntnis hinaus verfügen soll, zählen ein ausgeprägter Gerechtigkeitsinn, mit dem der Prediger seine Amtskollegen nach den gleichen moralischen Kriterien beurteilt wie seine Gläubigen,³² sowie die freiwillige Abkehr von irdischem Reichtum,³³ die auch Martin Luther immer wieder fordert.³⁴

Thomas Naogeorg stimmt insbesondere darin mit Martin Luther überein,³⁵ dass christliche Prediger die Mahnung zur Verachtung von Reichtum selbst beherzigen sollten,³⁶ anstatt auf Kosten der Allgemeinheit zu leben.³⁷

Auch an dieser Stelle wird deutlich, dass Thomas Naogeorg die Papstkirche deutlich entschiedener ablehnt als Martin Luther: Anders als Thomas Naogeorg, der das Streben geistlicher Stände nach irdischem Reichtum grundsätzlich als offensichtliches Zeichen von Gier verurteilt,³⁸ billigt Martin Luther auch schon 1520 die Bildung finanzieller Rücklagen, wenn sie – wie im Fall der päpstlichen Türkenhilfe – der militärischen Verteidigung christlicher Wertegemeinschaft gegen äußere Feinde dienen und tatsächlich dazu verwendet werden,³⁹ obwohl dabei der Aufgabenbereich der weltlichen Obrigkeit und der des Klerus vermischt werden.

Im dritten Buch der *Agricultura Sacra* geht es um die eigentlichen Aufgaben des Predigers in der christlichen Gemeinschaft, die notwendige Verteidigung des christlichen Glaubens und die Probleme, mit denen er dabei konfrontiert wird. Betont Thomas Naogeorg zu Beginn

³² Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 41.

³³ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 63.

³⁴ Vgl. z. B. Luther, M., *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1897, S. 18.

³⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 35.

³⁶ Vgl. Luther, M., *Das eyn Christliche versamlung odder gemeyne rech und macht habe, alle lere zu urteylen und lerer zu beruffen, eyn und abzusetzen, Grund und ursach der Schrifft*, Weimar 1900, S. 408 – 416, hier: S. 411, Z. 13 – 18.

³⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 35; S. 38.

³⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 38.

³⁹ Vgl. Luther, M., *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1897, S. 21.

des dritten Buches, dass der Erfolg eines Predigers nicht von seinem Engagement oder seinem Willen, sondern von seiner Rolle innerhalb des göttlichen Heilsplans abhängt,⁴⁰ so erinnert dies an Luthers *Zirkulardisputation über das Recht des Widerstands gegen den Kaiser* von 1539, in der dieser bekräftigt, dass sich der einzelne Mensch in sein Schicksal fügen muss, auch wenn er von der weltlichen Obrigkeit verfolgt wird.⁴¹

Anders als Martin Luther, der in seiner Predigt des Jahres 1532 darauf aufmerksam macht, dass die weltliche Obrigkeit der Bevölkerung Schutz bietet, sodass diese unbesorgt ihrer Arbeit nachgehen kann,⁴² kritisiert Thomas Naogeorg aber auch, dass es die Bauern dennoch Überwindung kostet, angesichts von Anfangsschwierigkeiten und eines verhältnismäßig geringen wirtschaftlichen Zugewinns ihre Arbeit zu beginnen.⁴³ So wie jeder Bauer gewisse Anstrengungen aufbringen muss, um im Herbst die Ernte einfahren zu können, müsse auch der Prediger davon ausgehen, dass es mit „Sitten, Glaube und Brauch“ seiner Gemeinde nicht zum Besten steht.⁴⁴ Daher hat der Prediger zunächst die Aufgabe, die entsprechenden Missstände in der Gemeinde festzustellen, bevor er sie – wie ein Bauer das Unkraut auf seinem Acker – ‚ausrotten‘ kann.⁴⁵

Beziehen wir diese Aussage etwa auf den Umgang mit der Lehre der Wiedertäufer, so können wir auch hier einen deutlichen Unterschied zu Martin Luther feststellen, bei dem nicht die Priesterschaft, sondern die weltliche Obrigkeit dafür verantwortlich ist, dass der rechtmäßige Kult befolgt wird.⁴⁶ Eine solche Kontrolle der theologischen Lehrinhalte durch die weltliche Obrigkeit lehnt Thomas Naogeorg ab, was zur Folge hat, dass seiner Ansicht nach die dominierende geistliche Obrigkeit fremde Kulte ausrotten kann.⁴⁷

⁴⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 70.

⁴¹ Vgl. Luther, M., *Die Zirkulardisputation über das Recht des Widerstands gegen den Kaiser*, 1932, S. 34 – 91, hier: S. 47.

⁴² Luther, M. *Predigt des Jahres 1532* [01.01.1531], in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 36, Weimar 1909, S. 1 – 698, hier: S. 38, Z. 5 – 8.

⁴³ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 72.

⁴⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 72.

⁴⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 73.

⁴⁶ Vgl. Luther, M., *Daß weltliche Oberkeit den Wiedertäufern mit leiblicher Strafe zu wehren schuldig sei, Etlicher Bedenken zu Wittenberg*, 1914, S. (6)8 – 15, hier: S. 11, Z. 30 – 34.

⁴⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 79.

Sicherlich möchte Thomas Naogeorg verhindern, dass Sekten, die Ansichten vertreten, die die Mehrheit der protestantischen Theologen verachteten, nicht in ihrem Handeln bestärkt würden. Möglicherweise steht hinter der Forderung, dass protestantische Geistliche fremde Kulte ausrotten sollen, die Befürchtung, dass sich die Reformationsbewegung aufgrund theologischer einzelner Streitpunkte innerhalb der Bewegung weiter zersplittert und damit dem Heiligen Römischen Reich nicht länger als ernstzunehmender Verhandlungspartner entgegen treten kann. Vergleichen wir beide Positionen miteinander, so können wir deshalb feststellen, dass Martin Luther andersgläubigen Bevölkerungsgruppen noch durchaus toleranter gegenübersteht als Naogeorg,⁴⁸ der religiöse Sektierer mit Luzifer vergleicht, der von Gott als abtrünniger Engel verstoßen wurde.⁴⁹

Trotz der Forderung eines entschiedenen Vorgehens gegen fremde Kulte erweist sich Thomas Naogeorg allerdings insofern als moderater, sofern wir das von Naogeorg in Anbetracht der verschiedenen Glaubensauslegungen geforderte Vorgehen gegen diese Sektierer auf den Umgang mit den aufständischen Bauern übertragen: Anders als Martin Luther, der in seiner Schrift *Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern* die weltliche Obrigkeit dazu auffordert, militärisch gegen die aufständischen Bauern vorzugehen, die gewissenlos handelten und im Unrecht seien,⁵⁰ beharrt Thomas Naogeorg darauf, dass die protestantischen Prediger Irrlehren zwar verbal verurteilen sollen, die weltlichen Fürsten aber nicht militärisch gegen die Anhänger solcher Irrlehren vorgehen dürften.

Berücksichtigen wir darüber hinaus, dass Martin Luther im theologischen Streit mit den Wiedertäufern die weltliche Obrigkeit dazu ermahnt, Blasphemie generell zu bestrafen,⁵¹ so ist davon auszugehen, dass Thomas Naogeorg der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre treu

⁴⁸ Vgl. Luther, M., *Wider die XXXII Artikel der Cheologisten von Löwen*, 1928, S. 412 – 443, hier: S. 431, Z. 20 – 22; Luther, M., *Hauspostille am ersten Sonntag nach Trinitatis. Evangelion Luce 14* [1544], Weimar 1915, S. 357 – 368, hier: S. 363, Z. 6 – 11.

⁴⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 81.

⁵⁰ Vgl. Luther, M.; *Wider die räuberischen und mörderischen Roten der Bauern*, 1908, S. 335 – 361, hier: S. 360.

⁵¹ Vgl. Luther, M., *Daß weltliche Oberkeit den Wiedertäufern mit leiblicher Strafe zu wehren schuldig sei, Etlicher Bedenken zu Wittenberg*, 1914, S. (6)8 – 15, hier: S. 11, Z. 30 – 34.

bleibt, die Martin Luther selbst in Reaktion auf den Bauernaufstand 1525 teilweise revidiert hat.

In der Auseinandersetzung mit Altgläubigen, Sekten und abweichenden Glaubenssätzen ist dabei für Thomas Naogeorg wie auch für Martin Luther die Heilige Schrift die Bezugsquelle, die Aufschluss darüber gibt, welche Lehre die überzeugendste und deshalb welche die ‚richtige‘ ist.⁵²

Der Prediger steht nach Naogeorgs Einschätzung trotz Bezugnahme auf die Heilige Schrift vor dem Problem, die richtige Lehre zu erkennen und dabei unter Umständen mit der Meinung des Volks in Konflikt zu geraten, doch Naogeorg geht mit dem Problem offen um: Für ihn ist es keine Schande, eine einmal gefasste, falsche Meinung später zu revidieren.⁵³

Sein Appell, dass wirklich gute Ansichten nichts nützen, wenn sie zu einem späteren Zeitpunkt revidiert werden,⁵⁴ könnte eine Kritik an Martin Luthers späterer Obrigkeitslehre sein, weil dieser aus der Erfahrung des Bauernaufstands heraus seinen anfänglichen Gedanken, dass die weltliche Obrigkeit die geistliche Obrigkeit kontrollieren soll anstatt das eigene Volk zu unterdrücken, nicht weiter verfolgt, sondern fast ausschließlich fordert, dass die weltliche Obrigkeit vor allem die vom Volk ausgehende Infragestellung der gesellschaftlichen Ordnung unterdrücken und bekämpfen müsse.

Doch auch Luthers Zwei-Reiche-Lehre, wie sie 1523 formuliert worden ist,⁵⁵ lehnt Thomas Naogeorg insofern ab, da sich seiner Auffassung nach die eigentliche, geistliche Obrigkeit unter Führung Jesu Christi im Unterschied zu weltlichen Reichen gerade nicht auf Gewalt gründet,⁵⁶ denn die Menschen wenden sich aus freien Stücken Christus zu.⁵⁷ Insofern verbietet dieses pazifistische Element des christlichen Glaubens auch den militärischen Kampf gegen die Wiedertäufer aus theologischen Gründen. Naogeorgs Haltung lässt sich damit erklären, dass er sich nicht damit zufriedengeben möchte, dass sich die Menschen unter Einfluss von Gewalt öffentlich zur christlichen Lehre be-

⁵² Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 89.

⁵³ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 96.

⁵⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 95.

⁵⁵ Vgl. Luther, M., *Daß weltliche Oberkeit den Wiedertäufern mit leiblicher Strafe zu wehren schuldig sei, Etlicher Bedenken zu Wittenberg*, 1914.

⁵⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 101.

⁵⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 102.

kennen, viel wichtiger ist es für ihn, dass sich die Menschen aus Überzeugung Christus zuwenden. So wird im *Mercator* derjenige erlöst, der sich trotz seines sündhaften Lebens Jesus Christus aus ganzem Herzen anvertraut.

Am Ende des dritten Buches wiederholt Naogeorg die Befürchtung der Papstkirche, wie sie von Martin Luther am ersten Sonntag nach Trinitatis 1544 formuliert worden ist:⁵⁸Nicht aus theologischen Gründen, sondern aus Angst, ihren sozialen Stand einbüßen zu müssen, lehnt die Papstkirche die neue, lutherische Lehre ab.⁵⁹

Zu Beginn des vierten Buches erneuert Thomas Naogeorg noch einmal seine Ablehnung der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre und der Verwendung des ‚Schwert‘-Begriffs im theologischen Kontext.⁶⁰ Diese Ablehnung des ‚Schwert‘-Begriffs taucht übrigens auch schon im *Pammachius* auf, wenn Nestor darauf hinweist, dass Christus nicht durch das weltliche Schwert, sondern durch seine Worte regiert.⁶¹

Ähnlich wie Martin Luther⁶² sieht Thomas Naogeorg die wesentliche Aufgabe weltlicher Obrigkeit darin, für Frieden und soziale Sicherheit zu sorgen,⁶³ betont aber, dass die geistliche Obrigkeit keine militärischen Fähigkeiten besitzen muss, sondern sich ganz auf das Bibelstudium konzentrieren und ihren Gläubigen sanftmütig gegenüber treten kann.⁶⁴

Gerade Luthers Zustimmung zu einer Reichsacht, die gegen die aufständischen Bauern verhängt werden soll,⁶⁵ stößt bei Thomas Naogeorg auf Widerstand, der die zunehmende Nähe zwischen der weltlichen Obrigkeit und den protestantischen Geistlichen als problematisch einschätzt.⁶⁶ Möglicherweise erkennt Thomas Naogeorg, dass

⁵⁸ Vgl. Luther, M., *Hauspostille am ersten Sonntag nach Trinitatis. Evangelion Luce 14* [1544], 1915, S. 357 – 368, hier: S. 363, Z. 6 – 11.

⁵⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 101.

⁶⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 103.

⁶¹ Vgl. Naogeorg, T., *Pammachius*, 1539, V. 2057 f.

⁶² Vgl. Luther, M., *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1910, S. 229 – 281, hier: S. 251, Z. 15 – 18.

⁶³ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 103.

⁶⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 104.

⁶⁵ Vgl. Luther, M., *Wider die räuberischen und mörderischen Roten der Bauern*, 1908, S. 344 – 362, hier: S. 358.

⁶⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 105.

eine Reichsacht die Konfrontation zwischen Aufständischen und Obrigkeit zwar verschärfen, die strukturellen Probleme im Heiligen Römischen Reich, die zum Ausbruch der Aufstände geführt haben, aber nicht lösen werden, weil sich die wirtschaftliche Situation für die Bauern nicht verändert hat.

Am Beispiel der Vertreibung durch die weltliche Obrigkeit wird die unterschiedliche Sichtweise deutlich: In seinem Text *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* rät Martin Luther dem Gläubigen, sich in sein Schicksal zu fügen und notfalls seinen Besitz aufzugeben, in dem Wissen, dass die Obrigkeit dafür bestraft werden wird, sofern Gott damit nicht Sünden des Volkes ahnen wollte;⁶⁷ Thomas Naogeorg sieht im Akt der Vertreibung allerdings vorrangig ein Zeichen der Schwäche der weltlichen Obrigkeit, für die es einfacher ist, Kritiker ihres politischen Handelns zu vertreiben, als sich mit ihren Argumenten auseinanderzusetzen.⁶⁸

Während es bei Martin Luther vor allem um die Frage geht, wie sich der einfache Mensch, der Christ, zu verhalten hat, beurteilt Thomas Naogeorg auch das Verhalten der weltlichen Obrigkeit nach moralischen Gesichtspunkten, missbilligt aber genauso wie Martin Luther selbst einen Aufstand gegen die von Gott in ihr Amt eingesetzte weltliche Obrigkeit.⁶⁹ Vielmehr übt Thomas Naogeorg die von Martin Luther vorgesehene Kontrollfunktion der Geistlichen aus, indem er die von Gott eingesetzte weltliche Obrigkeit dazu ermahnt, sich moralisch korrekt zu verhalten.

Am Inhalt des vierten Buches wird ebenfalls deutlich, dass Thomas Naogeorg auch eigene Schwerpunkte setzt und sich unabhängig von Martin Luther mit dem Thema Obrigkeit auseinanderzusetzen scheint: Sehr auffällig ist vor allem Naogeorgs Rat, dass der Pfarrer Menschen loben soll, die ein christliches Leben führen,⁷⁰ während die gesamte lutherische Obrigkeitslehre der weltlichen und geistlichen Obrigkeit eher die mahnende oder sanktionierende Funktion zuspricht und die

⁶⁷ Vgl. Luther, M., *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1910, S. 229 – 281, hier: S. 267, Z. 8 – 13.

⁶⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 105.

⁶⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 106.

⁷⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 110.

erbauende Funktion übergeht. Dabei ist es für Naogeorg selbstverständlich, dass auch die Prediger ein tadelloses Leben führen und sich nicht zur Sünde verleiten lassen.⁷¹

Die Tatsache, dass der Prediger die Christen nur mithilfe guter Argumente zum christlichen Glauben führen kann, macht es dennoch erforderlich, dass der Prediger seiner Gemeinde mit abschreckenden Beispielen – wie der Sintflut – die Folgen eines sündhaften Lebens vor Augen führt.⁷² Wer innerhalb der christlichen Gemeinde trotz Ermahnungen gegen die göttlichen Gebote verstößt, soll zur Abschreckung möglicher Nachahmer aus der Gemeinschaft ausgeschlossen werden, bevor sich sein ungestraftes Verhalten als mustergültig durchsetzen kann.⁷³ Auch für Philipp Melanchthon stellt der Ausschluss aus der christlichen Gemeinschaft die höchste zulässige Bestrafung Andersgläubiger dar, auch er lehnt darüber hinausgehende physische Bestrafungen, die von der weltlichen Obrigkeit ausgeführt werden müssten, ab.⁷⁴

Den Bauern wirft Naogeorg lediglich vor, dass sie versuchen ihre Interessen gewaltsam durchzusetzen, anstatt mit ihren politischen Gegnern über ihre Anliegen zu diskutieren.⁷⁵ Mit zeitlicher Distanz ist er offensichtlich dazu in der Lage, die politischen Ziele der Bauern unabhängig von ihrem Vorgehen zu betrachten, während Martin Luther trotz eines anzunehmenden Grundverständnisses für die Anliegen der Bauern einzig ihren Aufruhr, nicht aber ihre Lebensbedingungen thematisiert.⁷⁶

Und so sind es nach Naogeorgs Auffassung auch nicht die Bauern, die in ihrem Kampf um die Verbesserung ihrer wirtschaftlichen Situation die Bibel in ihrem Sinn auszulegen versuchen; manche Prediger selbst würden die christliche Lehre verändern, um dem Volk nach dem Mund reden zu können und sie in ihrer Konfliktfreudigkeit noch zu bestärken.⁷⁷

⁷¹ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 111.

⁷² Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 113.

⁷³ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 116 f.

⁷⁴ Vgl. Melanchthon, P. *Underricht Philips Melanchthon/ wider die leer der Wurdteuffer*, 1850, Bl. 53.

⁷⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 117.

⁷⁶ Vgl. Luther, M., *Wider die räuberischen und mörderischen Roten der Bauern*, 1908, S. 344 – 362, hier: S. 359.

⁷⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 122.

Im Umgang mit diesen Aufständischen fordert Thomas Naogeorg Tadel und Ermahnungen von den Predigern, um sie zum christlichen Glauben zurückzubringen,⁷⁸ nicht aber jene Form von äußerer Härte, wie sie Martin Luther 1525 seitens der weltlichen Obrigkeit fordert.⁷⁹ Für Naogeorg, der einig mit Luther darüber ist,⁸⁰ dass die Menschen erst lernen müssen, dass sie sich der Staatsgewalt unterwerfen und auf die weltliche Obrigkeit hören sollen, als spreche Gott selbst zu ihnen – vorausgesetzt, dass diese nicht selbst gegen die göttlichen Gebote verstößt⁸¹ – ist es ungerecht, die Aufständischen für ihr Verhalten zu bestrafen, ohne sie vorher belehrt zu haben. Im Gegensatz zu Martin Luther geht Thomas Naogeorg also von der Unwissenheit der Untertanen aus.

Wie schon an früherer Stelle, mahnt Thomas Naogeorg – wie auch Martin Luther 1520 in seiner Schrift *An den christlichen Adel deutscher Nation*⁸² – wieder, dass die Heilige Schrift die Wahrheit lehre und deshalb nicht ausgelegt werden müsse.⁸³ Der Prediger habe in der intellektuellen Auseinandersetzung mit den Vertretern der Papstkirche insbesondere darauf zu achten, mit „gediegenen Argumenten“ statt mit „Possen und leerem Wortgeklänge“ zu überzeugen.⁸⁴

Die Tatsache, dass Martin Luther in seinen Predigten 1526 fordert, dass die Obrigkeit die Untertanen schlagen müsse, damit sie gefürchtet werde,⁸⁵ scheint mir in diesem Zusammenhang eher Luthers Enttäuschung angesichts der Entwicklungen, die zur Niederschlagung des Bauernaufstandes führen, als einer Grundüberzeugung geschuldet zu sein. Denn schon 1528 mahnt Martin Luther, dass die Prediger die

⁷⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 124.

⁷⁹ Vgl. Luther, M., *Wider die räuberischen und mörderischen Roten der Bauern*, 1908, S. 344 – 362, hier: S. 360.

⁸⁰ Vgl. Luther, M., *Unterricht der Visitatoren an die Pfarhern ym Kurfürstenthum zu Sachsen*, Weimar 1909, S. 175 – 240, hier: S. 209, Z. 26 f.; Luther, M. *Der 82. Psalm ausgelegt*, Weimar 1913, S. 183 – 219, hier: S. 192, Z. 8 – 10.

⁸¹ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 127.

⁸² Vgl. Luther, M., *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1897, S. 6.

⁸³ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 129.

⁸⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 131.

⁸⁵ Vgl. Luther, M., *Predigten des Jahres 1526* [02.02.1526], Weimar 1904, S. 208 – 591, hier: S. 247, Z. 15 – 17.

weltliche Obrigkeit daran erinnern müssten, ihren Untertanen, vor allem den Schwachen der Gesellschaft, Frieden und Schutz durch Anwendung der geltenden Rechte zu bieten.⁸⁶

Die von Thomas Naogeorg am Ende des vierten Buches angeführte Ermahnung, sich nicht zu sehr auf die lateinischen und griechischen Autoren zu beziehen,⁸⁷ entspricht Luthers Forderung, dass alle Theologen ihren Standpunkt mit Verweis auf die Heilige Schrift rechtfertigen sollten.⁸⁸

2.3.2. Naogeorgs Kritik an der Papstkirche im ‚Regnum Papisticum‘

Mit seiner Hinwendung zur Beschreibung des richtigen Kultes scheint Thomas Naogeorg nicht nur seine *Agricultura Sacra* abzuschließen, sondern auch einen Ausblick auf das nur drei Jahre später erscheinende *Regnum Papisticum* zu liefern. Deshalb halte ich es durchaus für möglich, dass dieser Teil der *Agricultura Sacra* eine längere und intensive Auseinandersetzung des Autors mit dem Kult der Papstkirche belegt.

Im *Regnum Papisticum* lehnt Thomas Naogeorg zunächst sowohl die Ikonenverehrung als auch die Prozessionstradition der katholischen Kirche ab.⁸⁹ Dazu fühlt er sich berechtigt, weil sich jeder mit der Bibel ausgestattete Prediger grundsätzlich selbst ein Urteil über den rechtmäßigen Kult erlauben kann, ohne das Ergebnis „einer großen Synode abzuwarten.“⁹⁰

Auch Martin Luther lehnt die Kirchensynoden als Entscheidungsgremien ab, begründet seine Ablehnung allerdings nicht mit dem rationalen Urteilsvermögen jedes einzelnen Predigers: Im Unterschied zu Thomas Naogeorg hebt Martin Luther 1523 hervor, dass man den individuellen Glauben des Einzelnen – ganz unabhängig von seinem eigenen Urteilsvermögen – nicht als richtig oder falsch bewerten kann,

⁸⁶ Vgl. Luther, M., *Unterricht der Visitatoren an die Pfarhern ym Kurfürstenthum zu Sachsen*, Weimar 1909, S. 175 – 240, hier: S. 29, Z. 33 – 36.

⁸⁷ Vgl. Luther, M., *Unterricht der Visitatoren an die Pfarhern ym Kurfürstenthum zu Sachsen*, Weimar 1909, S. 175 – 240, hier: S. 29, Z. 33 – 36.

⁸⁸ Vgl. Luther, M., *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1897, S. 12.

⁸⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 148.

⁹⁰ Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 150.

insbesondere wenn die entsprechenden Glaubensfragen nicht von der Heiligen Schrift beantwortet werden.⁹¹ Dementsprechend vermag ein Prediger der weltlichen Obrigkeit nur insofern Ratschläge zu erteilen, als es Parallelen zwischen der aktuellen Situation und historischen Fällen – wie sie etwa in der Bibel dargestellt werden – gibt.

Da die geistliche Obrigkeit nach Luthers Vorstellung nur in Fragen des Kultes beratend hinzugezogen werden soll, ist unklar, welches Richtmaß der weltlichen Obrigkeit darüber hinaus zur Urteilsfindung dient, zumal das persönliche Urteilsvermögen der weltlichen Obrigkeit, in der Form, wie es Thomas Naogeorg thematisiert, von Martin Luther nicht erwähnt wird.

Martin Luther fordert in seinem Text *Von den Konzilis und Kirchen* zwar ein Konzil, das bislang vom Papst abgelehnt worden ist,⁹² doch ob einzelne Prediger Bagatellfragen nach ihrer persönlichen Auffassung selbst entscheiden können,⁹³ erläutert Martin Luther in diesem Zusammenhang nicht.

Bei der Frage, warum die geistliche Obrigkeit und ihre Priester nicht nach weltlichen Gütern streben sollten, zeigt sich die unterschiedliche Beurteilung des Klerus: Martin Luther verweist darauf, dass die Apostel Predigerstellen nicht willkürlich vergeben und sich eine derartige Form der Gewalt über die Kirchengemeinden nicht angemäht hätten,⁹⁴ Thomas Naogeorg macht deutlich, dass nur die Prediger erfolgreich sind, die nicht nach irdischen Gütern streben.⁹⁵ Meines Erachtens äußert sich hier die zu Beginn festgestellte Differenz zwischen beiden Mönchsorden: Martin Luther argumentiert eher aus der ideellen Selbstauffassung der Apostel heraus, während Thomas Naogeorg viel mehr das wirtschaftlich-soziale Verhalten des guten Predigers beschreibt. Demnach vertraut Thomas Naogeorg darauf, dass sich ein christliches Leben auch wirtschaftlich auszahlt, wenn die

⁹¹ Vgl. Luther, M., *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1910, S. 229 – 281, hier: S. 262, Z. 31 – 33.

⁹² Vgl. Luther, M. *Von den Konzilis und Kirchen*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlaus Nachfolger, Bd. 50, Weimar 1914, S. 488 – 653, hier: S. 517.

⁹³ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 157.

⁹⁴ Vgl. Luther, M., *Das eyn Christliche versammlung odder gemeyne rech und macht habe, alle lere zu urteylen und lere zu beruffen, eyn und abzusetzen, Grund und ursach der Schrift*, Weimar 1900, S. 408 – 416, hier: S. 414, Z. 25 – 29.

⁹⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 158.

negative Kraft des Satans endgültig aus der Welt verbannt ist und Gott seine Diener belohnt.⁹⁶

Schon die Apostel seien von Jesus ausgesandt worden, um „die Geheimnisse seines Reiches zu lehren“ und „alles, was ihnen gebühre, aus den Händen der Bevölkerung zu erhoffen“,⁹⁷ um sich umso mehr auf das Evangelium konzentrieren zu können. Hat die Gemeinde seine dringendsten Bedürfnisse nach Nahrung und einer Unterkunft gestillt, so hat der Prediger keinen Grund mehr, Schätze anzuhäufen.⁹⁸ Demensprechend gelangen schon die 1539 und 1540 von Moritz von Sachsen beauftragten Visitatoren, die die Bedingungen für eine erfolgreiche Einführung der Reformation ermitteln sollen, zu der Überzeugung, dass die Besoldung „Geistlicher und Lehrer aus den Einkünften der geistlichen Güter“ erfolgen sollte.⁹⁹

Über die finanzielle Ausstattung der einzelnen Predigerstellen äußert sich Martin Luther im Rahmen seiner Obrigkeitslehre nicht, trotz seiner Kritik, dass die römischen Kardinäle mit deutschen Geldern bezahlt werden, während die deutschen Amtsträger kaum die notwendige Unterstützung erhalten.¹⁰⁰

Allerdings muss der Prediger nach Luthers Gemeindeentwurf nicht fürchten, seine Einnahmen höheren Kirchenvertretern abtreten zu müssen, da er nicht von Bischöfen bestellt, sondern von der Gemeinde berufen wird und keiner anderen irdischen, aber geistlichen Autorität unterstellt ist.¹⁰¹

Die vermögenden Mönchsorden und ihren Kult lehnt Thomas Naogeorg ab und kritisiert in Anlehnung an die ersten dominikanischen Ordenskonstitutionen¹⁰² und Luthers Schrift *An den christlichen*

⁹⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 158.

⁹⁷ Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 161.

⁹⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 162.

⁹⁹ Wartenberg, G. *Landesherrschaft und Reformation. Moritz von Sachen und die albertinische Kirchenpolitik bis 1546*, Gütersloh 1988 [Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, hrsg. v. Gustav Adolf Benrath, Bd. 55], hier: S. 128.

¹⁰⁰ Vgl. Luther, M., *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1897, S. 19.

¹⁰¹ Vgl. Luther, M., *Das eyn Christliche versamlung odder gemeyne rech und macht habe, alle lere zu urteylen und lerer zu beruffen, eyn und abzusetzen, Grund und ursach der Schrifft*, 1900, S. 408 – 416, hier: S. 414, Z. 25 – 29.

¹⁰² Vgl. Hellmeier, P., D., 2007, S. 129.

Adel deutscher Nation,¹⁰³ dass sie sich nicht mehr mit der Bibel, dem kanonischen und dem römischen Recht beschäftigen, sondern sich den heidnischen Autoren und deren Beiträgen zu Astrologie und Medizin widmen.¹⁰⁴

Das *Regnum Papisticum* erscheint nicht nur als eine ausführliche Ergänzung der *Agricultura Sacra*, indem es die von den reformierten Predigern abgelehnte Heiligenverehrung der römischen Kirche thematisiert, sondern auch als Reaktion auf die päpstliche Forderung an die Reformbewegung zur heiligen Mutter Kirche zurückzukehren.¹⁰⁵

Die literarische Auseinandersetzung mit dem Papsttum ist Naogeorgs Einschätzung zufolge erforderlich, weil die jungen Christen nicht mehr wie Naogeorgs Generation im Einflussbereich der machtvollen Papstkirche sozialisiert worden sind und deshalb die Errungenschaften, die die Reformation den Christen gebracht hat, nicht zu schätzen wissen, sodass die Gefahr bestehe, dass das Wissen um den wahren Charakter der Papstkirche in Vergessenheit gerate, wenn man die Jugend nicht weiter über das Papsttum aufklärt.¹⁰⁶

Während sich Martin Luther in einer seiner ersten Schriften darüber beklagt, dass sich die Fürsten und Kaiser den Päpsten unterwerfen und so ihren eigentlichen Glauben an Gott verleugnen müssen,¹⁰⁷ stellt Thomas Naogeorg die Bedeutung des deutschen Kaisers in ein Verhältnis zur Bedeutung anderer Kaiser: Im Gegensatz zu diesen habe der römisch-deutsche Kaiser dem Papst gegenüber an Macht eingebüßt,¹⁰⁸ von dem man fast schon glauben könne, er würde nicht nur über den Erdkreis, sondern auch über Himmel und Hölle regieren.¹⁰⁹

Bereits anhand des ersten Kapitels erkennt man, dass die Distanz zwischen Thomas Naogeorg und der Papstkirche deutlich größer ist als zwischen ihr und Martin Luther, denn während Martin Luther in seinen *Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschen*, die 1531 – 1533 entstanden sind, nur kritisiert, dass es zu wenig Prediger gibt,

¹⁰³ Vgl. Luther, M., *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1897, S. 66 f.

¹⁰⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 166.

¹⁰⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reich*, 2015, S. 5, Z. 14 – 20.

¹⁰⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reich*, 2015, S. 11 f.

¹⁰⁷ Vgl. Luther, M. *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1897, S. 5.

¹⁰⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reich*, 2015, Vorrede, V. 11 – 18.

¹⁰⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reich*, 2015, Vorrede, V. 29 f.

die sich treu an den Wortlaut der Bibel halten,¹¹⁰ behauptet Thomas Naogeorg, dass die Priester der katholischen Kirche die Bücher ganz außen vor ließen, nachdem sie deren Sinn erst einmal verfälscht hätten, und sich nun ihre eigenen Vorschriften willkürlich ausdenken.

Ging es Martin Luther nur um die Frage der Bibeltreue, so verurteilt Thomas Naogeorg vor allem den mit der dogmatischen Bibelauslegung verbundenen Streit zwischen den verschiedenen Theologen über Fragen, die sich aus dem Wortlaut der Bibel eindeutig beantworten lassen würden.

Ähnlich wie in der Vorrede untersucht Thomas Naogeorg im zweiten Kapitel, welche Legitimation das Papsttum hat: Obwohl das Papsttum aus dem Amt eines einfachen Bischofs hervorgegangen ist,¹¹¹ beanspruchen die Päpste nicht nur, unfehlbar zu sein,¹¹² sondern auch, dass sie die Schlüssel zum Himmelstor verwahren,¹¹³ sodass sich keine weltlichen Herrscher trauen, sich ihnen in Glaubensfragen zu widersetzen.¹¹⁴

Lobt Thomas Naogeorg an dieser Stelle die griechisch-orthodoxe Kirche, die das römische Papsttum abgelehnt habe,¹¹⁵ so zeigt er die gleiche Offenheit, die Martin Luther erst in der Leipziger Disputation aufgebracht hat: Während Martin Luther 1517 nur dazu in der Lage ist, die Missstände innerhalb der katholischen Kirche anzuprangern, weil er sich noch immer als Mitglied der reformbedürftigen römischen Kirche – der der Papst vorsteht – versteht, scheint die Auseinandersetzung zwischen Katholiken und Reformationsanhängern seit der Leipziger Disputation 1519 so weit fortgeschritten zu sein, dass sich Thomas Naogeorg 1553 ähnlich wie der ältere Martin Luther¹¹⁶ eher mit der orthodoxen Kirche als mit dem Papsttum verbunden fühlt.

Sowohl das dritte als auch das vierte Kapitel beziehen sich wieder auf *An den christlichen Adel deutscher Nation*: Die Tatsache, dass sich die päpstliche Ablehnung von Erkenntnissen der Philosophie, der Kunst und des juristischen Bereichs in Martin Luthers Argumentation

¹¹⁰ Vgl. Luther, M. *Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens*, Weimar 1912, S. 1 – 70, hier: S. 47, Z. 16 – 20.

¹¹¹ Vgl. Naogeorg, T., *Das Pöpstisch Reyck*, 2015, 1. Buch, 2. Kapitel, V. 8 f.

¹¹² Vgl. Naogeorg, T., *Das Pöpstisch Reyck*, 2015, 1. Buch, 2. Kapitel, V. 15 f.

¹¹³ Vgl. Naogeorg, T., *Das Pöpstisch Reyck*, 2015, 1. Buch, 2. Kapitel, V. 23 f.

¹¹⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Das Pöpstisch Reyck*, 2015, 1. Buch, 2. Kapitel, V. 49 – 68.

¹¹⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Das Pöpstisch Reyck*, 2015, 1. Buch, 2. Kapitel, V. 115 f.

¹¹⁶ Vgl. Blum, D., 2016, S. 127.

nicht in dieser Deutlichkeit wie bei Thomas Naogeorg¹¹⁷ finden lässt, ist meines Erachtens nachvollziehbar, weil nach Luthers augustinischem Verständnis nicht die humanistischen Wissenschaften, sondern einzig und allein das Studium der Heiligen Schrift zu neuen und ewig gültigen Erkenntnissen führe.¹¹⁸ Abgesehen von dieser deutlicher formulierten Kritik an der Verweigerungshaltung der päpstlichen Kirche gegenüber neuen Erkenntnissen¹¹⁹ tadelt Thomas Naogeorg in diesem Kontext nicht nur die vom Papst betriebene, willkürliche Bibelauslegung,¹²⁰ die die humanistischen Interpretationsansätze ignoriert, sondern auch, dass der Papst bei der Verteilung der Kirchengüter auf die Kardinäle ebenso willkürlich vorgeht wie bei der Textauslegung.¹²¹

Im vierten Kapitel erläutert Naogeorg, dass alle weltlichen Herrscher nicht nur vom Papst gekrönt werden, sondern auch ihre Lehngüter – Güter, deren Empfang zu Treue und Kriegsdienst verpflichten¹²² – vom Papst erhalten, sodass sie auf besondere Art und Weise in Abhängigkeit geraten,¹²³ wie es Martin Luther in seiner Schrift *An den christlichen Adel* beschrieben hat.¹²⁴ Da die Fürsten ihre Lehngüter vom Papst erhalten, ist von ihnen nicht zu erwarten, dass sie strittige Konzilentscheidungen von sich aus anfechten.¹²⁵ Der fürstlich-königliche Respekt reiche so weit, dass der Papst sich der weltlichen Obrigkeit gegenüber nicht nur als oberster Richter aufführen,¹²⁶ sondern als geistliches Oberhaupt auch weltliche Fürstentümer zur Wahrnehmung seiner päpstlichen Aufgaben für sich beanspruchen könne.¹²⁷

¹¹⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reich*, 2015, 1. Buch, 3. Kapitel, V. 69 f.

¹¹⁸ Vgl. Luther, M., *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1897, S. 6.

¹¹⁹ Vgl. Luther, M., *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1897, S. 6.

¹²⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reich*, 2015, 1. Buch, 3. Kapitel, V. 121 f.

¹²¹ Vgl. Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reich*, 2015, 1. Buch, 3. Kapitel, V. 135 f.

¹²² Vgl. Spieß, K.-H. *Das Lehnswesen in Deutschland im hohen und späten Mittelalter*, Stuttgart 2009 (2. verbesserte Aufl.), S. 30.

¹²³ Vgl. Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reich*, 2015, 1. Buch, 4. Kapitel, V. 25 f.

¹²⁴ Vgl. Luther, M., *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, S. 24 – 26.

¹²⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reich*, 2015, 1. Buch, 4. Kapitel, V. 48.

¹²⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reich*, 2015, 1. Buch, 4. Kapitel, V. 132 f.

¹²⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reich*, 2015, 1. Buch, 4. Kapitel, V. 157 f.

Auf Naogeorgs ironische Bemerkung, dass der Seelenhirte fürstliche Güter brauche,¹²⁸ lässt sich mit Martin Luther antworten, dass sich die Päpste und Bischöfe gar nicht um irdische Güter kümmern, sondern das Wort Gottes predigen sollten.¹²⁹ Die Tatsache, dass es sich hierbei um eine ironische Bemerkung Naogeorgs handelt, lässt sich damit verdeutlichen, dass Thomas Naogeorg in der zuvor erschienenen *Agricultura Sacra* erklärt, dass die Gemeinde für die Versorgung ihres Geistlichen aufkommen soll, damit er sich ganz seiner eigentlichen Arbeit, der Fürsorge und Predigt, widmen kann.¹³⁰ Hier wird die Differenz zwischen Augustinern und Dominikanern besonders deutlich, denn während Thomas Naogeorg die Eigenversorgung ablehnt, um sich auf die geistliche Arbeit konzentrieren zu können, schreibt Augustinus den Mönchen die Selbstversorgung sogar vor und warnt die Mönche vor dem Nichtstun.¹³¹

Im fünften Kapitel vergleicht Thomas Naogeorg die Position des Papstes mit der eines weltlichen Königs und betont, dass jener sich das Fegefeuer ausgedacht habe, um mit der Angst der Gläubigen wirtschaftlichen Profit zu machen.¹³²

Erst im siebten Kapitel verurteilt Thomas Naogeorg den teuren Bau des Petersdoms, obwohl dieser der Anlass der lutherischen Kritik gewesen ist,¹³³ und anders als Martin Luther verknüpft Thomas Naogeorg mit der Feststellung, dass der Petersdom palastähnliche Züge annimmt, die Frage, ob der Papst ein christliches Leben nach dem Vorbild der Apostel führe.¹³⁴ Martin Luther betont zwar 1523, dass die echten Christen den weltlichen Reichtum von Bischöfen und Äbten ablehnen sollten; eine sich hier anbietende, explizite Verurteilung des Petersdoms bleibt aber genauso aus wie eine Kritik am Lebensstil von Bischöfen und Äbten.¹³⁵ Für den ehemaligen Dominikaner

¹²⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reyck*, 2015, 1. Buch, 4. Kapitel, V. 157 f.

¹²⁹ Vgl. Luther, M., *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1910, S. 229 – 281, hier: S. 265, Z. 7 – 9.

¹³⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 158.

¹³¹ Vgl. Schmidbaur, H. C., 2003, S. 103.

¹³² Vgl. Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reyck*, 2015, 1. Buch, 5. Kapitel, V. 29 f.

¹³³ Vgl. Luther, M., *95 Thesen*, 2012, S. 33 – 53, hier: S. 45.

¹³⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reyck*, 2015, 1. Buch, 7. Kapitel, V. 59 f.

¹³⁵ Vgl. Luther, M., *Das eyn Christliche versamlung odder gemeyne rech und macht habe, alle lere zu urteylen und lerer zu beruffen, eyn und abzusetzen, Grund und ursach der Schrifft*, Weimar 1900, S. 408 – 416.

Thomas Naogeorg und seine Kritik an der Papstkirche ist dagegen der eklatante Unterschied zwischen den fürstlichen Lebensverhältnissen der römischen Geistlichen und den ärmlichen Lebensverhältnissen der übrigen christlichen Bevölkerung von großer Bedeutung.

Die Differenzen zwischen Reformierten und Altgläubigen sind so groß, dass Thomas Naogeorg die Papisten anders als Martin Luther klar mit Straftätern gleichsetzt: 1520 beklagt sich Martin Luther nur darüber, dass die Päpste ihr eigenes Recht nicht einhalten,¹³⁶ Thomas Naogeorg geht aber so weit, das Rechtssystem der Kurie, in dem sich die Päpste sehr gut auskennen, als solches abzulehnen, weil es scheinbar „Eigennutz/ frävel/ hinderlist/ Uderm frumen schein“¹³⁷ billigt.

Des Weiteren kritisiert Thomas Naogeorg – wie Martin Luther auch in seinem *Sendbrief an den Erzbischof Albrecht von Mainz und Magdeburg* von 1525 –, dass Geistliche Fürstentümer regieren und somit weltliche Gewalt ausüben,¹³⁸ macht aber nicht darauf aufmerksam, dass die Verquickung von geistlichem Stand und weltlichem Fürstentum vor allem dem Ansehen des geistlichen Amtes schadet;¹³⁹ daher bewahrheitet sich die Vermutung, dass Thomas Naogeorg in Pfarrern eher Seelsorger als Repräsentanten einer besonderen Gesellschaftsklasse gesehen hat.¹⁴⁰

Wie aus dem elften Kapitel hervorgeht, möchte Thomas Naogeorg im Gegensatz zu Martin Luther das Papsttum nicht ‚reformieren‘, sondern abschaffen, da es vor allem die weltlichen und klerikalen Angelegenheiten vermische¹⁴¹ und so Unordnung in der Welt stifte. Die geistlichen Fürstentümer verwirft Thomas Naogeorg anders als Martin Luther auch deshalb, weil er Loyalitätskonflikte erkennt, wenn der geistliche Fürst politisch dem deutschen Kaiser unterstellt ist, aber

¹³⁶ Vgl. Luther, M., *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1897, S. 21.

¹³⁷ Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reyck*, 2015, 1. Buch, 9. Kapitel, V. 103 f.

¹³⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reyck*, 2015, 1. Buch, 10. Kapitel, V. 259 f.

¹³⁹ Vgl. Luther, M., *Sendschreiben an den Erzbischof Albrecht von Mainz und Magdeburg, sich in den ehelichen Stand zu begeben*, Weimar 1908, S. 402 – 411, hier: S. 409, Z. 28 – 30.

¹⁴⁰ Vgl. Schäfer, W. 2017, S. 18.

¹⁴¹ Vgl. Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reyck*, 2015, 1. Buch, 10. Kapitel, V. 99 f.

dennoch Weisungen aus Rom erhält, sodass es dem Papst als geistlichem Oberhaupt möglich ist, weltliche Angelegenheiten im Heiligen Römischen Reich mitzubestimmen.¹⁴²

Nur das Resultat dieser Entwicklung, dass nämlich seit der Amtszeit Gregors VII. der Kaiser dem Papst Huld erweisen muss,¹⁴³ obwohl er sich mit seiner Wahl durch die Kurfürsten rechtmäßig ‚Kaiser‘ nennen darf,¹⁴⁴ findet bei Martin Luther Erwähnung.

Im zweiten Buch argumentiert Thomas Naogeorg zunächst unabhängig von Martin Luther und bezieht sich erst ab dem neunten Kapitel auf die Adelschrift: Die ersten beiden Kapitel thematisieren die Bestechlichkeit der Fürsten und erinnern damit an die Rolle von Torhütern¹⁴⁵ oder Königsräten¹⁴⁶ in Naogeorgs Dramen. Die im dritten Kapitel beschriebenen ‚Turmherren‘ sind offensichtlich solche, die ein geistliches Fürstentum zwar aufgrund dynastischer Familienpolitik übertragen bekommen, aber nicht die eigentlich dazu notwendige theologische Kompetenz besitzen.¹⁴⁷

Im vierten Kapitel lehnt Thomas Naogeorg die lateinische Messe ab, weil keiner der Gläubigen sie verstehen kann,¹⁴⁸ und fordert vielmehr, dass die Prediger erst einmal lernen, in der Volkssprache zu predigen und deutsche Briefe zu verstehen, ehe sie sich mit den lateinischen Texten beschäftigen, die in Rom verfasst werden.¹⁴⁹ Hier sei angemerkt, dass Thomas Naogeorg zwar die deutsche Predigt einfordert, seine Texte aber dennoch strikt in Latein verfasst hat. Wahrscheinlich hängt dies damit zusammen, dass Thomas Naogeorg seine Dramen für Lateinschüler verfasst hat, die als spätere Prediger zwar in der Volkssprache predigen sollen, aber nach wie vor im Rahmen ihres Theologiestudiums die Originaltexte verstehen können müssen. Wie bereits zu Beginn dieser Arbeit angesprochen, ist darüber hinaus der Situationskontext zu berücksichtigen: Nicht nur, um die Originaltexte

¹⁴² Vgl. Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reych*, 2015, 1. Buch, 12. Kapitel, V. 65 f.

¹⁴³ Vgl. Pollack, D., 2017, S. 91.

¹⁴⁴ Vgl. Luther, M., *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1897, S. 37.

¹⁴⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 1901 – 1908; Naogeorg, T., *Judas Iscariotes*, 1987, V. 1464 – 1467.

¹⁴⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 699 – 714.

¹⁴⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reych*, 2015, 2. Buch, 3. Kapitel, V. 65 f.

¹⁴⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reych*, 2015, 2. Buch, 4. Kapitel, V. 7 f.

¹⁴⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reych*, 2015, 2. Buch, 5. Kapitel, V. 77 – 190.

verstehen zu können, sondern auch, um sich mit europäischen bzw. humanistischen Amtskollegen über theologische Fragen besprechen zu können, akzeptiert Thomas Naogeorg zwar weiterhin die Verwendung des Lateins, zur Kommunikation mit den Bevölkerungsgruppen des dritten Standes fordert er allerdings den Gebrauch der Volkssprache. Thomas Naogeorg scheint somit die Verwendungskontexte von Volkssprache und Gelehrtensprache deutlicher voneinander abgrenzen zu wollen.

Das siebte Kapitel enthält die theologische Forderung des *Mercators*, angesichts des Jüngsten Gerichts nicht auf die eigenen Werke, sondern auf seinen Glauben zu vertrauen.¹⁵⁰

Im Text *An den christlichen Adel deutscher Nation* kritisiert Martin Luther 1520 zwar den Reichtum und die Machtgier des Papstes, dem eine einfache Krone nicht ausreicht, und macht darauf aufmerksam, dass der Papst eigentlich nicht über weltliche Macht verfügt, weil Jesus den Vorwurf, er würde sich als ‚Herr der Welt‘ bezeichnen, Pilatus gegenüber mit der Begründung ablehnt, dass sein Reich „nit von disser welt“¹⁵¹ sei. Die Tatsache, dass aber auch die Mönche über große Finanzreserven verfügen und dennoch die mit ihrem Predigtamt verbundene Arbeit scheuen, erwähnt Martin Luther dabei nicht.

An dieser Stelle erkennt man ein weiteres Mal den Unterschied zwischen dem Augustiner Martin Luther und dem Dominikaner Thomas Naogeorg, der die Geldverschwendung der Kurie und anderer kirchlicher Institutionen im gleichen Atemzug mit einer damit verbundenen Vernachlässigung ihrer seelsorgerischen Pflichten nennt.¹⁵²

Im elften Kapitel behandelt Naogeorg die Annaten, die der Kaiser dem Papst vor Langem bewilligt habe, um ein Heer zur Verteidigung des europäischen Christentums gegen ein erstarktes Osmanisches Reich auszurüsten: Anstatt die bereits gezahlten Annaten in ein christliches Heer zu investieren, erneuert das Papsttum angesichts der wachsenden Bedrohung seine Forderung der Annatenzahlung, da es das bisher gesammelte Geld bereits veruntreut hat.¹⁵³ Thomas Naogeorg

¹⁵⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reich*, 2015, 2. Buch, 7. Kapitel, V. 25 f.

¹⁵¹ Luther, M., *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1897, S. 18.

¹⁵² Vgl. Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reich*, 2015, 2. Buch, 9. Kapitel, V. 189 f.

¹⁵³ Vgl. Luther, M., *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1897, S. 21.

vergleicht deshalb die römischen Kleriker mit Kaufleuten,¹⁵⁴ denn genauso wie die Kaufleute ihre Preise bei steigender Nachfrage erhöhen können, erhöhe die Kirche ihre Annatenforderung an das Römische Reich bei jeder osmanischen Eroberung und profitiere damit sogar von einer Erstarkung des Osmanischen Reiches. Insofern ‚verachtet‘ die Papstkirche nicht nur das Römische Reich, wie es Naogeorg im 15. Kapitel formuliert,¹⁵⁵ sondern sabotiert auch dessen außenpolitische Verteidigungspläne.

Darüber hinaus stellt dieses Kapitel auch die im *Pammachius* 1539 thematisierte Abhängigkeit des Kaisers vom Papst dar, denn der Kaiser wird bei seiner Krönung dazu verpflichtet, die tradierten Privilegien der Kirche zu bestätigen und zu schützen.¹⁵⁶ Durch diese regelmäßige Erneuerung der Privilegien und das Leisten eines Treueides gegenüber dem Papst¹⁵⁷ legitimiert der Kaiser im Übrigen auch die Übertragung von Lehnsgütern deutscher Kirchenfürsten auf den Heiligen Stuhl, wie sie Martin Luther in seiner Adelschrift prinzipiell abgelehnt hat.¹⁵⁸

Am 17. Kapitel lässt sich noch einmal zeigen, wie unterschiedlich der Augustiner Luther und der Dominikaner Naogeorg argumentieren: Anders als Martin Luther, der die Bekleidung mehrerer Pfarrstellen oder Bistümer untersagt, weil die Kirchenordnungen solche ‚Incompatibilia‘ nicht vorsehen,¹⁵⁹ kritisiert Thomas Naogeorg an dieser Ämterhäufung, dass Geistliche oft schon einzelne, kleine Pfründe nicht gewissenhaft verwalten.¹⁶⁰ Geht Martin Luther ähnlich wie die römische Kirche davon aus, dass dem Geistlichen dieses Eigentum kraft seines Amtes zusteht, klingt bei Thomas Naogeorg an, dass den Geistlichen Pfründe zugesprochen werden, damit sie ihre Aufgaben erfüllen können. Die Pfründe sind für Thomas Naogeorg somit kein passiv verwalteter Bestand mehr, sondern Mittel zur Wahrnehmung der klerikalen Aufgaben sowie der Eigenversorgung.

¹⁵⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reych*, 2015, 2. Buch, 11. Kapitel, V. 39.

¹⁵⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reych*, 2015, 2. Buch, 15. Kapitel, V. 15 f.

¹⁵⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reych*, 2015, 2. Buch, 15. Kapitel, V. 90 – 94.

¹⁵⁷ Vgl. Spieß, K.-H., 2009, S. 25.

¹⁵⁸ Vgl. Luther, M., *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1897, S. 31.

¹⁵⁹ Vgl. Luther, M., *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1897, S. 26.

¹⁶⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reych*, 2015, 2. Buch, 17. Kapitel, V. 71 f.

Im dritten Buch finden sich nur zwei Kapitel, die sich mit dem Thema ‚Obrigkeit‘ auseinandersetzen und gleichzeitig Luthers Positionierung berücksichtigen: Im zweiten Kapitel beklagt sich Thomas Naogeorg darüber, dass es kaum Menschen gibt, die sich von Herzen zum christlichen Glauben bekennen,¹⁶¹ und teilt damit Luthers Einschätzung, dass die wenigsten Menschen in der sich Christen nennenden Bevölkerung über die notwendige Standhaftigkeit verfügen, um dem Übel dauerhaft zu widerstehen.¹⁶²

Auch die sich daraus ergebende Folgerung, dass die meisten Menschen heucheln, wenn sie sich auf Jesus Christus berufen,¹⁶³ findet sich in Martin Luthers Text *Von weltlicher Oberkeit*. Allerdings urteilt Martin Luther hierbei nicht über den Glauben dieser Menschen, sondern spricht nur in dem Zusammenhang von ‚Heuchelei‘, dass viele Christen im „namen der [Ev]angelischen freyheytt [ihren Mutwillen] treiben“.¹⁶⁴

Sicherlich bezieht sich FRIEDRICHS Feststellung, dass Thomas Naogeorg davon ausgeht, dass das Seelenheil selbst durch eine schwere Sünde nicht verloren werden kann,¹⁶⁵ auch auf das Taufkapitel des *Regnum Papisticum*.

Im Verhältnis zu Luthers *95 Thesen* zeigt dieses Kapitel meines Erachtens besonders deutlich Naogeorgs theologische Radikalisierung: Martin Luther lehnt in seinen *95 Thesen* die guten Werke und den Ablass nicht ab. Auch wenn sich der Glaube eines Menschen nicht an seinen Ablassspenden abmessen lässt, zeigen doch andere gute Werke,¹⁶⁶ ob er von seinem Glauben und christlicher Nächstenliebe durchdrungen ist. Damit argumentiert Martin Luther im Sinn Augustinus’, der behauptete, dass die guten Werke nicht Ausdruck des christlichen Glaubens sind, sondern Ausdruck der göttlichen Gnade, denn nur durch Gottes Hilfe sind die Menschen in der Lage, Gutes zu tun.¹⁶⁷

¹⁶¹ Vgl. Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reych*, 2015, 3. Buch, 2. Kapitel, V. 69 f.

¹⁶² Vgl. Luther, M., *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1910, S. 229 – 281, hier: S. 251, Z. 1 – 3.

¹⁶³ Vgl. Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reych*, 2015, 3. Buch, 2. Kapitel, V. 71 f.

¹⁶⁴ Luther, M., *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1910, S. 229 – 281, hier: S. 251, Z. 28 – 31.

¹⁶⁵ Vgl. Friedrich, W., 1987, S. 93.

¹⁶⁶ Vgl. Roper, L., 2016, S. 473.

¹⁶⁷ Vgl. Schmidbaur, H., C., 2003, S. 160.

Martin Luthers Thesen 41 bis 44 lassen sich demnach wie folgt zusammenfassen: Der christliche Glaube eines Menschen offenbart sich zunächst in seiner von Liebe geprägten Einstellung zu seinen Mitmenschen,¹⁶⁸ welche ihn zu Werken der Liebe – etwa Barmherzigkeit gegenüber den Bedürftigen¹⁶⁹ – bewegt, die höher zu bewerten sind als Ablasszahlungen an kirchliche Institutionen, die nicht direkt zu einem größeren Wohl der Mitmenschen beitragen.¹⁷⁰

Anders als bei Martin Luther ist für Thomas Naogeorg der christliche Glaube, der erstmals mit der Taufe bestätigt wird, nicht nur Voraussetzung, sondern einzige Bedingung für das Seelenheil.¹⁷¹

Angesichts dieser Textstelle stellt sich aber die Frage, wie sich soziales Engagement für den Gläubigen überhaupt auszahlt. Während sich der Gläubige laut Martin Luther zu sozialem Engagement animiert fühlt, weil sich nur in diesem sozialen Handeln seine Liebe zu den Mitmenschen und letztendlich seine Liebe zu Gott verwirklichen kann, ist für Naogeorg soziales Handeln wohl ein nobles Verhalten, das aber nicht in direktem Zusammenhang zum Glauben und zur Erlösung von den Sünden steht. Seine Forderung, Menschen wie noch im Urchristentum erst sehr spät zu taufen,¹⁷² würde sich auf das soziale Engagement der Gläubigen eher negativ auswirken, da diese erst mit der Taufe vollwertige Mitglieder der christlichen Gemeinschaft sind, die über ihr Handeln Rechenschaft vor Gott ablegen müssen. Symbolisiert die Taufe einen mit Rechten und Pflichten eingegangenen Bund zwischen Gott und den Menschen, so ist der noch ungetaufte Mensch auch nicht in besonderer Weise an die christlichen Gebote gebunden.

Da Thomas Naogeorg das *Regnum Papisticum* verfasst, um der jüngeren Generation das wahre Wesen der römischen Kirche zu zeigen, könnte ein möglicher Grund für die von ihm verfochtene Erwachsenentaufe der sein, dass er die Christen, die ihr ganzes Leben lang von der katholischen Kirche falsch über den christlichen Glauben belehrt worden sind, nicht verurteilen möchte, sondern ihnen eine verheißungsvolle Perspektive bieten möchte. Solange die Reformation der christlichen Kirche noch nicht abgeschlossen ist, ist es demnach notwendig, die Erwachsenentaufe zu vollziehen. Damit werden einerseits

¹⁶⁸ Vgl. Luther, M., *95 Thesen*, 2012, S. 33 – 53, hier: S. 43, These 44.

¹⁶⁹ Vgl. Luther, M., *95 Thesen*, 2012, S. 33 – 53, hier: S. 43, These 42.

¹⁷⁰ Vgl. Luther, M., *95 Thesen*, 2012, S. 33 – 53, hier: S. 43, These 43.

¹⁷¹ Vgl. Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reych*, 2015, 3. Buch, 4. Kapitel, V. 49 f.

¹⁷² Vgl. Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reych*, 2015, 3. Buch, 4. Kapitel, V. 61 f.

die von der römischen Kirche in Umlauf gebrachten Ablässe überflüssig und andererseits diejenigen in Schutz genommen, die sich aus Unwissenheit auf die Lehren der römischen Geistlichen verlassen haben.

Es überrascht, dass der Dominikaner Thomas Naogeorg sein Verständnis der lutherischen Rechtfertigungslehre an dieser Stelle nicht mit Bezug auf Philipp Melanchthon begründet, obwohl er die Notwendigkeit erkennt, dass sich die Christen ihrer Mitmenschen annehmen und für die Armen sorgen müssen. Denn im Gegensatz zu Martin Luther betont Philipp Melanchthon bereits 1524, dass der Glaube und die guten Werke, die aus diesem Glauben heraus getan werden, zusammen die notwendigen Voraussetzungen dafür sind, das ewige Leben zu erlangen.¹⁷³ Hinsichtlich der Rolle der guten Werke für das Seelenheil scheint Thomas Naogeorg somit stärker mit Philipp Melanchthon als mit Martin Luther übereinzustimmen.

Im fünften Kapitel äußert sich Naogeorgs Ablehnung der lutherischen Transsubstantiationslehre, die zu Spannungen zwischen ihm und Diakon Sebastian Werner führt, da Naogeorg kritisiert, dass die Lutheraner lehrten, Christus sei in „jedem stücklein klein / Mit fleisch und blut / mit hant und bein, / Mit ganzem leib so groß er ist“¹⁷⁴ physisch anwesend.

Die Kapitel 6 und 8 verweisen inhaltlich auf den 1540 erschienenen *Mercator*: Zunächst greift das sechste Kapitel¹⁷⁵ das Bild der mit guten Werken beladenen Seele auf, die nicht mehr durch die Himmelsporte passt;¹⁷⁶ das achte Kapitel beschreibt die peinliche Situation, in die der Gläubige gerät, wenn er vor dem Geistlichen alle seine Sünden bekennen soll.¹⁷⁷ Auch hier äußert sich Naogeorgs Glaubensverständnis: Nur wenn alle Menschen von vornherein durch Christi Opfertod erlöst und ihnen all ihre Sünden vergeben sind, können sie sich mit der göttlichen Gnade trösten, ohne Angst haben zu müssen, einzelne Sünden dem Priester wissentlich oder unwissentlich verschwiegen zu haben.¹⁷⁸ Demgegenüber ging es Augustinus in der von Martin Luther aufgegriffenen Gnadenlehre nur darum, dass der Mensch dank seiner

¹⁷³ Vgl. Scheible, H., 2016, S. 197.

¹⁷⁴ Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reych*, 2015, 3. Buch, 4. Kapitel, V. 84 – 87.

¹⁷⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reych*, 2015, 3. Buch, 6. Kapitel, V. 157 f.

¹⁷⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia alia nova Mercator*, 1982, V. 2876 – 2883.

¹⁷⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reych*, 2015, 3. Buch, 8. Kapitel, V. 29 f.

¹⁷⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reych*, 2015, 3. Buch, 8. Kapitel, V. 37 f.

„verbliebene[n] Gutheit“ die Freiheit besitzt, „die Werke Gottes [zu] tun“, und durch den Sündenfall nicht endgültig verdammt ist.¹⁷⁹ Im Gegensatz zu Augustinus' ursprünglicher Annahme scheint Thomas Naogeorg den Gedanken einer Begnadigung in Anlehnung an Melancthon nicht nur auf die Erbsünde,¹⁸⁰ sondern hinsichtlich der von der Papstkirche falsch unterrichteten Bevölkerung auf all ihre Sünden zu beziehen.

Seine Kritik an der katholischen Glaubenspraxis, die dazu führe, dass der Gesellschaft durch die religiöse Geißelung der Gläubigen Kosten entstehen, weil Ärzte sich der Gezeißelten annehmen und ihre Wunden versorgen, ernsthaft erkrankte dagegen auf ihre Behandlung warten müssen,¹⁸¹ zeigt, dass Thomas Naogeorg neben ihren theologischen auch die wirtschaftlichen und sozialen Auswirkungen dieser Glaubenspraxis berücksichtigt.

Da Luther ebenfalls der Auffassung ist, dass die weltliche Obrigkeit für die leibliche Unversehrtheit ihrer Bevölkerung zu sorgen hat,¹⁸² müsste sich eine der Naogeorgschen Kritik entsprechende Ablehnung der Geißelung auch im Kontext der Obrigkeitslehre finden. Eine auf die obrigkeitliche Fürsorgepflicht gestützte, konsequente Ablehnung der Geißelung findet sich bei Martin Luther allerdings nicht, da er die Glaubenspraxis ausschließlich hinsichtlich ihrer theologischen Begründung kritisiert, nicht aber hinsichtlich ihrer sozialen Dimension.

Zum Ende des dritten Buches betont Thomas Naogeorg in Anlehnung an Martin Luther und Peter Abaelard, dass man die göttlichen Strafen für begangene Sünden nicht mit den menschlichen Strafen vergleichen kann, weil das göttliche Gericht seine Entscheidungen nicht nach menschlichen Urteilsschlüssen fällt, sondern sich an höheren – nämlich göttlichen – Maßstäben orientiert.¹⁸³

¹⁷⁹ Vgl. Schmidbaur, H. C., 2003, S. 136.

¹⁸⁰ Vgl. Melancthon, P. *Proceß, wie es soll gehalten werden mit den Widertäufern*, Worms 1557 [Online-Quelle: <http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10168479-3>, Datum der letzten Einsicht: 16.08.2018], S. 8, Artikel 1.

¹⁸¹ Vgl. Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reych*, 2015, 3. Buch, 8. Kapitel, V. 91 – 98.

¹⁸² Vgl. Luther, M., *Unterricht der Visitatoren an die Pfarhern ym Kurfürstenthum zu Sachsen*, 1909, S. 175 – 211, hier: S. 209, Z. 33 – 36.

¹⁸³ Vgl. Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reych*, 2015, 3. Buch, 8. Kapitel, V. 129 – 132.

Thomas Naogeorg erklärt im vierten Buch, dass die Eltern ihre Kinder am Kindertag in Erinnerung an Herodes' Ermordung der Kinder Bethlehems schlagen,¹⁸⁴ und verdeutlicht, dass mit der katholischen Tradition des Kinderschlagens dieses grausame Vorgehen eher gepriesen als verurteilt werde.

Vor allem aus pädagogischer Sicht ist dieses rituelle Schlagen problematisch, weil die physische Züchtigung generell nur dann zu dulden ist, wenn vorhergegangene Ermahnungen bezüglich eines bestimmten Fehlverhaltens nicht gefruchtet haben.¹⁸⁵ Da rituelle oder erzieherische Bestrafungen in der Regel von den Eltern vollzogen werden, greift hier Luthers Fürsorgegebot aus dem Jahr 1531 nicht, denn nach diesem ist die weltliche Obrigkeit nur dazu verpflichtet, zu verhindern, dass Kinder durch Dritte „erstochen“ werden.¹⁸⁶

Die Tatsache, dass Thomas Naogeorg die Firmung ablehnt, bei der das Kind auf die Wange geschlagen wird,¹⁸⁷ mag weniger im performativen Akt des Firmens als in einer grundsätzlichen Ablehnung der katholischen Sakramente liegen, wenn davon ausgegangen wird, dass bei der Firmung ein gewisser Intensitätsgrad der physischen Gewaltwirkung nicht überschritten und die Firmung mit dem Einverständnis der Erziehungsberechtigten vollzogen wird.

Die folgenden Kapitel beschäftigen sich vor allem mit dem fragwürdigen Gebaren der Geistlichen: So versteht es Thomas Naogeorg beispielsweise nicht, warum die Menschen von den Geistlichen dazu ermahnt werden müssen, in die Kirche zu kommen.¹⁸⁸ Im Rückgriff auf die *Agricultura Sacra* lässt sich an dieser Stelle vermuten, dass Thomas Naogeorg davon überzeugt ist, dass die Menschen freiwillig in die Kirche kommen, wenn der Prediger sein seelsorgerisches Amt ordentlich bekleidet und sich der Sorgen seiner Gemeinde gewissenhaft annimmt. Für Thomas Naogeorg ist eine gewissenhafte Bekleidung eines Predigtamtes darüber hinaus mit dem Streben nach Reichtum durch unlautere Mittel unvereinbar, wie es die Priester am St. Huldrichstag praktizieren, wenn sie die bereits gespendeten Fische

¹⁸⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reich*, 2015, 4. Buch, 6. Kapitel, V. 3 f.

¹⁸⁵ Vgl. Luther, M., *Predigten des Jahres 1538* [18.04.1538], 1912, S. 113 – 537, hier: S. 280, Z. 17 – 19.

¹⁸⁶ Vgl. Luther, M., *Predigten des Jahres 1531* [20.09.1531], 1908 (2), S. 1 – 556, hier: S. 280, Z. 17 – 19.

¹⁸⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reich*, 2015, 3. Buch, 7. Kapitel.

¹⁸⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reich*, 2015, 4. Buch, 16. Kapitel, V. 15 f.

den Fischhändlern zurückgeben, damit diese sie nochmals an andere Gläubige als Opfergaben verkaufen können.¹⁸⁹

Neben dem fürstlichen Leben der Priester¹⁹⁰ kritisiert Thomas Naogeorg am Ende des vierten Buches auch die schwarze Magie, mit der katholische Geistliche versuchen, Teufel zu beschwören und aus der Gemeinde zu verbannen.¹⁹¹ Engagiert sich Thomas Naogeorg wie von THEOBALD erwähnt in einem Hexenprozess,¹⁹² so muss dies mit seiner entschiedenen Ablehnung der schwarzen Magie begründet werden, wirft er doch bereits im *Pammachius* dem Papst auf ähnliche Weise vor, sich mit Satan verbündet zu haben, wie es Inquisitoren Heilerinnen vorgeworfen haben.

Es ist anzunehmen, dass Thomas Naogeorg in seiner Beschlussrede mit „Kriegsleut“¹⁹³ Mitglieder der weltlichen Obrigkeit bezeichnet, die von der Papstkirche gegen friedliebende Reformationsanhänger aufgehetzt worden sind.¹⁹⁴ Anders als Martin Luther, der in seiner *Zirkulardisputation* 1539 die Herrschaft der weltlichen Obrigkeit in welcher Form auch immer¹⁹⁵ als dem göttlichen Willen entsprechend hinnimmt, kann es Naogeorg offensichtlich nicht akzeptieren, wenn das Volk von der weltlichen Obrigkeit gewaltsam um sein hart erarbeitetes, bescheidenes Vermögen gebracht wird.¹⁹⁶ Anders als Martin Luther, der es nur verhindern möchte, wenn Eigentum unter den Untertanen unrechtmäßig den Besitzer wechselt, weil damit die bestehende göttliche Ordnung in Frage gestellt wird,¹⁹⁷ verlangt Thomas Naogeorg auch Garantien, die die Untertanen davor schützen, dass sich Fürsten deren Eigentum kraft ihres Amtes gewaltsam aneignen.¹⁹⁸

¹⁸⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reych*, 2015, 4. Buch, 26. Kapitel, V. 24 f.

¹⁹⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reych*, 2015, 4. Buch, 29. Kapitel, V. 69 f.

¹⁹¹ Vgl. Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reych*, 2015, 4. Buch, 32. Kapitel, V. 10 f.

¹⁹² Vgl. Theobald, L., 1906, S. 788.

¹⁹³ Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reych*, 2015, 4. Buch, Beschluss rede, V. 38.

¹⁹⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reych*, 2015, 4. Buch, Beschluss rede, V. 97 f.

¹⁹⁵ Vgl. Luther, M., *Die Zirkulardisputation über das Recht des Widerstands gegen den Kaiser*, 1932, S. 34 – 91, hier: S. 44.

¹⁹⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reych*, 2015, 4. Buch, Beschluss rede, V. 37 – 40.

¹⁹⁷ Vgl. Luther, M., *Predigten des Jahres 1523*, 1891, S. 601 – 702, hier: S. 684 f.

¹⁹⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Das Päpstisch Reych*, 2015, 4. Buch, Beschluss rede, V. 37 – 40.

2.3.3. Naogeorgs Satiren als Forderung nach einer gewaltfreien Gesellschaft

Die Widmung seiner 1555 erschienenen Satiren thematisiert das Verhältnis zwischen Fürsten und Räten, wie es bereits von Martin Luther in der Predigt am 25. Oktober 1525 beschrieben worden ist:¹⁹⁹ Die Fürsten sind auf besondere Art und Weise von ihren Räten abhängig, weil sie selbst nicht in allen Bereichen ausreichend bewandert sind.²⁰⁰

Da aber die Räte zum Teil aus egoistischen Motiven handeln und sich selbst nicht immer moralisch integer verhalten, bedarf es nach Naogeorgs Auffassung der Philosophen, die mit ihren Reden den Fürsten gegenüber Missstände innerhalb der Gesellschaft klar benennen und ein mustergültiges Verhalten beschreiben, an dem sich die Fürsten messen und orientieren können.²⁰¹

Wenn Thomas Naogeorg das ‚Schwert‘ der Obrigkeit ins Verhältnis zur ‚Rede‘ der Philosophen setzt, ist dies möglicherweise ein Hinweis darauf, dass Thomas Naogeorg eine dogmatisch entscheidende Kirche als moralische Kontrollinstanz gegenüber der weltlichen Obrigkeit, wie sie von Martin Luther vorgesehen ist, ablehnt, weil es sehr wohl denkbar ist, dass es gegen Gesetze des Römischen Reiches philosophische Einwände gibt, die sich nicht aus dem kanonischen Kirchenrecht oder der Bibel herleiten lassen.

Erzieht Luthers geistliches Regiment durch Vermittlung der Heiligen Schrift die Menschen zur Frömmigkeit und gibt ein weltliches Regiment den Menschen politische Sicherheit, so bedeutet dies nicht zwangsläufig, dass die Gesellschaft auch eine gerechte ist. Nehmen wir eine von Gott eingesetzte weltliche Obrigkeit an, deren Entscheidungen das Volk hinnehmen muss, sowie eine geistliche Obrigkeit, die das Volk im christlichen Glauben belehrt, der weltlichen Obrigkeit gegenüber aber keine Gewalt besitzt, stellt sich die Frage, wer die weltliche Obrigkeit effektiv daran hindert das Volk tyrannisch zu beherrschen. Das Beispiel des Schlagens der Kinder in der Familie und bei der Firmung macht deutlich, dass es neben der weltlichen Obrigkeit und der geistlichen Obrigkeit eine weitere aufklärerische, beurteilende

¹⁹⁹ Vgl. Luther, M., 55. *Predigt in der Schloßkirche zu Weimar* [25.10.1522], 1905, S. 382, Z. 20 – S. 383 Z. 21.

²⁰⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 11.

²⁰¹ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 15.

Instanz – etwa die Philosophen – geben muss, die moralische Bedenken gegen jegliches Fehlverhalten äußern kann.

Gleich die erste Satire zeigt, wie unterschiedlich die beiden Sichtweisen sind: Martin Luther geht vom Idealzustand, dass die Untertanen ihrer Obrigkeit folgen, aus und fordert die Bauern 1525 dazu auf, sich mit den Fürsten friedlich zu einigen, die von Gottes Gnaden eingesetzt sind;²⁰² Thomas Naogeorg hingegen geht von der Geschichtsschreibung aus, in der immer wieder „entsetzliche Gewaltherrscher“ geschildert werden, und ermahnt deshalb die Fürsten dazu, ihr Handeln zu „korrigieren“, um später nicht selbst als „abscheuliche, schädliche und böse Menschen“ von der Geschichtsschreibung in Erinnerung behalten zu werden.²⁰³

Darüber hinaus sei angemerkt, dass Naogeorgs Texte durch die Apostrophform ‚Du‘ die fürstlichen Leser persönlich anspricht, während Luthers Texte gegen den Bauernaufstand trotz Widmung und Vorrede die Adressaten nicht explizit ansprechen. So sieht sich das Lesepublikum anders als beim Lesen des Textes *Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern* beim Lesen der Satiren sogleich dazu animiert, selbst politische Stellung zu beziehen.

Wie Martin Luther in seinem Text *Wider Hans Worst*²⁰⁴ bekennt sich auch Thomas Naogeorg zur bestehenden Gesellschaftsordnung, die er von aufständischen Bauern ebenso wie von Fürsten, die sich gegen die Interessen des deutschen Kaisers stellen, gefährdet sieht.²⁰⁵

Naogeorgs Frage, ob die weltliche Obrigkeit ihre Politik am Maßstab ihres eigenen Verstandes oder an den Weisungen der Bibel ausrichten soll,²⁰⁶ stellt sich bei Martin Luther nicht, weil die weltliche Obrigkeit in seiner Vorstellung immer dem göttlichen Willen Ausdruck verleiht.²⁰⁷

An dieser Stelle ist auf einen Widerspruch in der lutherischen Argumentation hinzuweisen: Wie es gleichzeitig möglich ist, dass eine weltliche Obrigkeit dem göttlichen Zorn gegen das Volk Ausdruck

²⁰² Vgl. Luther, M., *Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern*, 1908, S. 344 – 362, hier: S. 342.

²⁰³ Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 23 f.

²⁰⁴ Vgl. Luther, M., *Wider Hans Worst*, 1880, S. 43 f.

²⁰⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 25.

²⁰⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 26.

²⁰⁷ Vgl. Luther, M., *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1910, S. 229 – 281, hier: S. 247, Z. 21 – 23 oder S. 248, Z. 29 – 31.

verleiht, aber dazu ermahnt werden muss, Ordnung und Frieden zu wahren und keinen neuen Gottesdienst einzuführen,²⁰⁸ erklärt Martin Luther nicht. Nach HILLERDAL ergibt sich dieser Widerspruch daraus, dass der weltliche Fürst zwar das göttliche Wort empfängt, dessen Bedeutung aber nicht vollständig versteht und deshalb „über Gottes Gebot“ unterwiesen werden müsse.²⁰⁹ Im Fall, dass die weltliche Obrigkeit die Gottesdienstordnung verändert, ist allerdings nicht geklärt, ob dieser Ordnung Folge zu leisten ist, weil man sich den Beschlüssen der Obrigkeit nicht widersetzen darf, oder ob diese Ordnung zu verwerfen ist, da sie von der tradierten Gottesdienstordnung abweicht, zumal für die Einhaltung der Gottesdienstordnung ausdrücklich die weltliche Obrigkeit zuständig sein soll.²¹⁰ Martin Luther duldet im Fall, dass die weltliche Obrigkeit gegen Gebote verstößt – beispielsweise, wenn sie die Gottesdienstordnung willkürlich abändert – ausschließlich gewaltlosen Widerstand.²¹¹ Wie er sich eine solche gewaltlose Verweigerungshaltung konkret vorstellt, erläutert er in seinen Schriften allerdings nicht.

Von besonderer Bedeutung ist deshalb die Frage, was zu unternehmen ist, wenn der Sinn der Heiligen Schrift oder der christliche Kult verfälscht werden: Im Fall der Bauern, die ihre Artikel im Namen des Evangeliums ausrufen, fordert Martin Luther, dass man ihnen ihre eigenen Sünden aufzählen soll, die sie während des Aufstandes begangen haben.²¹² Eine Diskussion über die Artikel der Bauern selbst soll aber offenbar ebenso wenig stattfinden wie eine theologische Auseinandersetzung mit den Abweichlern mit dem Ziel, sie gerade wegen ihrer berechtigten Kritik am Gesellschaftssystem in der christlichen Gemeinschaft zu integrieren.

²⁰⁸ Vgl. Luther, M. *Unterricht der Visitatoren an die Pfarhern ym Kurfürstenthum zu Sachsen*, 1909, S. 175 – 240, hier: S. 223, Z. 38 – 40.

²⁰⁹ Vgl. Hillerdal, 1955, S. 107.

²¹⁰ Vgl. Luther, M., *Daß weltliche Oberkeit den Wiedertäufern mit leiblicher Strafe zu wehren schuldig sei, Etlicher Bedenken zu Wittenberg*, 1914, S. (6)8 – 15, hier: S. 11, Z. 30 – 34.

²¹¹ Vgl. Müller, K. F., 1915, S. 20.

²¹² Vgl. Luther, M. *Wider die räuberischen und mörderischen Roten der Bauern*, hrsg. v. O. Brenner und W. Möllenberg, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 18, Weimar 1908, S. 335 – 361, hier: S. 357.

Demgegenüber fordert Thomas Naogeorg, dass der ursprüngliche christliche Kult nicht nur im Sinn Martin Luthers wiederhergestellt wird, sondern dass es im Zuge dieser Wiederherstellung des alten Kultes ebenso notwendig ist, dass das Volk über diesen Kult in Kenntnis gesetzt und über ihn aufgeklärt wird.²¹³ Thomas Naogeorg macht hier darauf aufmerksam, dass die von Martin Luther in Gang gesetzte Reformation nur dann erfolgreich sein kann, wenn die neuen Glaubensinhalte dem Volk auch vermittelt werden.

Thomas Naogeorg teilt Albrechts²¹⁴ Auffassung, dass es gut ausgebildete, protestantische Theologen braucht,²¹⁵ um die Menschen zu frommen Christen erziehen zu können.²¹⁶ So spricht sich der evangelische Fürst bereits 1536 für die Gründung eines humanistischen Partikulars für Adlige in Wittenberg aus²¹⁷ und ist darum bemüht, dass Andreas Osiander die theologische Professur der Universität Königsberg antreten kann.²¹⁸

Thomas Naogeorg warnt Albrecht trotzdem davor, sich nicht von den versprochenen Privilegien der katholischen Kirche blenden zu lassen, da er wissen dürfte, dass er sich nicht auf die Treue und Aufrichtigkeit des Papstes verlassen kann.²¹⁹ Diese Warnung dürfte nicht unbegründet gewesen sein, da Albrecht aus Rücksicht vor katholischen Befindlichkeiten vor einer radikalen Kirchenreform zurückschreckte²²⁰ und deshalb beispielsweise „eine Reihe von katholischen Gebräuchen und Festtagen“²²¹ beibehalten wollte. Doch entgegen Naogeorgs Befürchtungen, hat Albrecht das Interim bereits 1549 abgelehnt.²²² Die einzig mögliche Erklärung für Naogeorgs dennoch ausgesprochene Warnung ist demnach, dass Thomas Naogeorgs trotz Albrechts Ablehnung weiterhin befürchtet, dass er seine Entscheidung unter dem

²¹³ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 27.

²¹⁴ Gemeint ist Albrecht d. Ältere, (1490 – 1568), erster Herzog von Preußen (1525 – 1568).

²¹⁵ Vgl. Hubatsch, W. *Albrecht von Brandenburg-Ansbach. Deutschordens-Hochmeister und Herzog in Preußen 1490 – 1568*, Heidelberg 1960, S. 144.

²¹⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 30.

²¹⁷ Vgl. Hubatsch, W., 1960, S. 162.

²¹⁸ Vgl. Hubatsch, W., 1960, S. 169.

²¹⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 40.

²²⁰ Vgl. Hubatsch, W., 1960, S. 155.

²²¹ Hubatsch, W., 1960, S. 157.

²²² Vgl. Hubatsch, W., 1960, S. 226.

Druck Karls V. und der katholischen Fürsten revidieren und das Interim in seinem Herrschaftsbereich durchsetzen werde.

In der vierten Satire greift Thomas Naogeorg die Sicht der Altgläubigen auf, die sich über die zum Teil widersprüchlichen Lehrauffassungen der Reformationsanhänger lustig machen,²²³ sieht aber die Ausbildung verschiedener Glaubensrichtungen innerhalb der christlichen Kirche selbst interessanterweise nicht als Zeichen einer strukturellen Schwäche, sondern begreift die theologische Diskussion zwischen den verschiedenen Glaubensrichtungen als Bereicherung für die christliche Gesellschaft.²²⁴

Thomas Naogeorg ist also 1555 noch immer davon überzeugt, dass Martin Luthers Kritik am Ablasswesen darauf abzielte, Fehlentwicklungen innerhalb der römischen Kirche anzusprechen und in Zusammenarbeit mit den päpstlichen Theologen die Missstände innerhalb der römischen Kirche zu beheben.

In der fünften Satire erklärt Thomas Naogeorg, dass auch der Besitz der größten Bibliothek und die Kenntnis der kanonischen Kirchentexte die Geistlichen der päpstlichen Kirche offensichtlich nicht davor bewahren, Andersdenkende als ‚Ketzer‘ zu verurteilen, obwohl anhand der Schriftquellen deutlich werde, wie unterschiedlich die theologischen Streitfragen im Laufe der Zeit von verschiedenen Gelehrten beantwortet worden sind.²²⁵ Auch diese Kritik dürfte auf Albrecht abzielen, der das Interim zunächst abgelehnt hat, sich dann aber trotzdem der Zensur bedient, um gegen „unerwünschte theologische Druckerzeugnisse“²²⁶ vorzugehen, und im Oktober 1552 die Lehren Osianders von auswärtigen Theologen begutachten lässt, um zweifelsfrei zu klären, ob dessen Lehren ketzerisch sind.²²⁷ Das erste Buch der Satiren wendet sich somit nicht nur gegen die Suprematie des Papstes, sondern auch gegen eine dogmatische Festlegung theologischer Glaubenssätze seitens der weltlichen Herrscher.

Das zweite Buch widmet sich zunächst der Frage, was Menschen überhaupt dazu veranlasst, Texte zu verfassen: Da es für Thomas Naogeorg nur *einen* „Herrn der Welt“ gibt, nämlich Jesus Christus, macht

²²³ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 45.

²²⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 48.

²²⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 55.

²²⁶ Hubatsch, W., 1960, S. 273.

²²⁷ Vgl. Hubatsch, W., 1960, S. 173.

es ihm nichts aus, wenn er von der weltlichen Obrigkeit trotz seiner literarischen Verdienste nicht zum ‚poeta laureatus‘ ernannt wird,²²⁸ zumal mit diesem Titel auch Günstlinge Albrechts wie sein Leibarzt Pontanus²²⁹ ausgezeichnet würden.²³⁰

In der zweiten Satire beschreibt Thomas Naogeorg dementsprechend die Fügung in das persönliche Schicksal, wie sie Martin Luther in seiner *Zirkulardisputation* 1539 fordert,²³¹ befasst sich aber nicht nur mit der Frage, wie Untertanen sich der Politik der Obrigkeit gegenüber zu verhalten haben, sondern macht darauf aufmerksam, dass es auch innerhalb einer Gesellschaftsklasse Rangunterschiede gibt, da neben dem Stand, dem eine Person angehört, weitere Faktoren wie Geschlecht und Alter ihre gesellschaftliche Position bestimmen.²³²

Die dritte Satire thematisiert, wie die neue Gruppe sophistischer Gelehrter bei antiken Autoren die Kunst der rhetorischen Überzeugung und des spitzfindigen Argumentierens²³³ so lange erlernt hat, bis sie die Bibel, die doch die Grundlage einer jeden christlichen Bildung sein sollte, geringschätzten und sich anderen Büchern zuwandten.²³⁴ Selbst die Theologen seien aus diesem Grund nicht mehr dazu in der Lage, über Jesu Leben zu referieren, weil sie zwar die päpstlichen Gesetze, aber nicht die Heilige Schrift studiert hätten.²³⁵

In der fünften Satire berichtet Thomas Naogeorg Albrecht von Preußen von den vielen reformierten Kirchengemeinden Württembergs und lobt deren Verdienste für die christliche Lehre, in der Hoffnung, dass sich Albrecht dadurch angespornt fühlt, die Gründung reformierter Kirchengemeinden zu unterstützen.²³⁶

Thomas Naogeorg beschreibt im dritten Buch zwar eigentlich die Auflehnung der Engel gegen Gott den Herrn, diese lässt sich aber durchaus als Auflehnung der römischen Kirche gegen Gott als Herr-

²²⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 62.

²²⁹ Gemeint ist vermutlich der deutsche Mediziner und Alchimist Johann Pontanus (1515 – 1572).

²³⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 62.

²³¹ Vgl. Luther, M. *Die Zirkulardisputation über das Recht des Widerstands gegen den Kaiser*, 1932, S. 34 – 91, hier: S. 47.

²³² Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 73.

²³³ Vgl. Schmidbaur, H. C., 2003, S. 44.

²³⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 79 f.

²³⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 80.

²³⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 93.

scher des geistlichen Regiments interpretieren: Ursprünglich wohl als eine von vielen Gemeinden gedacht, lag die Bedeutung der römischen Kirche höchstwahrscheinlich darin, den Menschen der Stadt Rom das Evangelium zu verkünden und den römischen Christen einen Ort zur Feier der Heiligen Messe zu bieten.

Doch ähnlich wie die Engel begnügte sich auch die römische Kirche nicht mit der Erfüllung ihrer eigentlichen Aufgabe, nämlich der Verkündigung des Evangeliums, sondern strebte nach Deutungshoheit im Bereich der christlichen Religion und später nach Herrschaft über die zum Christentum konvertierte, weltliche Obrigkeit.²³⁷ Ähnlich wie die Engel – die von Gott forderten, dass er seine Herrschaft mit ihnen teile – löste sich die römische Kirche mehr und mehr von den Bestimmungen des Urchristentums nach „etwas Bedeutenderem, eurer und meiner und unseres geistigen Formats und prächtigen Glanzes Würdigerem Ausschau“ haltend.²³⁸

Die Tatsache, dass Thomas Naogeorg mit der Beschreibung der Engel nicht auf den Bauernaufstand von 1525 referiert, belegt meines Erachtens der Satz: „Sein Palast aber ist umgeben von unkriegerischen Truppen“,²³⁹ denn auch wenn die Bauern 1525 von einer anfänglich mangelhaften Organisation der Reichstruppen kurzzeitig profitiert haben sollten,²⁴⁰ ist nicht davon auszugehen, dass sie ihre Anfangserfolge dem gutmütigen, nachsichtsvollen Verhalten der Reichstruppen verdankten.

Wenn Thomas Naogeorg mit dem Aufstand der Engel auf den Bauernaufstand hätte referieren wollen, wäre es in meinen Augen logisch stringenter gewesen, die für die aufständischen Engel günstige Ausgangssituation einem äußeren Feind zuzuschreiben, der die Konzentration des göttlichen Heeres in Anspruch nahm, da sich das Heilige Römische Reich in der Reformationszeit mit dem Erstarken des Osmanischen Reiches in Osteuropa auseinandersetzen muss.²⁴¹

In der dritten Satire beschreibt Thomas Naogeorg die Versuche, die Satan nach der Auferstehung Christi unternimmt, um die Ausbreitung des Christentums aufzuhalten, wobei dieser Kampf auch als

²³⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 97.

²³⁸ Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 97.

²³⁹ Naogeorg T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 99.

²⁴⁰ Vgl. Lutz, H., 2002, S. 36.

²⁴¹ Vgl. Hummelberger, W., 1976, S. 3.

Kampf zwischen dem Papsttum und den rechtgläubigen Lutheranhängern verstanden werden kann, zumal das Papsttum ja bereits im *Pammachius* 1539 als Kirche dargestellt wird, die sich aus machtpolitischem Kalkül vom Christentum ab- und dem Satan zugewandt hat.

In der Satire versucht Satan so zunächst die Apostel zu bekämpfen, um zu verhindern, dass sich die neue Lehre „auf andere Städte ausbreitet“.²⁴² Wenn Satan versucht, die Pharisäer und Sadduzäer sowie die Schriftgelehrten gegen Jesus aufzuhetzen, versinnbildlicht dies den Versuch des Papstes, den deutschen Kaiser sowie die Reichsstände zu einem entschiedenen Einschreiten gegen die Reformatoren und ihre Anhänger zu bewegen.²⁴³ Auch hier kontrastiert Thomas Naogeorg das entschiedene Einschreiten der Altgläubigen (Pharisäer, Sadduzäer bzw. Papstanhänger) in Form von Folteranwendung gegenüber ihren Feinden mit Christi friedfertigem Verhalten.²⁴⁴

Wie weit das Papsttum vom Urchristentum entfernt ist, zeigt somit auch, dass es sich mit der weltlichen Obrigkeit arrangieren möchte, um seine eigenen weltlichen Besitztümer legitimieren zu können, obwohl es doch gerade die weltliche Obrigkeit gewesen ist, die die Apostel verfolgt hat.²⁴⁵

Hier ist anzumerken, dass Martin Luther im Rahmen seiner Obrigkeitslehre zwar auf die Rolle der weltlichen Obrigkeit bei der Unterdrückung der Juden in Ägypten oder bei der Hinrichtung von Christus eingeht, sich in der Regel aber nicht auf jüngere Beispiele wie etwa Neros Christenverfolgung bezieht. Die von Luther herangezogenen Beispiele stammen in der Regel aus dem Alten oder dem Neuen Testament.

Ich vermute, dass sich hierin weitere Unterschiede zwischen dem Selbstverständnis Luthers und dem Naogeorgs offenbaren: Während Martin Luther auch im Rahmen seiner Obrigkeitslehre darum bemüht ist, dem Lesepublikum ein Grundverständnis der Heiligen Schrift zu vermitteln, scheint Thomas Naogeorg mit seinen Texten viel stärker darum bemüht zu sein, bei den Reformierten das Gefühl zu vermitteln, auf der richtigen Seite zu kämpfen. Hier offenbart sich Luthers Grundproblem: Anders als Thomas Naogeorg, der als junger Mensch die fort-

²⁴² Naogeorg T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 113.

²⁴³ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 113.

²⁴⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 119.

²⁴⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 119.

schreitende Kirchenspaltung erlebt und es deshalb umso wichtiger findet, dass die Christen sich für die richtige Glaubenspraxis entscheiden, ist Martin Luther mit dem Selbstverständnis sozialisiert worden, dass die römische Kirche eigentlich die Kirche aller Christen sein sollte, selbst wenn sie in Teilen reformbedürftig ist.

Die Tatsache, dass sich Martin Luther später nicht etwa moderater als 1517 äußert, beweist seine Kritik am Ablass. Wie bereits zuvor erwähnt, lehnt Martin Luther den Ablass nicht von vornherein ab, sondern kritisiert 1517 nur, dass sich die römische Kirche aus finanziellen Interessen auf die Predigt des Ablasses versteift, ohne darauf aufmerksam zu machen, dass dem Ablass gute Werke vorzuziehen sind und Ablassbriefe den Glauben an die Vergebung der Sünden letztendlich nicht ersetzen können, zumal selbst Generalablässe regelmäßig von Rom zurückgenommen wurden.

Eine derart differenzierte Betrachtung des Ablasshandels fällt bei Thomas Naogeorg indes weg, sofern wir annehmen, dass Thomas Naogeorg auf den Ablass anspielen könnte, wenn er sich darüber beklagt, dass es als „Kinderspiel“ galt, „Menschen ihres Besitzes zu berauben“.²⁴⁶

In der fünften Satire vergleicht Thomas Naogeorg die Papisten mit den Muslimen und den Juden, weil sie zwar vorgeben, Jesus Christus zu kennen, seine Lehre aber missachten.²⁴⁷

Wenn Thomas Naogeorg daher am Ende des dritten Buches erklärt, dass Christus die „Lästerungen“ erträgt, obwohl er die Papisten mit „einem einzigen Wink“ vernichten könnte,²⁴⁸ und er offensichtlich nach einer Erklärung dafür sucht, warum keine göttliche Kraft dem Treiben von Juden, Muslimen und Papisten Einhalt gebietet, zeigt dies, wie notwendig es ist, Naogeorgs dramatische Texte mit den Prosatexten zusammen zu betrachten: Die Tatsache, dass Thomas Naogeorg im *Iudas Iscariotes* schreibt, dass Jesus in seiner Verurteilung und Hinrichtung den göttlichen Willen erkennt,²⁴⁹ und in den Satiren trotzdem konsterniert fragt, warum Gott die Lästerungen der Papisten duldet, legt meiner Meinung nach entweder nahe, dass Thomas Naogeorg die Prädestinationslehre zwar als theoretisches Konzept überzeugend findet, aber nicht an ihre aktuelle Gültigkeit glaubt, oder dass er sich

²⁴⁶ Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 121.

²⁴⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 131.

²⁴⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 131.

²⁴⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Iudas Iscariotes*, 1987, V. 2656 – 2686.

zwar wünscht, dass die Reform der christlichen Kirche erfolgreich sein wird, aber dennoch das Gefühl hat, dass er das Ziel der Reformbemühungen nicht mehr erleben wird.

Thomas Naogeorg wünscht sich im vierten Buch eine weltliche Obrigkeit, die mit Maß die „Missetäter“ bestraft und die Friedfertigen schützt, wie es Martin Luther schon in seinem Text *Von weltlicher Obrigkeit* formuliert hat,²⁵⁰ wobei auch die katholischen Reichsstände vorgeben, bei ihrer Kaiserwahl einen Kandidaten zu suchen, der tatkräftig ist, dem man sich gern unterordnet, der gerechte Urteile fällt, der den Unterdrückten Beistand leistet und Streitigkeiten beilegt.²⁵¹ Dies ist das Bild eines idealen Fürsten, wie es Martin Luther um 1530 immer wieder dargestellt hat.²⁵²

Die Tatsache, dass eine weltliche Obrigkeit, Luthers Auslegung des 82. *Psalms* zufolge, ihren Untertanen gottgleich gegenüber treten kann,²⁵³ lässt in Thomas Naogeorgs Augen nur den Schluss zu, dass die weltliche Obrigkeit offensichtlich frei von jeglichen moralischen Geboten nach Belieben handeln kann und ihr keine Grenzen gesetzt werden.²⁵⁴ Albrechts Standesgenossen, die im Namen der weltlichen Obrigkeit den Bauernaufstand niedergeschlagen haben, vergleicht Thomas Naogeorg aus diesem Grund mit den Truppen Nimrods, dem ersten Menschen, der seine Herrschaft über andere Menschen mit Gewalt durchgesetzt hat, ohne von Gott dafür bestraft zu werden.²⁵⁵

Im Gegensatz zu Martin Luther macht Thomas Naogeorg darauf aufmerksam, dass den frei handelnden Fürsten nicht nur Aufständische, sondern vor allem Unbeteiligte und Wehrlose (Kinder, Mütter und Greise) zum Opfer gefallen sind.²⁵⁶ Die besiegten Bauern müssen

²⁵⁰ Vgl. Luther, M., *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1910, S. 229 – 281, hier: S. 248, Z. 29 – 31.

²⁵¹ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 140.

²⁵² Vgl. Luther, M., *Wochenpredigten über Joh. 6 – 8* [07.10.1531], Weimar 1907, S. 1 – 675, hier: S. 540, Z. 24 – 29, Luther, M. *Unterricht der Visitatoren an die Pfarhern ym Kurfürstenthum zu Sachsen*, 1909, S. 175 – 240, hier: S. 209, Z. 33 – 36; Luther, M., *Predigten des Jahres 1531* [29.09.1531], 1908 (2), S. 1 – 556, hier: S. 252, Z. 18 – 21.

²⁵³ Vgl. Luther, M. *Der 82. Psalm ausgelegt*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlaus Nachfolger, Bd. 31,1, Weimar 1913, S. 183 – 219, hier: S. 191, Z. 32 f.

²⁵⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 141.

²⁵⁵ Vgl. Gen 10,8.

²⁵⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 144.

dem „Tyrannen“ nicht nur, wie von Martin Luther verlangt,²⁵⁷ Treue schwören, sondern sich zusätzlich dem Joch unterwerfen;²⁵⁸ Orte, die ihre Gefolgschaft verweigern, werden so lange von Raubüberfällen heimgesucht, bis sie sich freiwillig unterwerfen und ihre Abgaben an die weltliche Obrigkeit wieder pflichtbewusst entrichten.²⁵⁹ Tatsächlich belastet Albrecht von Brandenburg-Ansbach nach den Aufständen von 1525 die Bauern mit zusätzlichen Abgaben, die eigentlich eine Verbesserung ihrer wirtschaftlichen Situation erhofft hatten, um den Wiederaufbau seines Landes zu finanzieren.²⁶⁰ Die Tatsache, dass Thomas Naogeorg eine zu Martin Luther konträre Position einnimmt, erkennt man daran, dass Nimrod – und damit auch die katholische, weltliche Obrigkeit – Satans Interessen vertritt.²⁶¹

Doch als liberaler Herrscher duldet Albrecht von Preußen immer noch die Unzucht der katholischen Geistlichen, die seit 1520 von Martin Luther verurteilt wird.²⁶² Diese Geistlichen wissen im Gegensatz zu den Protestanten selbst nicht, wie es ist, Hunger zu leiden und in Kriegsunruhen verwickelt zu werden.²⁶³

Thomas Naogeorg wünscht sich, dass Albrecht die Unzucht der katholischen Geistlichen offen verurteilt und darauf achtet, dass auch von ihnen die göttlichen Gesetze beachtet werden,²⁶⁴ denn ihm ist nicht verständlich, wie man den Gläubigen eine die göttlichen Gebote achtende Lebensweise predigen und sich gleichzeitig nicht selbst an diese Lebensweise halten kann.²⁶⁵ Unter Albrechts Duldung setzen sich die katholischen Geistlichen dabei nicht nur über die göttlichen Gebote, sondern auch über die geltenden Reichsgesetze hinweg.²⁶⁶ Ähnlich wie solche Fürsten, die sich nicht damit begnügen wollen, nach dem geltenden Recht zu handeln, sondern schnell reich werden

²⁵⁷ Vgl. Luther, M., *Wider die räuberischen und mörderischen Roten der Bauern*, 1908, S. 335 – 361, hier: S. 342.

²⁵⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 146.

²⁵⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 146.

²⁶⁰ Vgl. Hubatsch, W., 1960, S. 147.

²⁶¹ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 147.

²⁶² Vgl. Luther, M., *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1897, S. 28.

²⁶³ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 150.

²⁶⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 153.

²⁶⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 157.

²⁶⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 161.

wollen,²⁶⁷ muss sich Albrecht vorsehen, dass er mit seinem willkürlichen Verhalten²⁶⁸ nicht Gottes Zorn auf sich zieht.²⁶⁹

Martin Luthers spätere Unterstellung, dass die Bauern von Satan verführt worden sind, überträgt Thomas Naogeorg nun auf Albrecht, der von Satan dazu verführt wurde, sich dem Papst unterzuordnen, obwohl sich Albrecht eigentlich gewünscht hätte, dass es gar kein Papsttum gäbe.²⁷⁰

In der dritten Satire zeigt Thomas Naogeorg, wie einfach es Martin Luther den katholischen Reichsständen gemacht hat, die Niederschlagung des Bauernaufstandes zu rechtfertigen, indem sie nun auf seinen Text *Wider die räuberischen und mörderischen Roten der Bauern* verweisen und behaupten können, dass sie den Bauern gar nichts angetan hätten, während sie sich gleichzeitig am Land der armen Bauern bereichern.²⁷¹

Im Gegensatz zu Martin Luther, der den Bauernaufstand einzig und allein als Auflehnung gegen die von Gott begründete Gesellschaftsordnung auffasst²⁷² und die wirtschaftliche Situation der Bauern unerwähnt lässt, scheut sich Thomas Naogeorg nicht davor, offen auszusprechen, dass das Volk unter der hohen Abgabenlast leidet.²⁷³

Auch an dieser Stelle erkennt man, dass Thomas Naogeorg die soziale Verantwortung der weltlichen Obrigkeit der Forderung an die Bauern zu Gehorsam gegenüberstellt. Während Martin Luther sich vor allem mit den sichtbaren Symptomen des Bauernaufstandes (gewaltsame Aufstände, innenpolitische Unsicherheit, Anfälligkeit des Heiligen Römischen Reiches gegen äußere Feinde) beschäftigt und die Bedingungen, unter denen die Bauern wirtschaften, nicht problematisiert – die Zahlung des Zehnten wird in der von der Obrigkeit festgesetzten Höhe hingenommen²⁷⁴ –, macht Thomas Naogeorg in seinen Satiren

²⁶⁷ Vgl. Luther, M., *Das Magnificat Vorteuſcht und ausgelegt durch D. Martinum Luther Aug*, 1961, S. 544 – 604, hier: S. 582, Z. 30 – 33.

²⁶⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 161.

²⁶⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 163.

²⁷⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 163.

²⁷¹ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 164.

²⁷² Vgl. Luther, M., *Wider die räuberischen und mörderischen Roten der Bauern*, 1908, S. 335 – 361, hier: S. 358.

²⁷³ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 164.

²⁷⁴ Vgl. Luther, M., *Unterricht der Visitatoren an die Pfarhern ym Kurfürstenthum zu Sachsen*, 1909, S. 175 – 240, hier: S. 210, Z. 34 f.

auf die ausgesprochen hohe Abgabenlast als eine der Ursachen des Bauernaufstandes aufmerksam.²⁷⁵

Das fünfte Buch beschreibt zunächst den biblischen Sündenfall: Nachdem Gott – der von Naogeorg auch als „König“²⁷⁵ bezeichnet wird – den Menschen zum „Hüter“ des Garten Edens gemacht hat,²⁷⁷ verbietet er ihm, die Äpfel vom Baum der Erkenntnis zu essen. Konsequenterweise muss Gott Adam und Eva des Gartens verweisen, nachdem Eva sein Verbot missachtet und mit ihrem Mann von den Früchten des Baumes gekostet hat. Nach Augustinus' Vorstellung entspricht dieser Erbsünde, die Hybris, dass „der Mensch nicht mehr sein will, was er von seinem Schöpfer her ist“.²⁷⁸

Das Gefühl der Furcht entsteht erst, nachdem Adam und Eva erkannt haben, dass sie nackt sind.²⁷⁹ Für das Konzept von ‚Obrigkeit‘ spielt diese Situation eine entscheidende Rolle, denn erst das Wahrnehmen der eigenen Verletzlichkeit führt dazu, dass man sich schutzbedürftig fühlt und überhaupt erst zu schätzen weiß, wie wichtig es ist, von einer weltlichen Institution geschützt zu werden. Zweitens demonstriert der Sündenfall, so MATTHES, dass sich der Mensch nicht an die göttlichen Gebote halte, sondern immer wieder gegen Gott aufbegehre und deshalb von einer Obrigkeit kontrolliert werden müsse.²⁸⁰

Thomas Naogeorg liefert hier indirekt das Argument, das in der lutherischen Argumentationskette fehlt. Martin Luther betont zwar, dass die weltliche Obrigkeit die Menschen vor äußeren Feinden schützt, aber warum dieser Schutz notwendig ist, thematisiert Martin Luther nicht.

Denkt man Luthers Obrigkeitslehre und Naogeorgs Satire zusammen, würde ich resümierend sagen, dass das Volk die Vorzüge einer weltlichen Obrigkeit, die es regiert, erst dann zu schätzen weiß, wenn es wahrnimmt, wie hilflos es fremden Völkern ausgeliefert ist, sollte es nicht von militärischen Truppen der weltlichen Obrigkeit geschützt werden.

²⁷⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 164.

²⁷⁵ Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 190.

²⁷⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 189.

²⁷⁸ Schmidbaur, H. C., 2003, S. 127.

²⁷⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 194.

²⁸⁰ Vgl. Matthes, K., 1937, S. 38.

Die zweite Satire handelt von den Rechtsbeschlüssen und Geboten, die Jahve nach dem Auszug aus Ägypten dem jüdischen Volk erteilt hat. In diesem Zusammenhang zeigt sich eine weitere Lücke in der lutherischen Obrigkeitslehre: Martin Luther erwähnt zwar, dass man die einfachen Priester, die man braucht, um die Menschen im christlichen Glauben zu erziehen, mit dem Geld entlohnen könnte, das in Rom gehortet wird und dort keinen Nutzen bringt;²⁸¹ wie die Priester aber bezahlt werden sollen, wenn sich die römische Kirche weigert, ihre Reichtümer herzugeben und es auch von fürstlicher Seite keine Möglichkeit gibt, auf die römischen Geldreserven zur Bezahlung der Priester zuzugreifen, lässt Martin Luther offen. Möglicherweise geht Martin Luther 1520 davon aus, dass sich das Heilige Römische Reich von den Zahlungen an die römische Kurie befreien könnte und die frei werdenden Gelder somit für die Priesterbesoldung zur Verfügung stehen.

Die von Thomas Naogeorg skizzierte Lösung, dass die weltlichen Fürsten aus ihrem Reichtum freiwillig Spenden an ihre Gemeinden leisten und damit die Priester bezahlen, zieht Martin Luther nicht in Betracht.²⁸²

Möglicherweise zeigt sich hier die unterschiedliche Zielsetzung beider Theologen: Martin Luther kritisiert 1517 das Ausmaß des Ablasshandels und verlangt aus theologischen Überlegungen die Reform des Ablasshandels, der zu Geldverschwendung in Rom geführt hat. Thomas Naogeorg hingegen sieht im Ablass ein Transfersystem, das Geld der weltlichen Sphäre – zu der auch das Volk gehört – in die Sphäre der Kleriker überführt.

Für Thomas Naogeorg besteht das Problem des Ablasses folglich weniger darin, dass Sünden mit Geldsummen beglichen werden können, sondern darin, dass die als Ablass nach Rom übermittelte Geldsumme nicht mehr zur Verfügung steht, um die Priester im Heiligen Römischen Reich zu bezahlen. Er kritisiert zwar, dass es sich nur Reiche leisten können, sich durch Geldspenden als „fromme Gottesverehrer“ zu erweisen, wenn sie damit „den Unterhalt der Priester“ sichern,²⁸³ geht aber im Zusammenhang mit dem Türkenablass nicht auf das Problem ein, dass Ablässe zweckentfremdet verwendet werden

²⁸¹ Vgl. Luther, M., *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1897, S. 8.

²⁸² Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 195.

²⁸³ Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 197.

sind.²⁸⁴ Dies verdeutlicht, dass Thomas Naogeorg das Ablasswesen ganz abschaffen will und sich nicht mit einer Reform zufrieden geben würde.

Thomas Naogeorg findet es generell löblich, wenn weltliche Fürsten die Geistlichen finanziell unterstützen,²⁸⁵ unterstellt Albrecht aber, dass dieser gar nichts über die von ihm unterstützen Geistlichen weiß. Die Frage, ob Albrecht von Preußen Geistliche unterstützt hätte, die die ‚Religion am Leben erhalten‘ wollten,²⁸⁶ zeigt erneut, dass Thomas Naogeorg Albrecht Unwissenheit unterstellt. Demnach ist es denkbar, dass Albrecht die Geistlichen der päpstlichen Kirche vielleicht nur unterstützt hat, weil er selbst zu wenig eigene Kenntnis über den christlichen Glauben besitzt.

Die Tatsache, dass Thomas Naogeorg Albrecht unterstellt, die Kirche zu bestehlen anstatt sie zu beschenken,²⁸⁷ lässt ferner den Schluss zu, dass Albrecht die protestantische Reformbewegung durch Konfiszierung von Kirchenbesitz geschwächt hat. Die Möglichkeit, dass sich auch weltliche Fürsten an Wertbeständen der christlich-protestantischen Pfarreien bereichern, konnte Martin Luther in seiner Schrift *An den christlichen Adel deutscher Nation* noch nicht in Betracht ziehen, weil es 1520 nur katholische Gemeinden gab.²⁸⁸ Insbesondere unter Berücksichtigung der Tatsache, dass in Thomas Naogeorgs späteren Dramen vor allem weltliche Fürsten die Religion festlegen (z. B. Haman), vermute ich, dass Thomas Naogeorg die im Rahmen der Reformation erfolgende Umwandlung von Kirchenbesitz in weltlichen Besitz sowie die inkonsequente Trennung, bei welcher die gesetzgeberische Kompetenz der weltlichen Obrigkeit auf geistliche Belange ausgeweitet wird, äußerst kritisch sieht.

Thomas Naogeorgs Beschreibung der vorbildhaften Fürsten legt nahe, dass Albrecht nicht nur den katholischen Gottesdienst wieder-

²⁸⁴ Vgl. Wiegend, P., *Marnus de Fregano – Raimund Peraudi – Johann Tetzl. Beobachtungen zur vorreformatorischen Ablasspolitik der Wettiner*, in: Ablasskampagnen des Spätmittelalters. Luthers Thesen von 1517 im Kontext, hrsg. v. Andreas Rehberg, Berlin u. Boston 2017, S.305 – 333, hier: S. 325.

²⁸⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 197.

²⁸⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 197.

²⁸⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 198.

²⁸⁸ Die ersten protestantischen Gemeinden gründen sich erst nach dem Augsburger Bekenntnis 1530.

eingesetzt, sondern auf Druck Karls V. und der katholischen Geistlichen wie schon Herzog Georg von Sachsen²⁸⁹ auch die deutschen Bibeln konfisziert hat. Nach dem Augsburger Interim zeigt Albrecht aus Angst vor Karls Repressionen offensichtlich kein Interesse mehr daran, weiterhin humanistisch gelehrte Geistliche zu beschäftigen, die die päpstliche Suprematie infrage stellen.²⁹⁰

Anders als Martin Luther vergleicht Thomas Naogeorg das Handeln der geistlichen Obrigkeit durchaus mit der wirtschaftlichen Situation der Bevölkerung, wenn er unmittelbar nach Beschreibung der fürstlichen Stiftungen für katholische Kirchen und Klöster die steigenden Warenpreise erwähnt, wobei anzunehmen ist, dass es sich hier um die Preise von Handwerkserzeugnissen und nicht um Preise in der Agrarwirtschaft handelt,²⁹¹ denn der Agrarsektor befand sich in einer strukturellen Krise.²⁹²

Den Ablass lehnt Thomas Naogeorg hier aus sozialen Gründen ab, denn jede der Kirche gespendete Summe kann nicht mehr zur Befriedigung der Primärbedürfnisse (eine warme Unterkunft, warme Kleidung, ausreichend Nahrung) ausgegeben werden.²⁹³ Darum fordert Thomas Naogeorg, dass man sich der gespendeten Ablässe wieder bemächtigt! In seinen *95 Thesen* kritisiert Martin Luther zwar den Ablass, doch die Frage, was mit den bereits bezahlten Ablässen geschehen soll, lässt Martin Luther offen. Thomas Naogeorg vergleicht den Ablasshandel hier aber nicht nur mit widerrechtlichem Raub, sondern fordert auch, dass sich die Betroffenen zur Wehr setzen und das Geld zurückverlangen, wozu sie berechtigt seien.²⁹⁴

An dieser Stelle sei auch auf die komplexe Verwendung der Apostrophe verwiesen: Obwohl Thomas Naogeorg Albrecht von Preußen im Text anspricht, gibt es immer wieder Textstellen, die in der zweiten Person Plural formuliert und nicht ironisch zu verstehen sind.²⁹⁵ Es ist sehr wahrscheinlich, dass Thomas Naogeorg die Satiren zwar als Reaktion auf Albrechts Umgang mit den Protestanten verfasst hat, aber neben Albrecht vor allem die Protestanten anspricht. Möglicherweise

²⁸⁹ Vgl. Hillgruber, C., 2017, S. 35.

²⁹⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 198.

²⁹¹ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 200.

²⁹² Vgl. Dreher, M. N., 2004, S. 73 – 101, hier: S. 77, S. 79.

²⁹³ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 200.

²⁹⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 201.

²⁹⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 201.

versucht Thomas Naogeorg Albrecht von Preußen damit eine Überlegenheit zu demonstrieren und hervorzuheben, dass es sich bei der Reformationsbewegung keinesfalls um eine leicht zu unterdrückende Sekte handelt.

In der dritten Satire beschreibt Thomas Naogeorg, wie die weltlichen Herrscher überhaupt in eine so große Abhängigkeit zum Papsttum geraten konnten: Zunächst wurden, obwohl es dazu keine direkte Notwendigkeit gegeben hat, Auslegungshoheit und Schlüsselgewalt, die ursprünglich alle christlichen Prediger innehatten, dem römischen Bischof übertragen.²⁹⁶ Da dem einzelnen Prediger die Kompetenz, in theologischen Streitfragen Ratschläge zu erteilen, abgesprochen wurde, mussten die erst kürzlich zum christlichen Glauben übergetretenen Heiden zur Klärung dieser Fragen Gesandte nach Rom schicken, die den römischen Bischof dafür bezahlen mussten, dass er sie theologisch beriet.²⁹⁷

Thomas Naogeorg macht damit darauf aufmerksam, dass die römische Kirche schon auf die Einverleibung weltlicher Güter fixiert gewesen ist, bevor Johann Tetzel 1514 den Ablass für den Bau der Peterskirche eintrieb.

Die entschiedene Ablehnung der römischen Kirche äußert sich bei Thomas Naogeorg auch in der Gegenüberstellung der christlichen Lehre und der Dekrete der Päpste. In seiner Schrift *An den christlichen Adel deutscher Nation* fordert Martin Luther 1520 ein allgemeines Kirchenkonzil, um mit der Papstkirche über die strittigen Glaubensfragen diskutieren zu können.²⁹⁸ Abschluss eines solchen Konzils sind idealerweise Dekrete, auf die sich die Reformanhänger und die katholischen Theologen verständigen können; insofern stellt das erstrebte Kirchenkonzil einen Mediationsweg dar.

Diesen Lösungsweg lehnt Thomas Naogeorg nun ab,²⁹⁹ weil er die protestantischen Glaubenssätze für unumstößlich, die Papstkirche aber auf alle Fälle für reformunfähig hält. Da eine Verhandlung mit der uneinsichtigen Papstkirche keine Ergebnisse verspricht, sieht Thomas

²⁹⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 203.

²⁹⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 203.

²⁹⁸ Vgl. Luther, M., *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1897, S. 6.

²⁹⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 203.

Naogeorg mehr Chancen für die Reformation des christlichen Glaubens darin, die weltlichen Herrscher für das Reformationsprojekt zu gewinnen, die sich dann dazu entschließen könnten, kuriale Positionen – vielleicht sogar das Amt des Papstes selbst – mit reformfreudigeren Personen zu besetzen.³⁰⁰ Möglicherweise verbirgt sich hier eine Drohung gegenüber Albrecht von Preußen, sich nicht wieder an das Papsttum zu binden, das sich mehr und mehr der Kritik ausgesetzt sieht und dennoch notwendige Reformen blockiert.

Anders als Martin Luther zweifelt Thomas Naogeorg von Beginn seiner theologischen Laufbahn an grundsätzlich an der Reformfähigkeit der päpstlichen Kirche, die ihre „Lehrer über den Himmel und die Sterne hinaus“³⁰¹ zu einer gottgleichen Stellung, weit über der der Apostel, erhebt und diejenigen, die sie nicht finanziell unterstützen wollen oder können, sogleich dem Teufel überantwortet, obwohl die Spende kein Indiz dafür sein kann, wie gläubig ein Mensch wirklich ist.³⁰²

Ähnlich wie Martin Luther in seiner Schrift *An den christlichen Adel deutscher Nation*³⁰³ kritisiert auch Thomas Naogeorg, dass die Papstkirche, selbst wenn es eindeutige Belege in der Heiligen Schrift gebe,³⁰⁴ alles als ‚unwissenschaftlich‘ verwerfen kann, was ihrem Dogma widerspricht, und sogar vom Urchristentum anerkannte Lehrsätze widerrufen könne,³⁰⁵ denn im Gegensatz zum Wesen des einzelnen Menschen, der in seinem Urteilsvermögen fehlbar ist, dominiert bei der seit 1075 beanspruchten päpstlichen Suprematie³⁰⁶ gerade die Vorstellung, dass der Papst niemals irrt: Wenn das Papsttum eine Lehre des Urchristentums verwirft, so tut der Papst dies in der anmaßenden Überzeugung, dass nicht wahr sein kann, wovon er nicht selbst überzeugt ist.³⁰⁷

³⁰⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrum libri quinque priores*, 2009, S. 204.

³⁰¹ Naogeorg, T., *Satyrum libri quinque priores*, 2009, S. 207.

³⁰² Vgl. Naogeorg, T., *Satyrum libri quinque priores*, 2009, S. 206.

³⁰³ Vgl. Luther, M., *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1897, S. 12.

³⁰⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrum libri quinque priores*, 2009, S. 209.

³⁰⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrum libri quinque priores*, 2009, S. 209.

³⁰⁶ Vgl. Pollack, D., 2017, S. 90.

³⁰⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrum libri quinque priores*, 2009, S. 209.

Thomas Naogeorg zufolge erlaubt es die päpstliche Suprematie den katholischen Geistlichen aber nicht nur, den Menschen ihren Glauben zu diktieren, sondern ermöglicht es ihnen auch, Sachverhalte vollkommen willkürlich einzuschätzen, weil sie für sich beanspruchen können, dass ihnen tiefgründigere Erkenntnisse zuteilwerden als dem Rest der Bevölkerung. Dabei geht es der Kurie nicht einmal darum, dass man ihr glaubt, dass sie die Wahrheit sagt, sondern nur darum, abweichende Meinungen zu unterdrücken, die ihren Machtanspruch infrage stellen könnten.³⁰⁸

Die Tatsache, dass sich der Papst und die katholischen Reichsstände militärisch gegen die Reformationsanhänger zur Wehr setzen müssen, um den alten Kult zu erneuern, der ihnen wirtschaftliche Vorteile garantiert hat, sieht Thomas Naogeorg als Indiz dafür an, dass sie die theologische Auseinandersetzung mit der Gegenseite scheuen und genau wissen, dass sie ihren über Jahrhunderte gewachsenen Kult nicht mit der Heiligen Schrift rechtfertigen können.³⁰⁹

Am Ende der dritten Satire scheint Thomas Naogeorg die weltliche Obrigkeit in Schutz zu nehmen: Da das alte Papsttum des Urchristentums noch ein einfaches Predigtamt gewesen ist, war für die weltliche Obrigkeit nicht abzusehen, welche „Tyranneien“ daraus erwachsen würden.³¹⁰ Damit stellt Thomas Naogeorg klar, dass er trotz der Auswüchse, die das Papsttum angenommen hat, erkennt, wie wichtig es für das Christentum gewesen ist, nicht länger verfolgt und unterdrückt zu werden, sondern unter dem Schutz der weltlichen Obrigkeit zu stehen.

Die vierte Satire kehrt zurück zu Albrecht, dem Thomas Naogeorg trotz seines Engagements für die protestantische Lehre, vorwirft die lutherischen Kirchen und ihre Diener „auszurauben“.³¹¹ Den von Thomas Naogeorg erhobenen humanistischen Anforderungen an die weltliche Obrigkeit genügt Albrecht von Preußen offensichtlich nicht, denn Naogeorg wirft ihm vor, sich der Kriegsführung zu widmen, anstatt mit der Förderung von Schulen, Lehrkräften und Pädagogen in die Volksbildung zu investieren.³¹²

³⁰⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 210.

³⁰⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 210.

³¹⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 212.

³¹¹ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 218.

³¹² Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 218.

In seiner *Predigt daß man Kinder zur Schule halten solle* von 1529 erläutert Martin Luther zwar, dass die Bevölkerung die Schule besuchen soll, weil in einer Gesellschaft neben Fürsten auch Juristen, Ärzte, Schreiber, Prediger und Räte gebraucht werden.³¹³ Welche Qualifikationen aber mit der Schulausbildung erworben werden sollen, thematisiert Martin Luther im Hinblick auf das spätere Arbeitsfeld allerdings nicht. Im Gegensatz zu Martin Luther, der im Handeln der weltlichen Obrigkeit immer ein Zeichen des göttlichen Willens erkennt, sieht Thomas Naogeorg auch die Notwendigkeit, dass junge Menschen in ihrer Schulausbildung einen Gerechtigkeitssinn entwickeln und in ihrem christlichen Glauben gefestigt werden, um später verantwortungsvolle Aufgaben in Regierung und Verwaltung übernehmen zu können.³¹⁴

Am Ende der vierten Satire stellt Thomas Naogeorg den militärischen Erfolgen, die nur von den Zeitgenossen gerühmt, aber bald nach dem Tod des Fürsten in Vergessenheit geraten, die fürstlichen Tugenden gegenüber, an die sich auch noch spätere Generationen erinnern. Thomas Naogeorg appelliert hier an Albrecht von Preußen, die Reformationsanhänger nicht zu verfolgen, sondern sich ihnen gegenüber gnädig zu zeigen, um der Nachwelt als milder und fürsorglicher Regent in Erinnerung zu bleiben.³¹⁵

Mit der fünften und letzten Satire bricht die monologische Rede ab und ein Gespräch zwischen Phormio³¹⁶ und Maurus³¹⁷ entwickelt sich, in dem es um die Frage geht, wie man die verfälschte Lehre der päpstlichen Kirche von der christlichen Lehre unterscheiden könne.

Maurus erkennt, dass der Mensch nicht davor gefeit ist, sich zu irren, hält die Menschen aber für so intelligent, dass sie selbst entscheiden könnten, welchen Autoren sie Glauben schenken und mit welchen Texten sie sich eher kritisch auseinandersetzen sollten.³¹⁸ Denjenigen, die die Werturteile der römischen Kirche übernehmen und

³¹³ Vgl. Luther, M., *Eine Predigt daß man Kinder zur Schulen halten solle*, 1909, S. 508 – 589, hier: S. 575, Z. 34 bis S. 786, Z. 7.

³¹⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 218.

³¹⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 220.

³¹⁶ In der Komödie des Terenz stellt Phormio den vorbildlichen Offizier dar.

³¹⁷ Möglicherweise Terentius Maurus, dessen Text *De litteris, de syllabis, de metris* 1531 nachgedruckt wurde.

³¹⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 222.

Menschen als „Schwärmer“³¹⁹ bezeichnen, wirft er vor, dass sie selbst deren Texte in den meisten Fällen überhaupt nicht studiert haben und die Rechtmäßigkeit des römischen Urteils nicht hinterfragen.³²⁰

Wenn Phormio von Maurus vorgeworfen wird, dass er die Urteile der römischen Kirche genauso unkritisch aufnimmt, als würden sie von Gott selbst prophezeit,³²¹ dann ähnelt dies dem absoluten Vertrauen, das die jüdische Gemeinde in Naogeorgs *Hieremias* dem Propheten Hananjah entgegenbringt.³²² Im Gegensatz zu Phormio, der den Kirchenvätern und katholischen Geistlichen hohen Respekt zollt und an deren Weisheit glaubt, plädiert Maurus dafür, dass jeder unvoreingenommen für sich selbst entscheide – gegebenenfalls unter Hinzuziehung der Heiligen Schrift –, was richtig und was falsch ist.³²³

Aufgrund seiner Ausdrucksweise ist es genauso gut möglich, dass Maurus die katholische wie die lutherische Position repräsentiert: Während sich Martin Luther in seinen Texten *Wider die räuberischen und mordischen Rotten der Bauern* von 1523 und *Daß weltliche Oberkeit den Wiedertäufern mit leiblicher Strafe zu wehren schuldig sei* von 1536 hütet, die Bauern als ‚Ketzer‘ zu bezeichnen, bezeichnet auch er in seiner *Auslegung des Sacharias* diejenigen als ‚Ketzer‘, die Satan gegen das weltliche Regiment aufgehetzt hat und die in seinem Namen Irrlehren verbreiten.³²⁴ Thomas Naogeorg lehnt offensichtlich sowohl die dogmatische Position der katholischen als auch die der lutherischen Kirche ab und mahnt zu Nüchternheit.

Abschließend appelliert Thomas Naogeorg dafür, den eigenen Standpunkt kritisch zu hinterfragen und sich darüber Rechenschaft abzulegen, ob man andere Ansichten ähnlich wie die römische Kirche verurteilt, ohne sich vorher mit den verschiedenen Argumenten gründlich auseinandergesetzt zu haben.³²⁵

³¹⁹ Vermutlich ist ‚Schwärmer‘ eine andere Bezeichnung für ‚Häretiker‘, der Begriff kann synonym zu dem Begriff des ‚Ketzers‘ verwendet werden und bezeichnet Anhänger einer von dem kirchlichen Dogma abweichenden Lehre. Anzumerken sei aber, dass im Protestantismus mit Schwärmerei auch die „Entstellung der Botschaft des Evangeliums bezeichnet worden ist, vgl. Auffahrt, C. *Die Ketzer. Katharer, Waldenser und andere religiöse Bewegungen*, München 2016 (3. Aufl.), S. 8 f. u. S. 12.

³²⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 224.

³²¹ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 225.

³²² Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 225.

³²³ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 226.

³²⁴ Vgl. Luther, M. *Der Prophet Sacharia ausgelegt*, 1901, S. 515.

³²⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Satyrarum libri quinque priores*, 2009, S. 228.

Vergleichen wir abschließend die im Zeitraum zwischen 1550 und 1555 entstandenen drei Texte – die *Agricultura Sacra*, das *Regnum Papisticum* und die *Satiren* – miteinander, so kann über die bisherigen Untersuchungsergebnisse hinaus Folgendes festgestellt werden: Hinsichtlich der dargestellten Obrigkeitslehre distanziert sich Thomas Naogeorg zunehmend von Martin Luther: Während bei der *Agricultura Sacra* nur 9 von 60 untersuchten Textstellen der Meinung Martin Luthers widersprechen (15 %), sind es im *Regnum Papisticum* 5 von 17 Textstellen (29 %) und in den *Satiren* 13 von 37 Textstellen (35 %).

Zwei Luthertexte eignen sich besonders, um Naogeorgs Haltung beurteilen zu können: Dem Text *An den christlichen Adel*, der im Wesentlichen Luthers eigentliche Kritik an der Papstkirche enthält, stimmt Thomas Naogeorg weitgehend zu (von 21 untersuchten Textstellen bestätigen 18 Luthers Positionen, d. h. Thomas Naogeorg stimmt Martin Luther zu 85 % zu).

Umgekehrt ist es vor allem Luthers Text *Wider die räuberischen und mordischen Rotten der Bauern* von 1525, dem Thomas Naogeorg mit seinen Texten widerspricht (bei 16 Bezügen stimmt Thomas Naogeorg Luther nur 5 Mal zu (31 %)).

Berücksichtigen wir bei der Untersuchung die Frage, auf welche Luthertexte sich Thomas Naogeorg vor allem bezieht, so spiegeln die drei Prosatexte möglicherweise wirklich Stadien der persönlichen Auseinandersetzung mit Luthers Werk wider: Die 1550 erschienene *Agricultura Sacra* bezieht sich auf 30 von 40 berücksichtigten Luthertexten, wobei Diskrepanzen zu dem Text *Wider die räuberischen und mordischen Rotten der Bauern* sowie einzelnen Predigten zu erkennen sind.

Meiner Einschätzung nach entsteht das *Regnum Papisticum* aus Naogeorgs eigener Erfahrung, zumindest spielt die lutherische Obrigkeitslehre darin keine besondere Rolle: Thomas Naogeorg bezieht sich nur auf 6 von 40 in dieser Arbeit berücksichtigten Luthertexten, wobei Diskrepanzen vor allem zu den *Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens* von 1531 sowie der *Zirkulardisputation* von 1539 auftreten.

Interessant ist, dass sich die 1555 erschienenen *Satiren* wieder stärker mit Martin Luthers Obrigkeitslehre auseinanderzusetzen scheinen (15 von 40 Luthertexten werden berücksichtigt) und auch sehr wichtigen Texten Martin Luthers wie den *95 Thesen* oder dem Text *An den christlichen Adel deutscher Nation* widersprochen wird.

Demnach würde ich die chronologische Entwicklung der Prosatexte wie folgt beschreiben: Aus seinem dominikanischen Selbstverständnis heraus verfasst Thomas Naogeorg mit der *Agricultura Sacra* zunächst einen Text, der die soziale und pädagogische Verantwortung der protestantischen Prediger beschreibt.

Nachdem sich Thomas Naogeorg auf diese Weise mit der eigenen, seelsorgerischen Arbeit theoretisch auseinandergesetzt hat, greift er im *Regnum Papisticum* das Papsttum als seinen Hauptgegner an. Doch so wichtig für Thomas Naogeorg die Abgrenzung von der Papstkirche ist, versäumt er es nicht, sich in den *Satiren* auch mit der lutherischen Obrigkeitslehre kritisch auseinanderzusetzen, beispielsweise wenn er immer wieder auf die schwierige, wirtschaftliche Situation der Bevölkerung aufmerksam macht oder die weltliche Obrigkeit dazu verpflichtet sehen möchte, für die Bezahlung der Prediger aufzukommen, solange das Heilige Römische Reich nicht dazu in der Lage ist, die vom Volk geleisteten Ablasszahlungen aus Rom zur Versorgung der Geistlichen zurückzufordern.

Sprachen wir im Zusammenhang mit Martin Luthers Aussagen zur Obrigkeit von einer Obrigkeitskritik, so können wir Naogeorgs theoretische Texte unter dem Stichwort der ‚Kleruskritik‘ zusammenfassen, denn in allen drei Texten beschreibt Thomas Naogeorg Prediger bzw. Geistliche.

Diese Prediger sollen nach der *Agricultura Sacra*, in der Naogeorgs dominikanisches Denken deutlich zutage tritt, zunächst einfache Christen sein, d. h. Christen, die sich sozial engagieren (1. Buch), die gut ausgebildet sind und ein enthaltsames Leben führen (2. Buch), die sich in ihrem Amt bewähren und sich politischen Gegnern gegenüber ausschließlich verbal zur Wehr setzen (3. Buch), die ihre Mitmenschen durch Lob und positive Kritik zu einem christlichen Lebenswandel ermuntern, anstatt sie mit Drohungen abzuschrecken, die die Heilige Schrift sehr genau kennen (4. Buch) und die den katholischen Kult ablehnen (5. Buch).

Das *Regnum Papisticum* zeichnet das Bild des ‚einfachen Klerikers‘ auf Sender-, Empfänger- und Darstellungsebene. Der Kleriker soll einen neutralen Standpunkt einnehmen (1. Buch) (Senderebene), soll in der Volkssprache sprechen können, um auch vom Volk verstanden zu werden (2. Buch) (Empfängerebene), und aufhören, die Kulte zu feiern, die sich das Papsttum ausgedacht hat und die nicht in Verbindung zur christlichen Lehre stehen (3. und 4. Buch) (Darstellungsebene).

In den Satiren greift Thomas Naogeorg die Kernthemen der *Agricultura Sacra* insofern auf, als er das geforderte, gesellschaftliche Engagement noch einmal darstellt: Da ein weltlicher Fürst den göttlichen Willen nicht immer umsetzt (vgl. z. B. Nimrod), braucht es gut ausgebildete Geistliche (1. und 2. Buch), die dem Fürsten ein christliches Leben vorleben und erläutern und ihn auch ermahnen, wenn er sich seinen schutzbedürftigen Untertanen gegenüber zu hartherzig verhält (3. und 4. Buch). Der verantwortungsvolle Theologe beantwortet dabei die an ihn gestellten Fragen zur christlichen Glaubenspraxis (z. B. des Ablasses) oder zur christlichen Orthodoxie (z. B. bei der Einschätzung von Häresien) nicht nur aus dogmatisch-theologischen Aspekten heraus, sondern ebenso unter Berücksichtigung der sozialen Dimension des Themas.

Damit scheint sich die Vermutung weiter bestätigen zu lassen, dass die Unterschiede zwischen der Argumentation Thomas Naogeorgs und Martin Luthers auf ihr jeweils spezifisches Ordensverständnis zurückzuführen sind.

2.4. Fazit: Naogeorgs Verhältnis zur lutherischen Obrigkeitslehre

Zu Beginn dieses ersten Teils der Arbeit wurde die Vermutung aufgestellt, dass sich die lutherische Obrigkeitslehre auf die bestehenden Gesellschaftsverhältnisse im Heiligen Römischen Reich beziehe. Allerdings kann beobachtet werden, dass dem Heiligen Römischen Reich und seinen Entscheidungsgremien weder in der Obrigkeitslehre noch in Naogeorgs literarischem und pädagogischem Werk eine spezielle Bedeutung zukommt.

Martin Luthers Weisung, dass die individuellen Verfehlungen eines Fürsten nicht auf dessen Amt projiziert werden dürfen, weil dieses von Gott selbst eingerichtet worden ist,¹ scheint auch Thomas Naogeorg zu befolgen: Weder Martin Luther selbst² noch Thomas Naogeorg üben Kritik an den Institutionen des Heiligen Römischen Reiches (z. B. Reichstag oder Kurfürstenrat). Mehr noch spiegelt sich in ihren Texten die Einstellung der Obrigkeit, denn ähnlich wie die Obrigkeit

¹ Vgl. Luther, M. *Wider die XXXII Artikel der Cheologen von Löwen*, 1928, S. 430 – 443, hier: S. 431, Z. 20 – 22.

² Vgl. Hillgruber, C., 2017, S. 60.

sprechen auch Martin Luther und Thomas Naogeorg vor allem über das Volk und die Bauern und treten nicht mit ihnen in direkten Kontakt. Martin Luther und Thomas Naogeorg, die sich als Geistliche selbst sehr wohl dazu berechtigt fühlen, Kritik an der weltlichen Obrigkeit zu üben, ziehen darüber hinaus eine Beteiligung der Bauern an politischen Entscheidungen nicht in Betracht. Wenn beispielsweise Martin Luther darauf aufmerksam macht, dass Stadträte die Bauern möglicherweise erst dazu ermutigt haben, die Bibel nach ihren Zwecken auszulegen und die Gesellschaftsordnung in Frage zu stellen,³ spricht er den Bauern nicht nur die Kompetenz ab, ausgehend von der Bibellektüre selbständig soziale Forderungen zu stellen, sondern kann es auch nicht in Betracht ziehen, dass sich Bauern selbst als Stadträte politisch einbringen, weil dies ihrer Stellung innerhalb der Gott gegebenen Gesellschaftsordnung widersprechen würde.

Da Martin Luther und Thomas Naogeorg nur einzelne Missstände innerhalb der weltlichen und geistlichen Obrigkeit anprangern, das Gesellschaftssystem aber nicht als solches in Frage stellen wollen, handelt es sich jeweils eher um eine Obrigkeitskritik und keine generelle Gesellschaftskritik.

Dennoch können Unterschiede zwischen Martin Luthers Obrigkeitslehre und Thomas Naogeorgs Darstellung der Obrigkeit festgestellt werden: So kritisiert Thomas Naogeorg in stärkerem Maße als Martin Luther, dass die weltliche Obrigkeit gegenüber dem Volk Gewalt anwendet, noch bevor mithilfe der Geistlichen versucht worden ist, mäßigend auf das Volk einzuwirken. Anders als Martin Luther, der nach dem Bauernaufstand von 1525 vor allem auf die militärische Abschreckung setzt, vertraut Thomas Naogeorg darauf, dass die Menschen sich in die Gesellschaft gut integrieren werden, wenn sie eine solide Schulausbildung genossen haben.

Im Gegensatz zu Martin Luther scheint Thomas Naogeorg darauf zu vertrauen, dass auch die Bauern friedliebende Menschen sind, die gegen die weltliche Obrigkeit nicht aufbegehren, wenn sie aufgrund einer guten elementaren Schulbildung die Notwendigkeit der weltli-

³ Vgl. Luther, M. *Auslegung des ersten und zweiten Kapitels Johannis in Predigten 1537 und 1538*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlau Nachfolger, Bd. 46, Weimar 1912, S. 538 – 790, hier: S. 599, Z. 33 – 36.

chen Obrigkeit begreifen, und diese wiederum keine Versuche unternimmt, die wirtschaftliche Existenz der Bauern durch sehr hohe Abgaben zu bedrohen.

Ähnlich wie für Martin Luther sind es auch für Thomas Naogeorg die Räte und nicht die weltlichen Fürsten, die die Untertanen in besonderer Art und Weise plagen. Im Gegensatz zu den weltlichen Fürsten, von denen Martin Luther glaubt, dass sie dem Willen Gottes Ausdruck verleihen,⁴ verfolgen die Räte ihre Privatinteressen und handeln egoistisch.

Dieses Bild der egoistisch handelnden Räte übernimmt Thomas Naogeorg in seinen Dramen, indem er immer wieder Räte beschreibt, die einen gewissen Anteil des fürstlichen Reichtums für sich beanspruchen oder sich die gleiche Macht anmaßen, die der König selbst hat. Im Gegensatz zu Martin Luther, der offenlässt, ob eine weltliche Obrigkeit, die den christlichen Kult aus freien Stücken abschafft, dennoch den göttlichen Willen ausführt, betont Thomas Naogeorg, dass die weltliche Obrigkeit trotz ihrer göttlichen Legitimation für das Wohl ihrer – rechtgläubigen – Untertanen verantwortlich ist. Eine Vermischung weltlicher und geistlicher Befugnisse zur Wahrung der öffentlichen Ordnung, wie sie Martin Luther im Umgang mit den Täufern fordert, lehnt Thomas Naogeorg entschieden ab. Schon vor dem von Karl V. erlassenen Augsburger Interim vertritt Thomas Naogeorg die Auffassung, dass weltliche Herrscher gut ausgebildete Geistliche beschäftigen sollten, die dem Volk den christlichen Glauben vermitteln, ohne der weltlichen Obrigkeit damit theologische Kompetenz einzuräumen. So obliegt die Verurteilung von theologischen Irrlehren den Theologen, die durch Verkündigung der Heiligen Schrift versuchen sollen, die Menschen gewaltfrei zum richtigen, christlichen Glauben zu führen.

Im Gegensatz zur Darstellung der fürstlichen Räte in den Dramen beschreibt Thomas Naogeorg in seinen Prosatexten Räte, die nur noch beratend tätig sind und keine eigene Entscheidungsgewalt mehr wahrnehmen. Albrecht von Preußen trifft seine Entscheidungen nach Naogeorgs Interpretation sogar allein. Die vorbildlichen Räte sollen die weltliche Obrigkeit dazu ermahnen, ihre Untertanen zu schützen, und sie auf deren wirtschaftliche Situation aufmerksam machen. Die Härte,

⁴ Vgl. Hillerdal, G., 1955, S. 25.

die die weltliche Obrigkeit zeitweise den schutzlosen Untertanen entgegenbringt, sollte sie nach Naogeorgs Auffassung besser dazu nutzen, um sich gegen das Papsttum zur Wehr zu setzen.

Es lässt sich also festhalten, dass es Thomas Naogeorg erst in der Prosa gelingt, ein positives Bild der Räte zu zeichnen. Weiter lässt sich beobachten, dass sich die weltliche Obrigkeit erst dann ungerecht und hart gegenüber ihren Untertanen verhält, nachdem sie sich im *Hamanus* mit der geistlichen Obrigkeit zusammengeschlossen hat und der geistlichen Obrigkeit im Drama keine eigene Rolle zukommt. Die Haltung, die die Papstkirche den wahren Christen gegenüber eingenommen hat, nimmt mehr und mehr die weltliche Obrigkeit ein, nachdem sich diese unberechtigterweise eine vorläufige Festlegung der Glaubensbekenntnisse und Glaubensrituale im Streit zwischen Papstkirche und Reformierten angemaßt hat.

Thomas Naogeorg wünscht sich weiterhin Räte, doch solche, die verlässlich sind und über die notwendigen Kompetenzen verfügen, um die weltlichen Herrscher darin zu beraten, ihre Untertanen nachsichtig und respektvoll zu behandeln. Denn im Gegensatz zu den Fürsten müssen ihre Untertanen hart arbeiten, um ihren Lebensunterhalt bestreiten zu können. Darüber hinaus verlangt Thomas Naogeorg in Anlehnung an Melancthon⁵ und Bugenhagen⁶ eine klarere Trennung zwischen weltlichen Angelegenheiten, für die die weltlichen Fürsten zuständig sind, und geistlichen Angelegenheiten, deren Klärung allein den Geistlichen obliegt. Dies ist nachvollziehbar, weil Theologen in ihrer Ausbildung nicht die Kompetenz erworben haben, Entscheidungen im weltlichen Bereich zu treffen, deren Auswirkungen auf das Leben ihrer Untertanen sie nicht abschätzen können, und weltlichen Fürsten das theologische Studium fehlt, um zwischen Orthodoxie und Irrglauben unterscheiden zu können.

⁵ Vgl. Nürnberger, R. 1937, S. 19, S. 22.

⁶ Vgl. Koops, T. P., 1968, S. 52.

3. **Hauptteil 2: Der Gedanke einer göttlichen Weltordnung in Naogeorgs Dramen**

Im ersten Teil dieser Arbeit wurde zunächst die lutherische Obrigkeitslehre in ihrer zeitlichen Entwicklung dargestellt und untersucht, inwieweit sich Thomas Naogeorg in seinen sechs Dramen und seinen drei bisher ins Deutsche übertragenen Prosatexten mit der lutherischen Obrigkeitslehre auseinandersetzt, d. h. es wurde untersucht, wie die Obrigkeit in den Dramen und den Prosatexten dargestellt worden ist.

Damit lässt sich zwar die Frage beantworten, wie Thomas Naogeorg persönlich zu Luthers Obrigkeitslehre steht, doch inwieweit sich die lutherische Obrigkeitslehre in der strukturellen Gestaltung der Dramen niederschlägt, ist weiterhin nicht geklärt.

Deshalb sollen im zweiten Teil der Arbeit die bisher gewonnenen theoretischen Erkenntnisse durch weitere textbezogene Analysen ergänzt werden: Zu untersuchen ist zunächst, ob und inwieweit sich die Darstellung der Figuren sowie die Darstellung der Handlung der Bibeldramen im Vergleich zu ihren biblischen Vorlagen unterscheiden. Darüber hinaus soll untersucht werden, wie sich die einzelnen Figuren bezüglich der lutherischen Obrigkeitslehre verhalten.

Da ROLOFF, wie bereits an früherer Stelle erwähnt, die These aufgestellt hat, dass es sich bei Judas im *Iudas Iscariotes* nicht um einen voll ausgebildeten Charakter, sondern nur um einen Typ handelt, der im Gegensatz zu den antiken Dramenhelden nicht die Aufgabe erfüllt, Mitleid zu erregen,¹ stellt sich die Frage, ob Thomas Naogeorg lediglich die historischen Stoffe auf die Bühne bringen oder nicht vielmehr anhand dieser Stücke seine Gesellschaftskritik beispielhaft zum Ausdruck bringen möchte. Deshalb soll im Rahmen aller drei Analysen auf Parallelen zwischen den einzelnen Dramen hingewiesen werden, die die These stützen, dass es sich bei den Figuren nur um repräsentative Typen handelt, mit denen Thomas Naogeorg jeweils die gleichen gesellschaftlichen Missstände anprangern möchte.

Da einerseits die Möglichkeit besteht, dass sich Thomas Naogeorg mit seinen Bibeldramen auf die zeitgenössische Situation im Heiligen Römischen Reich bezieht, andererseits aber auch davon auszugehen ist, dass er das Fehlverhalten der Obrigkeit allgemein anprangert, muss zwischen einer allgemeinen Kritik an der Obrigkeit und einer Kritik

¹ Vgl. Roloff, H.-G., 1971, S. 106 f.

an der politischen Situation im Heiligen Römischen Reich differenziert werden. Beim Vergleich der Ausgestaltung von bestimmten Figuren wird hier die These vertreten, dass Thomas Naogeorg die Wesenszüge von Figuren verändert, um das Fehlverhalten der weltlichen Obrigkeit allgemein anzuprangern, das durch ein mangelhaftes Gesellschaftssystem begünstigt wird. Beim Vergleich der Dramenhandlung mit der Handlung der biblischen Vorlage soll dann untersucht werden, inwieweit Thomas Naogeorg die Handlung verändert, um auf konkrete Missstände im Heiligen Römischen Reich aufmerksam zu machen.

Im dritten Analysekapitel wird die lutherische Obrigkeitslehre noch einmal aufgegriffen und untersucht, wie sich die in den Dramen auftretenden Figuren selbst bezüglich der lutherischen Obrigkeitslehre positionieren. Da in Naogeorgs Dramen in der Regel ein Lager positiv dargestellter Figuren einem Lager negativ dargestellter Figuren gegenübersteht, wird die These aufgestellt, dass es eine direkte Verbindung zwischen dem moralisch bewertbaren Verhalten der Figuren und ihrem Verständnis von Obrigkeit gibt. Falls Thomas Naogeorg die lutherische Obrigkeitslehre bei seinen Dramen berücksichtigt hat, ist anzunehmen, dass die positiv dargestellten Figuren auch Luthers Obrigkeitslehre akzeptieren, negativ dargestellte Figuren die Obrigkeitslehre zumindest in Teilen ablehnen.

Da davon auszugehen ist, dass die spezifische Rolle der Figuren im jeweiligen Drama zur Interpretation des Textes von größerer Bedeutung als ihre Zuordnung zu einer gesellschaftlichen Klasse ist, ist darüber hinaus anzunehmen, dass Thomas Naogeorg mit Figuren des gleichen gesellschaftlichen Ranges zunächst allgemein auf die gleichen strukturellen Fehlkonstruktionen des Heiligen Römischen Reiches aufmerksam machen möchte. Hinsichtlich der Beurteilung der Figuren ist abschließend zu klären, inwieweit solche Figuren des gleichen gesellschaftlichen Standes eine ähnliche Haltung zur lutherischen Obrigkeitslehre einnehmen, die ihre Zusammenfassung zu einem Typus motivieren könnte.

3.1. Roloffs Typentese und Naogeorgs Figuren

In seinem 1971 veröffentlichten Forschungsbeitrag¹ behauptet ROLOFF, dass Judas Iscariotes „die Verräter der evangelischen Konfession“ verkörpert,² sodass „der Bibeltext nur die Folie für allgemeine, die eigene Zeit mittelbar betreffende Probleme“³ darstelle. Zu diesem Schluss gelangt ROLOFF, weil der Judas in Naogeorgs Dramentext nicht nur zu einem „Instrument des Satans im Kampf gegen Christus“⁴ wird, sondern ähnlich wie die Papstkirche selbst als „Gegenpartei“⁵ zu Christus und seiner Lehre auftritt. Anders als beispielsweise in den antiken Dramen stelle Naogeorg Judas' Weg ins Verderben nicht dar, um auf Judas' tragisches Schicksal aufmerksam zu machen, sondern um die Zuschauerin und den Zuschauer mit der Gestalt des Judas zu belehren,⁶ wie die Formulierung des Epilogs verdeutlicht.⁷

ROLOFFS eigene Schlussfolgerung, dass bei der Darstellung des Judas die Funktion der Belehrung des Publikums im Mittelpunkt stehe,⁸ würde ich dahingehend ergänzen, dass alle Dramen Naogeorgs Schul- und Tendenzdramen sind, die Schülern sowohl die protestantischen Ansichten als auch Lateinkenntnisse vermitteln sollen, und deshalb per definitionem besonderes Gewicht auf die Belehrung des Publikums legen.

Eine stringente Textinterpretation muss nach ROLOFF vor allem die Frage beantworten, wie es möglich ist, dass Judas' Verrat einerseits als schwere „unaufhebbare[n] Sünde“⁹ dargestellt wird, dieser Verrat andererseits aber im göttlichen Heilsplan vorgesehen ist. Für ROLOFF ist beides nur miteinander vereinbar, wenn Judas Jesus von Nazareth

¹ Vgl. Roloff, H.-G. „Thomas Naogeorgs *Judas* – ein Drama in der Reformationszeit“, in: Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen, Bd. 208 (1971), S. 81 – 107.

² Roloff, H.-G., 1971, S. 88.

³ Roloff, H.-G., 1971, S. 86.

⁴ Roloff, H.-G., 1971, S. 93.

⁵ Roloff, H.-G., 1971, S. 94.

⁶ Vgl. Roloff, H.-G., 1971, S. 91.

⁷ Vgl. Roloff, H.-G., 1971, S. 92.

⁸ Vgl. Roloff, H.-G., 1971, S. 98.

⁹ Roloff, H.-G., 1971, S. 91.

„freiwillig“¹⁰ verrät bzw. „von vornherein böse“ ist.¹¹ ROLOFF weist außerdem darauf hin, dass weniger der Verrat selbst, sondern Judas' Zweifel an der göttlichen Gnade Thema des Dramas gewesen sei.¹²

ROLOFF entwickelt seine Typenthese aus der Beobachtung heraus, dass Judas als Negativbeispiel zeigen sollte, „wohin es führt, wenn einer vom rechten und bekannten Weg freiwillig abweicht“.¹³ Da die Gestalt des Judas aber nicht dazu in der Lage sei, Furcht und Mitleid zu erregen,¹⁴ kommt ROLOFF zu dem Schluss, dass das Drama keine Figuren darstellen möchte, „sondern Typen, kein Einzelschicksal, sondern immer einen auf die Zuschauer, im weiteren auf die Gesellschaft bezogenen Vorgang oder Zustand.“¹⁵

Neben der Feststellung, dass die Figur des Judas kein Mitleid erzeuge, begründet ROLOFF seine Annahme, dass es sich bei Judas um einen Typ und keine Figur handelt, ausschließlich mit dem Fehlen weiterer Sünden, die Judas in den biblischen Vorlagen zur Last gelegt werden.¹⁶

Darüber hinaus stellen sich bezüglich ROLOFFS Typenthese weitere Fragen, auf die ROLOFF im Rahmen seines Artikels allerdings nicht eingeht: ROLOFF möchte zwischen Figuren und Typen unterscheiden, erläuternde Textbeispiele, die erklären, warum es sich bei der Judas-Figur in der biblischen Vorlage um eine Figur, im Drama aber nur um einen Typus handelt, fehlen jedoch. Neben der Frage, ob eine klare Trennung zwischen der biblischen Figur des Judas mit seinen besonderen Eigenschaften und einem – wie auch immer definierten – Typus ‚Judas‘ im Drama überhaupt möglich ist, lässt ROLOFF auch die sich zwangsläufig aus einer solchen Typenhaftigkeit des Judas ergebende Frage außen vor, inwieweit es sich denn bei den anderen Figuren des Bibeldramas auch um Typen handelt.

Insbesondere ROLOFFS Argument, dass sich das *Judas*-Drama an die zeitgenössischen Rezipienten wendet und deshalb die Geschichte auf die aktuelle Situation bezogen werden müsse, sodass sich eine generische Lesart der Figuren als Typen quasi aufzwingt, erscheint mir

¹⁰ Roloff, H.-G., 1971, S. 95 f.

¹¹ Roloff, H.-G., 1971, S. 97.

¹² Vgl. Roloff, H.-G., 1971, S. 96.

¹³ Roloff, H.-G., 1971, S. 106 f.

¹⁴ Vgl. Roloff, H.-G., 1971, S. 106 f.

¹⁵ Roloff, H.-G., 1971, S. 106 f.

¹⁶ Vgl. Roloff, H.-G., 1971, S. 106 f.

nicht besonders überzeugend: Denn auch wenn das *Judas*-Drama moralische Forderungen enthalten sollte, ist es trotzdem möglich, dass sich das Drama sehr eng an der biblischen Vorlage orientiert und deshalb zunächst als Darstellung des biblischen Stoffes verstanden werden muss.

Anders als ROLOFF, der davon ausgeht, dass Thomas Naogeorg mit dem Stück auf protestantische Fürsten reagiert, die das Augsburger Interim annehmen und die protestantische Lehre damit verraten, halte ich es für möglich, dass Thomas Naogeorg das *Judas*-Drama vorrangig deshalb verfasst hat, weil die Figur des Judas allgemein zeigt, wie der Mensch von Satan zum Bösen verleitet wird,¹⁷ da es weniger um den Verrat selbst als um Judas' innere Entwicklung geht.

Der Judas wäre demnach kein Typus, der die Verräter des Augsburger Interims darstellt, sondern eine historische Figur, die sich – wie später auch die Anhänger des Augsburger Interims – gegen die wahre, christliche Lehre und für den Reichtum entscheidet. Wichtiger als die Frage, ob wir es bei den Figuren mit ausgestalteten Personen oder mit schematischen Typen zu tun haben, scheint mir aus diesem Grund die Frage zu sein, inwieweit Thomas Naogeorg auch mithilfe seiner Bibeldramen Kritik an den Gesellschaftsverhältnissen im Heiligen Römischen Reich übt.

Die Tatsache, dass es sich bei ROLOFFS Annahmen nur um eine Interpretation handelt, zeigt auch seine Einschätzung, dass das Drama nicht ‚tragisch‘ sei bzw. kein Mitleid erzeuge, denn dass Judas erst nach der Kreuzigung Jesu, trotz seiner weiterhin ausgeprägten Geldgier, erkennt, dass er einen schweren Fehler gemacht hat, den er nicht mehr revidieren kann,¹⁸ kann durchaus als tragische Wendung aufgefasst werden.

Fernerhin muss angemerkt werden, dass ROLOFF behauptet, dass Naogeorg Judas keine weiteren Vergehen anlastet, als dass er nicht an die göttliche Vergebung glaube.¹⁹ Die Tatsache, dass Judas offensichtlich den Suizid wählt und damit sein von Gott geschenktes Leben beendet, anstatt sich mit seiner Schuld auseinanderzusetzen, thematisiert ROLOFF in diesem Zusammenhang allerdings nicht, obwohl der Suizid nicht nur als Indiz für ein fehlendes Grundvertrauen in die göttliche

¹⁷ Vgl. Koops, T. P., 1968, S. 17.

¹⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Judas Iscariotes*, 1987, V. 2682 – 2686.

¹⁹ Vgl. Roloff, H.-G., 1971, S. 96.

Gnade, sondern seit Augustinus und Thomas von Aquin als eine Sünde verstanden wird,²⁰ denn wer Suizid begehe, verstößt nach Augustinus' Vorstellung gegen das Gebot, ‚du sollst nicht töten‘.²¹

Wenn es nämlich dem göttlichen Willen entspricht, dass Judas Schuld auf sich laden muss, damit Jesus verraten und unschuldig hingerichtet werden kann, dann stellt der Suizid insofern eine Auflehnung gegen den göttlichen Willen dar, als Judas die ihm von Gott zuge dachte Rolle im Heilsplan ablehnt, nachdem er das Ausmaß seines Handelns erkannt hat. ROLOFF stellt zwar die Frage, ob Judas aus freiem Willen oder aufgrund eines göttlichen Plans handelt, geht dabei aber nicht auf Judas' persönliches Schicksal ein.

Die Frage, ob Judas eine dramatische Figur ist oder einen Typ darstellt, kann meiner Ansicht nach nicht mit textbezogenen Analysen entschieden werden; ob es sich bei den anderen Figuren um Typen handelt oder nicht, scheint mir ebenfalls nur schwer überprüfbar. Untersucht werden kann jedoch, inwieweit sich die Figuren gleichen gesellschaftlichen Ranges ähneln. Analysiert werden soll also nicht, ob es sich bei den Figuren um jeweils gleiche Typen handelt, doch sofern Ähnlichkeiten zwischen Figuren bestehen, sollen diese im Rahmen der nachfolgenden Betrachtungen Erwähnung finden.

Die Tatsache, dass ROLOFF gerade im Zusammenhang mit Judas Iscariotes von ‚Typ‘ spricht, erscheint mir vor allem deshalb überraschend, weil Judas im Gegensatz zu anderen Figuren eine persönliche Entwicklung durchmacht und sich mit seinem Gewissen auseinandersetzen muss, während die meisten der in den Naogeorg-Dramen auftretenden Figuren ihre inneren Gemütslagen nicht offenlegen, keine Entwicklung durchlaufen und daher viel stärker als Typen bezeichnet werden könnten als Judas selbst.

Sowohl die Frage, ob Judas einen freien Willen hat, als auch die Frage, inwieweit Judas als tragische Figur zu bezeichnen ist, beziehen sich vor allem auf die Szene des letzten Abendmahls (3. Akt, 5. Szene), in der dargestellt wird, dass Judas von Jesus als Verräter bezeichnet worden ist. Der Text lässt meiner Ansicht nach offen, ob Jesus erahnt, dass sein Freund Judas ihn verraten wird, weil er ihn sehr gut kennt, oder ob Jesus bereits weiß, dass Judas ihn verraten wird, weil

²⁰ Vgl. Dietrich, J. *Der Tod von eigener Hand. Studien zum Suizid im Alten Testament, Alten Ägypten und Alten Orient*, [Habilitationsschrift Universität Leipzig], Leipzig 2016, S. 3.

²¹ Vgl. Rosen, K., 2017, S. 165.

er zukunfts-gewiss ist und als Sohn Gottes voraussehen kann, was passieren wird. Die Frage ist, ob Jesus Judas' endgültige Entscheidung bezüglich des Verrates vorwegnimmt oder ob er nur vermuten kann, wie sich Judas entscheiden wird. Wenn wir annehmen, dass Jesus aufgrund seiner Menschenkenntnis ahnt, dass Judas ihn verraten könnte, dann läge die Entscheidung für oder gegen den Verrat noch immer bei Judas selbst – eine Interpretation, die eher die Annahme stützt, dass es sich bei allen Figuren des Dramas um eigenständige Figuren und nicht um Typen handelt.

Die Schwierigkeit der Textinterpretation, die ROLOFF darin erkennt, dass Judas mit seinem Verrat Sünde begeht, obwohl er damit dazu beiträgt, dass der göttliche Wille erfüllt wird,²² könnte umgangen werden, wenn davon ausgegangen wird, dass einerseits durch die Heilige Schrift bekannt ist, dass jemand den Menschensohn verraten wird, sodass Jesus weiß, dass er von einem seiner Freunde verraten wird, Jesus andererseits aber Judas und seine Schwäche für Geld kennt. Differenzieren wir zwischen der unbekannt Person, die den Menschensohn verraten muss, damit die Prophezeiung in Erfüllung geht, und Judas, der Jesus tatsächlich aus egoistischen Motiven verrät, dann wird deutlich, dass es durchaus kein Widerspruch ist, dass Judas eine Sünde begeht und gleichzeitig die Prophezeiung erfüllt:

Die Verlockungen der irdischen Welt sind so stark, dass irgendjemand Jesus verraten wird, weil nie alle Menschen den irdischen Verlockungen standhalten. Die Frage ist also nicht, ob Jesus verraten wird, sondern nur noch, wer ihn verrät. Judas erfüllt diese Rolle, weil er aufgrund seiner Geldgier den irdischen Verlockungen möglicherweise stärker verfallen ist als andere Apostel, doch bleibt es in seinem Ermessen, ob er Jesus verrät oder der Verlockung standhalten kann. HOPING löst den von ROLOFF erwähnten Widerspruch dadurch auf, indem er feststellt, „dass Judas zwar mit der Notwendigkeit, aber nicht gezwungen, sondern willentlich gehandelt hat.“²³

²² Vgl. Roloff, H.-G., 1971, S. 96.

²³ Hoping, H.: „Freiheit und Sünde. Zur Bedeutung von Martin Luthers „De servo arbitrio“ für die theologische Anthropologie“, in: Martin Luther im Widerstreit der Konfessionen. Historische und theologische Perspektiven, hrsg. v. Christian Danz und Jan-Heiner Tück, Freiburg i. Br. 2017, S. 227 – 244, hier: S. 236.

ROLOFFS These, dass es sich bei der Figur des Judas um einen Typ handele,²⁴ steht darüber hinaus HAUSERS Auffassung gegenüber, der hinsichtlich der ersten Dramen zu dem Ergebnis kommt, dass Naogeorg sich darum bemüht habe, die Protagonisten möglichst in ihrer „ganzen Persönlichkeit“ darzustellen.²⁵ Die Frage, ob es sich bei den Figuren um Typen handelt, kann auch im Rahmen dieser Arbeit nicht befriedigend beantwortet werden. Die Ähnlichkeiten von Figuren gleichen gesellschaftlichen Ranges, die eine solche Interpretation nahelegen, sollen aber in den nachfolgenden Analysen zu den Machtstrukturen, zu den Parallelen zum Heiligen Römischen Reich und zur Übereinstimmung der Figuren mit der lutherischen Obrigkeitslehre Berücksichtigung finden.

3.1.1. Annahme 1: Naogeorgs Bibeldramen als Kritik an den Machtstrukturen innerhalb des Heiligen Römischen Reiches

Um herauszufinden, auf welche Art und Weise sich Thomas Naogeorg bei seinen Bibeldramen auf die Vorlage bezieht, ist es notwendig, zu untersuchen, inwieweit er bei der Gestaltung seines Dramas die Charakterisierung der Handlungsträger der biblischen Vorlage berücksichtigt.

Zunächst werden wir die Dramenfiguren mit den von der biblischen Vorlage erwähnten Figuren vergleichen, bevor wir untersuchen, inwieweit die in der biblischen Vorlage thematisierten Ereignisse auch in der dramatischen Bearbeitung dargestellt werden.

Treten strukturelle Veränderungen in der Figurenkonzeption und -konstellation auf, so soll untersucht werden, inwieweit diese Veränderungen Thomas Naogeorg dazu dienen, auf die damaligen Missstände im Heiligen Römischen Reich aufmerksam zu machen.

²⁴ Roloff, H.-G., 1971, S. 106 f.

²⁵ Hauser, G., 1926, S. 81.

3.1.1.1. Naogeorgs Ablehnung von Korruption innerhalb der weltlichen Obrigkeit

Setzen wir voraus, dass Thomas Naogeorg mit seinen Bibeldramen auf Missstände im Heiligen Römischen Reich aufmerksam machen möchte, so ist anzunehmen, dass sich diese Kritik primär in der Darstellung der Machtstrukturen äußert. So verdeutlicht Thomas Naogeorg mit seinem *Hamanus*-Drama, dass die im Heiligen Römischen Reich bestehenden Machtstrukturen den Aufstieg korrupter Politiker begünstigen:

Zunächst stellt Thomas Naogeorg König Artaxerxes selbst als gutmütigen und unselbständigen Herrscher dar, der sich auf die Empfehlungen seiner Räte angewiesen fühlt: Grundsätzlich scheint sich Artaxerxes nicht in der Lage zu fühlen, selbständig Entscheidungen zu treffen, sodass die Einsicht falsch beraten worden zu sein, nicht dazu führt, dass Artaxerxes sich selbst um die Angelegenheiten im indischen Reich kümmert, sondern nur dazu, dass er einen neuen Berater engagiert.¹ Ohne Hamans Vertrauenswürdigkeit zu hinterfragen, räumt er den Worten des Emporkömmlings mehr Gewicht als denen seiner anderen Berater ein und sieht in Haman sogar eine Vaterfigur,² vor der seine Untertanen zwar nicht offiziell niederknien müssen, der er selbst aber Respekt und Hochachtung entgegenbringt.

Artaxerxes' Unselbständigkeit zeigt sich ferner auch darin, dass er Hamans Bericht über die Vergehen der Juden³ zu keinem Zeitpunkt anzweifelt, es ihm freistellt, wie er mit den Juden verfahren möchte,⁴ und ihm zum Zeichen seines Vertrauens nicht nur seinen Siegelring übergibt,⁵ sondern ihm auch Geld zur Verfügung stellt, um den Genozid an den Juden durchzuführen.⁶ Nachdem Artaxerxes Haman zum Tode verurteilt hat, fehlt ihm die Entschlossenheit, die dem König in der biblischen Vorlage zu eigen ist, das ganze Land mit einer Steuer zu belasten,⁷ um auf diese Weise Staatseinnahmen zu generieren. Mit dieser Veränderung betont Thomas Naogeorg, dass Artaxerxes unfähig

¹ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 3752 f

² Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 1083.

³ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 1104.

⁴ Vgl. Est 3,11; Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 1146 f.

⁵ Vgl. Est 3,10; Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 1150.

⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 1129 – 1138.

⁷ Vgl. Est 10,1.

ist, unabhängig von seinen Beratern selbst politische Entscheidungen zu treffen.

Thomas Naogeorg stellt Artaxerxes also als unselbständigen Herrscher dar, der froh ist, dass er Aufgaben an Haman abtreten kann, weil dieser ihm in Aussicht gestellt hat, bald über deutlich mehr Staatseinnahmen verfügen zu können. Geleitet von seiner Gier glaubt Artaxerxes Hamans Verheißungen und macht sich wenig Gedanken über die damit verbundenen Folgen für seine Untertanen.

Nur wenn man in Artaxerxes einen vom politischen Geschehen überforderten und unselbständigen Herrscher erkennt, ist nachvollziehbar, dass er das Edikt erlässt, ohne – im Unterschied zur biblischen Vorlage⁸ – zu wissen, wen Haman mit den Gesetzlosen konkret meint und welche Folgen die Umsetzung des Ediktes nach sich zieht. Als verantwortungsvoller und selbständig handlungsfähiger Regent wäre es beispielsweise seine Aufgabe zu prüfen, wer von dem Edikt betroffen ist, um die Folgen des Ediktes abschätzen zu können.

Neben Artaxerxes' persönlichen Unzulänglichkeiten wird Machtmissbrauch in Naogeorgs Dramenversion aber auch durch das indische Staatssystem als solches begünstigt: Politische Kontrollinstanzen, die in der biblischen Vorlage noch angelegt waren, existieren in Naogeorgs *Hamanus* nicht mehr. König Artaxerxes hatte anders als in der biblischen Vorlage nie die Möglichkeit, sich mit vielen Fürsten zu beraten, und sich bewusst dafür entschieden, nur noch einem Fürsten zu vertrauen. Stattdessen zieht der indische König in Naogeorgs Dramenfassung grundsätzlich nur noch einen Berater ins Vertrauen. Schon in Naogeorgs früheren Dramen sind die weltlichen Herrscher in der Regel auf die Hilfe eines einzigen Fürsten angewiesen und können sich nicht mit mehreren beraten, so ist Nestor Julianus' einziger Vertrauter, als es um die Verhandlungen mit Pammachius geht, und auch Philalethes zieht nur seinen Kanzler Probus ins Vertrauen, als er auf die Brandanschläge reagieren muss.

Auf diese Weise stellt Thomas Naogeorg Artaxerxes zwar als gutgläubigen, nicht aber als besonders leichtsinnigen Herrscher dar. Artaxerxes setzt sich nicht über die Meinung mehrerer Fürsten hinweg, um ihnen einen einzelnen Fürsten vorzuziehen, sondern fühlt sich durch Charsenas eher in seinem Vertrauen in Haman bestätigt. Indem Haman sich mit seiner Position höchstens gegen den umsichtigen Charsenas

⁸ Vgl. Est 7,6.

durchsetzen muss, ist es für ihn schon aufgrund der politischen Strukturen leichter, Artaxerxes davon zu überzeugen, dass die Juden verfolgt werden müssen, um sich an ihrem Vermögen zu bereichern.

Gleichzeitig wird Machtmissbrauch im indischen Reich dadurch begünstigt, dass Artaxerxes seine untergebenen Fürsten weitgehend unbeaufsichtigt handeln lässt und staatsgefährdenden Bewegungen gegenüber sehr unaufmerksam ist: Die Verschwörung, die von Bigtan und Taresch geplant wurde, deckt Artaxerxes nicht selbst auf, sondern er muss auf die staatsgefährdenden Vorgänge erst von Mardachai aufmerksam gemacht werden.⁹ Dieser Fall, dass ein einfacher Untertan die Obrigkeit nicht nur duldet, sondern ihre Macht sogar aktiv sichert, indem er ihr mögliche Verschwörungen anzeigt, existiert in Luthers Obrigkeitslehre nicht und insofern kann festgestellt werden, dass bei Thomas Naogeorg nicht nur den Geistlichen, sondern auch den einfachen Christen eine aktivere Rolle an der Wahrung eines friedlichen Zusammenlebens zukommt als bei Martin Luther. Schon in der *Incendia* ging Thomas Naogeorg nicht davon aus, dass sich die weltlichen Herrscher ohne Hilfe ein umfassendes Bild der tatsächlichen Situation in ihrem Herrschaftsgebiet machen können, sondern empfiehlt ihnen, sich bei ihren Entscheidungen auf ehrliche und neutrale Kundschafter zu berufen.¹⁰

Von diesem Machtgefüge, in dem Artaxerxes Staatsaufgaben an andere delegiert und keine eigene Verantwortung übernimmt, profitieren die niederen Beamten: So setzt sich Haman nicht persönlich mit den Problemen der indischen Untertanen auseinander, sondern beauftragt Carcharophon, Ratsuchende vom Palast grundsätzlich abzuweisen.¹¹

Darüber hinaus profitieren die Kämmerer von der Unselbständigkeit des Königs, der nicht in der Lage ist, souverän aufzutreten, und deshalb auf mit der Außenwelt in Kontakt tretende Diener angewiesen ist: Harbonas kann Haman gegenüber seinen Respekt zum Ausdruck bringen,¹² weil der König weiterhin auf seine Botendienste angewiesen scheint und er Hamans herausgehobene Stellung als Berater nicht für

⁹ Vgl. Est 2,22; Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 215 f., V. 3069.

¹⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Incendia seu Pyrgopolinices*, 1983, V. 2155 ff.

¹¹ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 378 – 454.

¹² Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 1082, V. 2241.

sich selbst beansprucht.¹³ Indem er Artaxerxes über wichtige Ereignisse im indischen Reich informiert, der sich selbst nicht in der Öffentlichkeit zu zeigen scheint,¹⁴ bestimmt allein Harbonas das Bild, das Artaxerxes von der Lage im indischen Reich gewinnt. Indem Esther Hatach zu Mardachai sendet,¹⁵ wird deutlich, dass die königlichen Kämmerer nicht nur das Bild der politischen Situation prägen, das sich ihre Herren bilden, sondern auch nach außen als Handelnde auftreten.

Da der indische König nicht in der Lage ist, sich selbst ein Urteil zu bilden, müssen ehrliche Berater in Konkurrenz zu korrupten Beamten um seine Gunst buhlen und können nicht darauf vertrauen, dass ihre Argumente Gehör finden: Obwohl ein Staatsstreich von Mardachai aufgedeckt worden ist, sieht sich Artaxerxes trotz Charsenas' Ermahnung nicht dazu veranlasst, Hamans Absichten kritisch zu hinterfragen. In Konkurrenz zu den aufrichtigen, selbstlosen Beratern profitieren die aus egoistischen Motiven handelnden Berater wie Haman davon, dass der indische König seine Entscheidungen nicht besonnen trifft, sondern selbst von Gier getrieben scheint. Solch unredliche Berater ermahnt Thomas Naogeorg immer wieder dazu, ihr Amt nicht zur Erreichung egoistischer Privatinteressen zu missbrauchen¹⁶ und ihre eigenen Diener nicht wie Haman Carcharophon, Physotas und Carphologus in Loyalitätskonflikte zu drängen, sondern sich ihren Herrschern gegenüber zurückhaltend zu verhalten und ihnen weitsichtige Ratschläge zu erteilen.

Diesen unredlichen Beratern stellt Thomas Naogeorg deshalb in seinen Dramen Beamte gegenüber, die stets um das Wohl ihrer Mitmenschen besorgt sind und die politische Entscheidung ihren Herren überlassen. So sehen Nestor und Pterophon im *Pammachius* die wachsende Einflussnahme des Papstes,¹⁷ Ocypus und Trechidius in der *Incendia* die Brandanschläge in Nordhausen und Einbeck¹⁸ mit Besorgnis und sprechen sich deshalb zwar für ein Einschreiten ihrer Herren aus,¹⁹ überlassen ihnen aber die Entscheidung.

Die Tatsache, dass einzelne Räte ihre Macht missbrauchen und den König von ihren Vorstellungen überzeugen können, resultiert auch aus

¹³ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 1082, V. 3438.

¹⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 1082, V. 3698 f.

¹⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 1082, V. 1752, V. 2137.

¹⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Iudas Iscariotes*, 1987, V. 1904.

¹⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia nova Pammachius*, 1975, V. 2943, V. 3428 f.

¹⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Incendia seu Pyrgopolinices*, 1983, V. 2155, V. 2188 f.

¹⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Incendia seu Pyrgopolinices*, 1983, V. 2107, V. 3240 – 3252.

der Stellung der Königsfamilie: Im Gegensatz zur biblischen Vorlage, in der Esther die Verschwörung aufdecken kann, hat die Königsfamilie in Naogeorgs Drama keinen erkennbaren politischen Einfluss.

So wie Artaxerxes mit der Erhebung zum Fürsten sein Vertrauen Haman gegenüber bekundet, bringt er mit dem Schenkungsakt zwar seine Verbundenheit mit der Königin zum Ausdruck, bindet sie aber nicht in ähnlicher Weise in die Regentschaft ein. Indem Artaxerxes seiner Gattin die Hälfte seines Reiches anbietet²⁰ und dabei einerseits nicht erwähnt wird, dass der König Esther mit einer Berührung durch seinen Stab nicht nur symbolisch zur Frau nimmt, sondern ihr auch das Leben schenkt, mit dem dargestellten Schenkungsakt andererseits aber keine politische Verantwortung verbunden ist, wird deutlich, dass die Königsfamilie vom König in Naogeorgs Dramenversion zwar geschätzt wird, aber trotzdem kein politisches Mitspracherecht hat.

Die Tatsache, dass die Herrscherfamilie nicht an der Regierung beteiligt wird, wird nicht nur daran deutlich, dass Mardachai und nicht wie in der biblischen Vorlage Esther die Verschwörung anzeigt,²¹ sondern auch daran, dass Esther weder Mardachai neue Kleider sendet noch die Juden bittet, für sie zu fasten,²² sondern nicht aktiv ins politische Geschehen eingreift.

Darüber hinaus ist der von Artaxerxes wertgeschätzte Haman kein vorbildlicher Beamter, der sich gewissenhaft um die Bedürfnisse der Untertanen kümmert, sondern ein egoistischer Mensch, dem auch sein Amt nur dazu dient, seinen politischen Einfluss zugunsten seiner Privatinteressen geltend zu machen. Aus diesem Grund ist es nicht verwunderlich, dass er auch zu Hause dominant auftritt und die Ratschläge seiner Frau überhört: Anstatt dass er sein Gehalt seiner Frau und seinem Gesinde zugutekommen lässt, verprasst er es lieber in Wirtshäusern.²³ Wenn er dann nachts heimkehrt, so scheucht er sie mit seinem Schreien aus ihren Betten und raubt ihnen den Schlaf.²⁴ Er bestärkt den König zwar darin, sich am Vermögen der Juden zu bereichern, ist aber selbst nicht in der Lage, verantwortungsvoll mit seinem eigenen Vermögen umzugehen.

²⁰ Vgl. Est 5,3a; Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 2210.

²¹ Vgl. Est 2,22; Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 3072 – 3075, V. 215 f.

²² Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 1833.

²³ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 2434.

²⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 2436 f.

So wie sein öffentliches Auftreten bei der jüdischen Bevölkerung Angst erzeugt, versetzt er auch die Mitmenschen in seinem privaten Umfeld in Angst: Zares traut sich nicht, Haman deutlich davor zu warnen, dass Mardachai ihm gegenüber im Vorteil ist, sobald sich Haman vor ihm verbeugt hat,²⁵ sondern mahnt ihren Gatten nur noch allgemein davor, dass er Mardachai unterschätzen könnte.²⁶ Damit überlässt sie Haman die Beurteilung, ob und in welcher Form ihm Mardachai gefährlich werden kann.

Beamte, die sich wie Haman schon privat rüpelhaft und rücksichtslos verhalten, werden darüber hinaus genauso wenig wie Geistliche²⁷ zur Rechenschaft gezogen, wenn sie ihre beruflichen Kompetenzen überschreiten: Artaxerxes kümmert sich nicht darum, wie Haman mit den Untertanen umgeht, und lässt es offen, ob die Untertanen vor seinem Fürsten niederknien müssen oder nicht. Aus diesem Grund ist davon auszugehen, dass Haman bezüglich des Kniefalls Artaxerxes' Meinung übergeht, weil er weiß, dass er keine Sanktionen zu befürchten hat. Demgegenüber fordert Thomas Naogeorg von den weltlichen Herrschern, dass sie das Verhalten ihrer untergebenen Fürsten kritisch beurteilen und ihnen gegebenenfalls Einhalt gebieten, wenn sie ihre Kompetenzen überschreiten.

Haman, dem es ausschließlich um seinen politischen Einfluss und den damit verbundenen Reichtum geht, gelingt es darüber hinaus, die geltende Rechtsprechung außer Kraft zu setzen, indem er Artaxerxes von den wirtschaftlichen Vorteilen eines Genozids an den Juden erzählt, ohne sein Vorgehen juristisch belegen zu müssen. Artaxerxes' Unselbständigkeit ermöglicht es Haman auf diese Weise, als Politiker genauso egoistisch zu agieren, wie er es als Ehemann im Umgang mit seiner Frau gewohnt ist.

Dank Artaxerxes' Unselbständigkeit gelingt es Haman darüber hinaus, Schlüsselpositionen im indischen Reich mit Vertrauten zu besetzen und eigene Machtstrukturen zu etablieren: Carcharophon ist damit betraut, Hilfe suchende Untertanen von Haman fernzuhalten; Syrus errichtet den Galgen, um Mardachai zu hängen. Da beide ihre Berufung Haman verdanken, kann er sich auf ihre Loyalität verlassen. Zusammen mit Physotas profitieren sie davon, dass Artaxerxes nicht allein regieren kann und sich auf Haman angewiesen fühlt, der damit

²⁵ Vgl. Est 6,13.

²⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 3394 – 3398.

²⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia nova Pammachius*, 1975, V. 2178 – 2182.

das Recht erwirbt, selbst Diener am Königshof anzustellen, die ihm – und nicht direkt dem König – zu Treue verpflichtet sind.

Wenn aufgrund der neuen Machtstrukturen kritische Untertanen nicht mehr mit ihren Anliegen zum König vordringen und ohne Wissen des Königs eigenmächtig hingerichtet werden können, wird deutlich wie willkürlich ein Herrschaftssystem ist, in dem sich der König nicht selbst um die Einhaltung der Gesetze kümmert und das Regieren seinen Räten überlässt.

Mit korrupten Torhütern wie Carcharophon und Fürsten wie Haman übt Thomas Naogeorg vor allem Kritik an der Rechtsprechung im Heiligen Römischen Reich, in dem die bürgerliche Bevölkerung kein eigenes Recht besitzt, gerichtliche Prozesse führen zu dürfen, und aus diesem Grund auf eine juristische Vormundschaft angewiesen ist, die in der Regel der niedere Adel übernimmt.²⁸

Artaxerxes' Unselbständigkeit führt auf diese Weise zu gesellschaftlicher Ungerechtigkeit, da Machtmenschen wie Haman erfolgreich ihre Klientelpolitik betreiben und ihre Interessen gegen die Interessen der Bevölkerung durchsetzen können, wohingegen die von ihrer Politik geschädigten Personengruppen nicht die Möglichkeit haben, sich gegen die Repressionen zu wehren und ihr Recht durchzusetzen: Als Haman über Mardachais Standhaftigkeit erzürnt ist, wetteifern Physotas und Carphologus um Hamans Anerkennung, indem sie ihm Vorschläge unterbreiten, wie er mit Mardachai verfahren soll. Physotas rät, Mardachai in einen Turm zu sperren,²⁹ Carphologus überbietet diesen Vorschlag, indem er empfiehlt, Mardachai zu erhängen.³⁰ Da beide nicht wirklich mit Haman befreundet sind und sich vor seiner ungestümen Art fürchten, äußern sie – anders als in der biblischen Vorlage³¹ – ihm gegenüber ihre Befürchtung nicht, dass Mardachai seiner politischen Karriere schaden könnte.³²

Beide verdanken ihre gesellschaftliche Stellung der Tatsache, dass Artaxerxes ihren Patron Haman unkontrolliert herrschen lässt und ihm die Möglichkeit bietet, eigene Bedienstete am Königshof zu unterhalten, zumal davon auszugehen ist, dass Haman sie nicht von seinem

²⁸ Vgl. Klautke, J.-B., 1994, S. 254.

²⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 2742.

³⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 2746.

³¹ Vgl. Est 6,13.

³² Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 2382.

eigenen Vermögen entlohnt, sondern sich entsprechender Posten des indischen Staatshaushaltes bedient.

Wie am Beispiel von Mardachai und Cyrinus deutlich wird, leiden vor allem die friedliebenden und ehrlichen Untertanen darunter, dass sich der indische König auf Hamans Empfehlungen verlässt, anstatt sie kritisch zu hinterfragen: Obwohl Mardachai Artaxerxes einst rechtzeitig vor einem Staatsstreich warnte,³³ sodass die Verschwörer Bigtan und Taresch festgenommen werden konnten, wird er mit seinen Anliegen nicht zum König durchgelassen³⁴ und muss als bekennender Jude sogar fürchten, Hamans Edikt zum Opfer zu fallen und hingerichtet zu werden, zumal er sich geweigert hat, Haman Ehre zu erweisen.³⁵ Das von Artaxerxes unter Hamans Anraten erlassene Edikt richtet sich auf diese Weise nicht gegen Untertanen, die das gesellschaftliche Miteinander stören, sondern gegen diejenigen, die revolutionäre Zustände verhindert und die Macht des Königs gesichert haben.

Haman gelingt es also nicht nur, seine Interessen gegen die Interessen der Bevölkerung durchzusetzen, sondern auch den unselbständigen Herrscher dazu zu bringen, gegen dessen eigene Verbündete vorzugehen. Diese Kritik am Verhalten der weltlichen Fürsten ist im Werk von Thomas Naogeorg indes nicht neu; schon in der *Incendia* setzen die katholischen Fürsten Ortschaften im Heiligen Römischen Reich in Brand, in der Hoffnung dass der weltliche Herrscher als Reaktion auf die Brandanschläge, die mutmaßlichen Brandstifter, nämlich die dem Kurfürsten treu ergebenen Protestanten, verfolgen lässt.³⁶

Für die Juden Mardachai und Cyrinus führt die Schwäche des indischen Königs auf diese Weise dazu, dass sie ihren Glauben verleugnen müssen, wenn sie am Leben bleiben wollen.³⁷ Sie haben die Wahl, sich wie Mardachai zum jüdischen Glauben zu bekennen und öffentlich verfolgt zu werden, oder ihren Glauben wie Cyrinus zu verleugnen, ohne Gewissheit zu haben, dass sie auf diese Weise vor Verfolgung sicher sind. Bleiben sie im indischen Reich, wird ihr Leben von Angst und Unsicherheit geprägt sein.

Mit dem *Hamanus* fordert Thomas Naogeorg somit von den deutschen Fürsten, dass sie ihren Räten gegenüber eine kritische Haltung

³³ Vgl. Est 2,22; Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 3069.

³⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 647.

³⁵ Vgl. Est 3,2a; Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 659.

³⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Incendia seu Pyrgopolinices*, 1983, V. 1906 – 1930.

³⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 1758 f.

einnehmen, bei der Wahl ihrer Räte auch die Wesenszüge der Kandidaten sowie die Interessen ihrer Unterstützer berücksichtigen und sich weiterhin gewissenhaft mit den Sorgen und Ängsten ihrer Untertanen beschäftigen. Letzteres setzt voraus, dass den Untertanen das Recht eingeräumt wird, dass sie selbst bei den Fürsten vorsprechen können und ihre Anliegen nicht repräsentativ von Räten vorgebracht werden.

Ergänzend zu den Gesprächen mit den zuständigen Beamten scheint es für die weltlichen Fürsten auch geboten, sich in ernstesten Angelegenheiten mit der Familie zu besprechen, um auf diese Weise auszuschließen, dass die mit den erteilten Ratschlägen verbundenen politischen Maßnahmen Nachteile für einzelne Bevölkerungsgruppen oder die eigene Familie bergen.

3.1.1.2. Naogeorgs Kritik am starken Einfluss der katholischen Kleriker

Auf ähnliche Weise, wie Thomas Naogeorg mit dem *Hamanus* kritisiert, dass die Machtstrukturen im Heiligen Römischen Reich den Aufstieg korrupter Politiker begünstigen, verdeutlicht Thomas Naogeorg mit seinem *Hieremias*-Drama, dass die im Heiligen Römischen Reich bestehenden Machtstrukturen den katholischen Geistlichen einen zu starken Einfluss auf die Politik einräumen.

Das Missverhältnis zwischen der weltlichen Obrigkeit und den Geistlichen liegt dabei zunächst in der Schwäche des weltlichen Herrschers begründet: Obwohl Zedekiah der oberste Befehlshaber im jüdischen Staat ist, hat auch er nur begrenzt Einfluss auf das Schicksal der jüdischen Bevölkerung. Die Tatsache, dass er die wachsende Bedrohung wahrnimmt, sich aber nicht erfolgreich auf die babylonische Invasion vorbereiten kann, verdeutlicht, dass er nicht über ein souveränes Land regiert, sondern es eher unter wohlwollendem Einfluss äußerer Mächte verwalten darf: Von Babylon bedroht, ist er auf die militärische Unterstützung der ägyptischen Truppen angewiesen und kann seine Stadt nicht mit seinen eigenen Soldaten der Bedrohung entsprechend verteidigen.³⁸ Thomas Naogeorg fordert somit nicht mehr nur, dass der weltliche Herrscher dem Papst gegenüber souverän und selbstbestimmt auftritt,³⁹ sondern auch, dass der weltliche Herrscher

³⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 3662 ff.

³⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia nova Pammachius*, 1975.

dazu in der Lage ist, seine rechtmäßigen Ansprüche in gleicher Weise gegen andere Herrscher durchsetzen und seine Bevölkerung schützen zu können.

Stellt sich im Vergleich zwischen dem *Pammachius* und der *Incendia* die Frage, ob sich ein weltlicher Herrscher zuerst um die Friedenssicherung und dann um die korrekte Ausübung des christlichen Glaubens⁴⁰ oder zuerst um die korrekte Ausübung des christlichen Glaubens und dann um die Friedenssicherung kümmern soll,⁴¹ stellt Thomas Naogeorg nun klar, dass die Bemühungen um ein friedliches Zusammenleben vergeblich sein werden, wenn die Bevölkerung sich nicht an die göttlichen Gebote hält, weil das Wohl der Bevölkerung nicht vom Engagement ihrer Herrscher, sondern entsprechend Luthers Vorstellung von der Gnade Gottes abhängt.⁴²

Zedekiah besitzt darüber hinaus weder die Wahl, den Untergang der Stadt mitzuerleben oder zu flüchten, denn sein Fluchtvorhaben scheitert,⁴³ noch die Möglichkeit, seine eigenen Kinder vor den Feinden in Sicherheit zu bringen.⁴⁴ Zedekiah besitzt damit zu keinem Zeitpunkt die Autorität, aktiv ins Geschehen einzugreifen, um Unheil von Staat, Familie oder sich selbst abzuwenden.

Zedekiah regiert deshalb nicht nach der Maxime, möglichst gerecht mit seinen Untertanen umzugehen, sondern aus dem Gefühl der Angst heraus, Rückhalt bei der Bevölkerung oder bei den Fürsten zu verlieren und abgesetzt zu werden. So ist auch sein Verhalten gegenüber Jeremia weniger von der Frage bestimmt, ob er dessen Prophezeiungen für wahr oder falsch hält, sondern hauptsächlich von der Frage, welche Position die Fürsten vertreten.⁴⁵

Die starke Position der Fürsten gegenüber dem schwachen weltlichen Herrscher manifestiert sich insbesondere darin, dass die Fürsten eigenständig handeln und den König so unter Zugzwang setzen können: Da Zedekiah von den anderen Königen nur geduldet ist und kaum

⁴⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia nova Pammachius*, 1975, V. 350, V. 375, V. 3256, V. 3372.

⁴¹ Vgl. Naogeorg, T., *Incendia seu Pyrgopolinices*, 1983, V.2901 f, V. 2099, V. 2227, V. 2244.

⁴² Vgl. Luther, M., *Das Evangelium am tage der heyligen drey künige. Matthei ij.*, 1910, S. 555 – 728, hier: S. 673 f.

⁴³ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 4515.

⁴⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 4935 – 4948.

⁴⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 4409 – 4412.

eigene Macht besitzt, fühlen sich die Fürsten ihm gegenüber nicht verpflichtet, sondern treffen ihre eigenen Entscheidungen und verhaften zum Beispiel Kritiker an ihrem Regierungsstil ohne Rücksprache mit dem König.⁴⁶ Dementsprechend fordert Thoms Naogeorg von den weltlichen Herrschern, dass sie sich notfalls auch gegen ihre Fürsten durchsetzen können.

Zedekiah besitzt demgegenüber in Naogeorgs Dramentext nicht mehr die Macht, Jeremia vor dem Tod zu bewahren,⁴⁷ indem er ihn nicht seinen Räten ausliefert,⁴⁸ denn über Jeremias Schicksal bestimmt nicht er selbst, sondern bestimmen seine tonangebenden Fürsten. Da es als ein Zeichen der Schwäche angesehen werden könnte, dass der König den Rat des jungen Jeremia sucht, weil er sich selbst nicht sicher ist, wie er sich verhalten soll, muss er Jeremia gegenüber darauf bestehen, dass dieser die Konsultation den Räten gegenüber verschweigt und stattdessen behauptet, den König um Gnade ersucht zu haben.⁴⁹ Zedekiah will damit verhindern, dass seine Führungsschwäche den Fürsten bekannt wird und sie daraufhin seine Legitimation infrage stellen.

Da die Fürsten in Naogeorgs Dramenversion nicht befürchten müssen, von ihrem König gemäßregelt zu werden, da er keine eigene Macht besitzt, scheuen sie sich nicht, ihre Meinung zu äußern; in der biblischen Vorlage treten mit Paschhur, Elnatan, Delaja und Gemarja dagegen noch Fürsten auf, die Jeremia nicht mit der gleichen Schärfe wie Gedaljah und Schefatja angreifen.⁵⁰

Von Zedekiahs Schwäche können aber nicht nur die Fürsten, sondern auch Satan und Raschatesch profitieren: Da sich der König von den Empfehlungen der egoistischen Fürsten leiten lässt, ist es für sie leicht, ihn davon zu überzeugen, dass Jeremia ein Verräter ist⁵¹ und für seine Worte bestraft werden muss. Auf ähnliche Weise, wie sie das Volk gegen Jeremia aufhetzen,⁵² überzeugen sie auch die Räte davon, dass Jeremia lügt und dem jüdischen Volk keine Gefahr droht.

⁴⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 3068.

⁴⁷ Vgl. Jer 38,10.

⁴⁸ Vgl. Jer 38,16a.

⁴⁹ Vgl. Jer 38,25-Jer 38,26; Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 4397 – 4409.

⁵⁰ Vgl. Jer 36,25.

⁵¹ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 2434 – 2439

⁵² Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 975 f.

Auch als Satan bei der Abstimmung über Jeremias Schicksal selbst teilnimmt, schreitet Zedekiah nicht ein, sondern akzeptiert das gefällte Urteil. Er besitzt offensichtlich nicht die Autorität, Ratsbeschlüsse in ihrer Gültigkeit infrage zu stellen und Regeln für das Abstimmungsprozedere zu formulieren. Die Tatsache, dass Zedekiah weder anspricht, dass Satan nicht zum Rat gehört und somit nicht abstimmen darf, noch sich selbst an der Abstimmung beteiligt,⁵³ verdeutlicht, dass sich der König seinen Fürsten gegenüber unterlegen fühlt. Thomas Naogeorg unterstellt auf diese Weise den weltlichen Herrschern, nicht freiwillig gegen die Protestanten vorzugehen, sondern sich von den katholischen Reichsständen zu diesem gewaltsamen Vorgehen drängen zu lassen.

Da der König seinen Fürsten gegenüber zurückhaltend auftritt, können diese egoistisch handeln, ohne Sanktionen befürchten zu müssen: Die beratenden Fürsten vertreten in der Regel nicht eine gemeinsam abgesprochene Position, sondern bringen dem König gegenüber ihre persönliche Meinung direkt zum Ausdruck, sodass ein breit gefächertes Meinungsbild entsteht. So ist es nicht verwunderlich, dass bei wichtigen Entscheidungen keine Einigkeit erzielt wird. In der Frage, wie der König mit Jeremia und seinen Prophezeiungen umgehen soll, können die Räte dem König kaum weiterhelfen, denn ihre Urteilsprüche die Aufwiegelung des Volkes und die Verbreitung verunsichernder Gerüchte betreffend reichen von Steinigung⁵⁴ über Züchtigung⁵⁵ bis hin zur Freilassung des Angeklagten.⁵⁶ Obwohl sich neben der Schuldfrage damit auch die Frage stellt, auf welche Weise Jeremia bestraft werden soll, vermeidet es Zedekiah auch bei dieser Frage persönlich für eines der Verfahren einzutreten und lässt die Räte über das weitere Prozedere abstimmen.

Ihr persönliches Urteil treffen die Räte dabei nicht aufgrund objektiv feststellbarer Fakten, sondern aufgrund persönlicher Präferenzen: Gedaljah macht das Strafmaß nicht von dem Wahrheitsgehalt der Prophezeiung, sondern vom Alter des Propheten abhängig;⁵⁷ Saphathiah

⁵³ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 2426 – 2432.

⁵⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 2374.

⁵⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 2395.

⁵⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 2403.

⁵⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 2387.

und Ebed-Melech beurteilen Jeremia nicht danach, ob die Prophezeiung wahrscheinlich ist und in Erfüllung geht; Saphatiah stützt sein Urteil ausschließlich auf die Reaktionen, die die Prophezeiung in der Bevölkerung auslösen wird, ohne den Wahrheitsgehalt der Prophezeiung zu berücksichtigen,⁵⁸ und Ebed-Melech steht dem Wahrheitsgehalt der Prophezeiung gleichgültig gegenüber, denn auch wenn er in Erwägung zieht, dass Jeremia die Wahrheit sprechen könnte, sieht er keine Veranlassung in irgendeiner Form aktiv zu werden und zieht die Rückkehr zum jüdischen Monotheismus nicht in Erwägung.⁵⁹

Ähnlich willkürlich verfahren die Räte mit nachprüfbaren Botenberichten über die tatsächliche Situation: Zedekiah entsendet Nazor unmittelbar vor Kriegsausbruch zwar, um zu erfahren, wo sich die gegnerischen Truppen befinden,⁶⁰ Versuche mithilfe von Botenberichten objektive Indizien dafür zu sammeln, um zu erfahren, welche Prophezeiung realistischer ist, werden aber unterlassen. Stattdessen hofft Zedekiah trotz Berichten wachsender Bedrohung, dass sich Jeremias Prophezeiung als falsch herausstellt.

Die den König beruhigenden Fürsten können sich in ihrem Verhalten darüber hinaus bestätigt fühlen, weil der einzige zurückhaltende Fürst, Ebed-Melech, von seinem Plädoyer für Jeremia nicht profitieren kann. Es wäre wünschenswert, wenn sich Fürsten wie Ebed-Melech um die Gefangenen kümmern und deren Anliegen dem König vortragen;⁶¹ die Regel sieht allerdings so aus, dass sich die Fürsten nur dann für eine Person engagieren, wenn sich dieses Engagement für sie auch finanziell auszahlt. Thomas Naogeorg wirft damit den weltlichen Fürsten vor, dass sie in der Regel nicht für die unterdrückten Protestanten Partei ergreifen, weil sie Angst haben, ihre gesellschaftliche Stellung im Heiligen Römischen Reich einzubüßen und theologische Gesichtspunkte demgegenüber kaum eine Rolle bei ihrer Entscheidung spielen.

Zedekiah weiß es zwar durchaus zu schätzen, dass Ebed-Melech ihm die weitere Kommunikation mit Jeremia ermöglicht,⁶² dennoch traut sich der Fürst nicht, sich öffentlich gegen die Einschätzung der anderen Fürsten auszusprechen und Jeremia freizulassen.

⁵⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 2356 – 2398.

⁵⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 2403 – 2417.

⁶⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 4230.

⁶¹ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 4017 – 4033.

⁶² Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 4281 – 4310.

Auch hinsichtlich des weiteren Dramenverlaufs muss festgestellt werden, dass sich das besonders gewissenhafte Verhalten Ebed-Melechs, der als einziger Berater den Kontakt mit Jeremias Vertrautem zu suchen scheint,⁶³ nicht auszahlt: Obwohl er sich für Jeremia eingesetzt hat, wird er von Nebusar Adan – anders als in der biblischen Vorlage⁶⁴ – nicht explizit verschont, sodass zu vermuten ist, dass er zusammen mit den anderen Juden am Leben gelassen, aber nach Babel verschleppt wird.⁶⁵

Mit dem *Hieremias* fordert Thomas Naogeorg statt der von Zedekiah praktizierten Passivität, dass der weltliche Herrscher unabhängig von seinen Fürsten und Beratern das Bestreben haben sollte, seine Untertanen gerecht zu behandeln, und dafür Sorge tragen sollte, dass der Glauben von den Geistlichen unverfälscht vermittelt wird und Irrlehren abgelehnt werden: Im Gegensatz zur biblischen Vorlage, in der der als rechtschaffen beschriebene Zedekiah⁶⁶ das Gespräch mit Jeremia sucht, nachdem er von dessen mahnenden Weissagungen erfahren hat, wendet sich Jeremia im Drama von sich aus an den König. Damit bringt Thomas Naogeorg zum Ausdruck, dass Zedekiah kein tieferes Interesse hegt, die Meinungsverschiedenheiten zwischen den einzelnen Propheten vermittelnd zu klären, sondern ausschließlich auf die Empfehlungen der etablierten Geistlichen setzt.

Diese Passivität äußert sich auch im grundsätzlichen Umgang mit der Religion: Zedekiah ist zwar noch immer geprägt von monotheistischen Vorstellungen,⁶⁷ übernimmt aber unter dem Einfluss heidnischer Priester das alte polytheistische Denkmuster wieder.⁶⁸ Zedekiah glaubt nicht konsequent an den jüdischen Gott und kümmert sich deshalb weder darum, ob das jüdische Volk an Jahve glaubt, noch darum, was die Priester lehren. Damit wirft Thomas Naogeorg den weltlichen Herrschern vor, die katholischen Repressionsmaßnahmen zu dulden, bevor sie sich eingehend mit den theologischen Streitfragen auseinandergesetzt haben.

Thomas Naogeorg fordert von den weltlichen Herrschern somit nicht nur, dass sie sowohl gegenüber anderen Königen und ihren Räten bestimmt und selbstbewusst auftreten, sondern dass sie auch ihren

⁶³ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 3940 ff.

⁶⁴ Vgl. Jer 39,17 – 39,18.

⁶⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 4625 – 4628.

⁶⁶ Vgl. Jer 22,16.

⁶⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 2965.

⁶⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 4922.

Geistlichen gegenüber für die Einhaltung des ursprünglichen Kultes eintreten und ihnen nicht freie Hand in der Unterrichtung des Volkes lassen, weil Thomas Naogeorg die Gefahr erkennt, dass die Geistlichen die Glaubenslehre verfälschen. Zur Vorstellung eines rechtschaffenen, weltlichen Herrschers zählt es für Thomas Naogeorg deshalb auch, dass die weltlichen Herrscher die christliche (bzw. jüdische) Glaubenslehre gegenüber Geistlichen, Beamten und Untertanen als verbindlich festschreiben, anstatt die Glaubensauslegung allein einer Gruppe von Geistlichen zu überlassen. Dabei ist davon auszugehen, dass Thomas Naogeorg der weltlichen Obrigkeit nur eine gewisse regulative Macht in geistlichen Bereichen einräumt. Ist die gesetzliche Festschreibung des Glaubens auch notwendig, so obliegt doch die inhaltliche Ausgestaltung der Glaubenslehre ausschließlich den Theologen, die von den weltlichen Herrschern als Berater hinzugezogen werden müssen.

Da sich der König nicht um die Einhaltung des tradierten Kultes kümmert, können die heidnischen Geistlichen einen ähnlich starken Einfluss wie die Räte auf die Gesellschaft ausüben und auf diese Weise Einfluss auf politische Entscheidungsprozesse nehmen, ohne sich hinsichtlich dieser Einflussnahme rechtfertigen zu müssen:

Ob die Juden ihre hebräischen Diener regelmäßig aus ihrem Dienst entlassen,⁶⁹ wird im Drama nicht einmal thematisiert. Damit verdeutlicht Thomas Naogeorg, dass es den katholischen Geistlichen überhaupt nicht um die Tradition ihrer Glaubensauslegung geht. Ähnlich wie die heidnischen Priester würden sich die katholischen Geistlichen auf ihr Amt berufen, das sie dazu berechtigt, Glaubensfragen zu beantworten, ohne mit den Reformierten über die eigentlichen Lehrinhalte diskutieren zu wollen.

Dieser Diskussion verschließen sich die katholischen Geistlichen, weil sie ihr Amt nicht aus christlicher Berufung ausüben, sondern sich aus Machtgier für eine Karriere als Kleriker entschieden haben. Ähnlich wie der heidnische Priester Baal und Moloch verflucht, sobald sich die endgültige Niederlage abzeichnet,⁷⁰ würden die katholischen Priester ihre Heiligen verfluchen, wenn sie ihnen langfristig keinen Profit bringen. Thomas Naogeorg wirft mit der Darstellung des heidnischen Priesters den Geistlichen, die sich zum Augsburger Interim

⁶⁹ Vgl. Jer 34,14.

⁷⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 4571.

bekennen, vor, ihre Entscheidung aus wirtschaftlichen Aspekten und nicht aus theologischer Überzeugung getroffen zu haben.

So wie die heidnischen Priester sich von dem jungen Propheten Jeremia in ihrem Amt angegriffen fühlen,⁷¹ so fühlen sich auch die katholischen Geistlichen von den Protestanten angegriffen, die deren Lehrautorität infrage stellen.

Mit seinem *Hieremias*-Drama wirft Thomas Naogeorg den katholischen Geistlichen in der Auseinandersetzung mit den Reformationsanhängern darüber hinaus vor, die Reformatoren pauschal verunglimpft zu haben, anstatt sich mit ihren Reformvorschlägen konstruktiv auseinanderzusetzen: Zephanja und Gorgias sind nicht darum bemüht, zusammen mit Jeremia zu einer möglichst plausiblen Prophezeiung zu gelangen, die allen Beteiligten realistisch erscheint, sondern dessen Argumentation pauschal als unwahr zu entlarven.

Gestärkt werden diese heidnischen Geistlichen im *Hieremias* in ihrer radikalen Ablehnung von Jeremias Position dadurch, dass der König auf ihre Einschätzung angewiesen ist: Da der König selbst keine Macht ausüben kann, sondern nur die Macht besitzt, Ratsbeschlüsse umzusetzen, kann er sich im Vergleich zu den Geistlichen den Fürsten gegenüber nicht auf seine Weisheit und seine Autorität berufen.

Der schwache Herrscher Zedekiah verdankt es also der Unterstützung durch die Geistlichen, wenn ihn seine Fürsten als Staatsoberhaupt respektieren. Mit der Prophezeiung einer glücklichen Zukunft⁷² kann Zedekiah seine Herrschaft den weltlichen Fürsten gegenüber legitimieren, selbst wenn er von einem fremden Staat nur als Verwalter über Jerusalem eingesetzt worden ist. Ändern die Geistlichen ihre Prophezeiung, muss Zedekiah daher befürchten, von den Räten abgesetzt zu werden.

Da Zedekiah darauf angewiesen ist, dass sich das Schicksal des jüdischen Volkes wendet und sich Jerusalem gegen Babylon verteidigen kann, ist er nicht darum bemüht, Hananjahs Prophezeiungen kritisch zu hinterfragen. Solange Hananjah günstige Prophezeiungen ausspricht, kann sich Zedekiah gegenüber seinen Fürsten bestätigt fühlen; ungünstige Prophezeiungen bergen stattdessen die Gefahr, dass die Fürsten die Autorität des Königs infrage stellen und seine Absetzung fordern, weil seine Regierung dem Land Unglück bereitet.

⁷¹ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 3255 – 3257.

⁷² Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 3423 – 3427.

Deutlich zeigt sich der Druck, unter dem Zedekiah steht, besonders in seinem Umgang mit Jeremia: Da Zedekiah seinen Fürsten gegenüber nicht zugeben kann, dass seine Herrschaft unter einem schlechten Stern steht, weil ein solches Eingeständnis seine Absetzung zur Folge haben könnte, muss Zedekiah negative Prophezeiungen wie die von Jeremia grundsätzlich anzweifeln.⁷³

Da Zedekiah auf positive Prophezeiungen angewiesen ist, gewinnen die Geistlichen einen sehr starken Einfluss auf dessen Schicksal: Entscheiden sie sich dazu, dem jüdischen Volk eine schwere Krise zu prophezeien, können sie damit rechnen, dass der von den Räten geduldete König abgesetzt und ein Gegenkönig ernannt werden wird. Die heidnischen Geistlichen üben mit ihren Prophezeiungen auf diese Weise einen Einfluss auf die politischen Entscheidungen aus, müssen ihre Prophezeiungen aber im Gegensatz zu Jeremia nicht rechtfertigen. Nachdem Hananjah prophezeit hat, dass das babylonische Heer abziehen wird,⁷⁴ spricht Passhur über den vermeintlichen Lügner Jeremia das Todesurteil, hinterfragt die Wahrscheinlichkeit von Hananjahs Prophezeiung aber nicht.

Ist der weltliche Herrscher seinen Fürsten gegenüber abhängig, gewinnen somit auch die Kleriker an politischem Einfluss, weil sich die weltlichen Fürsten an ihren Einschätzungen orientieren und den allein handlungsunfähigen König zum Handeln zwingen können.

Während die ihren Herrscher beratenden Fürsten von dessen mangelndem Gestaltungswillen profitieren, weil sie ihn umso leichter von ihren Ansichten überzeugen können, leidet die Bevölkerung unter seiner Orientierungslosigkeit, da er nicht die Autorität und die Kompetenz besitzt, seine Untertanen moralisch zu belehren und ihnen selbst als Vorbild zu dienen, und er mit seinem Verhalten den Zorn Gottes auf das Volk zieht, sich aber dennoch nicht ausreichend der Sorgen der Bevölkerung annimmt. Thomas Naogeorg warnt in diesem Zusammenhang immer wieder davor, dass die leichtgläubige Bevölkerung Satans Verheißung auf Reichtum und Wohlstand⁷⁵ nachgeben wird, wenn sie sich selbst überlassen ist.⁷⁶

⁷³ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 3849 – 3852.

⁷⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 3423 – 3434.

⁷⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Judas Iscariotes* 1987, V. 4004 – 4011.

⁷⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia nova Pammachius*, 1975, V. 2386, Naogeorg, T., *Tragoedia alia nova Mercator*, 1982, V. 3582 f.

Da die Räte fürchten müssen, dass der weltliche Herrscher selbst politisch aktiv wird, anstatt sein Verhalten mit ihnen abzusprechen, unterbinden sie sowohl den Kontakt zwischen dem Herrscher und den Volkstribunen als auch den Kontakt zwischen dem Herrscher und seiner Familie, um die Einflussnahme beider Personengruppen ausschließen zu können.

Am Beispiel Eleazars wird besonders deutlich, warum die Fürsten darauf dringen müssen,⁷⁷ dass sich der König auf ihre Meinung verlässt und nicht den Kontakt zu den Volkstribunen sucht: Erfährt Zedekiah, dass einige seiner Beamten korrupt sind⁷⁸ und sich nicht um die Witwen und Waisen kümmern,⁷⁹ müsste er diese als rechtschaffener und gewissenhafter Herrscher zwangsläufig entlassen und die mit ihrer Politik verbundenen Misstände abstellen.

Aus ähnlichen Beweggründen unterbinden die Fürsten auch den Kontakt zwischen dem König und seiner Familie. Genauso wie die Untertanen daran gehindert werden, ihre Anliegen dem König persönlich vorzutragen, werden auch die Angehörigen der Königsfamilie daran gehindert, mit dem König Kontakt aufzunehmen und mit ihm über die politische Situation im Land zu diskutieren: Kenan, Ahilud und Melech werden bei den Beratungen über Jeremias Schicksal nicht angehört und leiden unter der Entscheidung der Fürsten, Jeremias Drohungen zu ignorieren, genauso wie die übrige Bevölkerung, als sie von den Eroberern getötet werden.⁸⁰

Doch die Fürsten unterbinden nicht nur die Gesuche der Bevölkerung, sondern schotten den König so erfolgreich von der Außenwelt ab, dass er das unmoralische Verhalten seiner Untertanen nicht erkennt und seinen Fürsten gegenüber nicht zur Sprache bringt: Die Zustände, die Jahves Zorn geweckt haben, sind nicht Gegenstand der fürstlichen Beratungen; selbst im Gespräch zwischen Zedekiah und Jeremia geht es ausschließlich um die Abkehr vom jüdischen Glauben und nicht um die damit einhergehenden moralischen Verfehlungen der Untertanen, obwohl auch diese Jahve gegen Israel aufgebracht haben.⁸¹

⁷⁷ Vgl. Naageorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 1875 – 1880.

⁷⁸ Vgl. Naageorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 1832 – 1947.

⁷⁹ Vgl. Naageorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 1883 – 1888.

⁸⁰ Vgl. Naageorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 4939 f.

⁸¹ Vgl. Naageorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 55 – 69.

Genauso wie sich der König nicht gegen seine Fürsten durchsetzen kann, gelingt es ihm nicht, Untertanen zu bestrafen, die sich nicht moralisch korrekt verhalten oder ihren jüdischen Glauben ablegen. Die Untertanen, die aus diesem Grund keine staatlichen Sanktionen fürchten müssen, entwickeln kein soziales oder moralisches Verantwortungsbewusstsein,⁸² sondern ordnen ihr ganzes Verhalten der egoistischen Befriedigung ihrer irdischen Bedürfnisse unter. So vertreibt Caphas Jeremia, als er erkennt, dass Jeremia seine Freunde mit seinen mahnenden Worten verärgert, anstatt dessen Warnungen ernst zu nehmen und seinen eigenen Lebenswandel zu hinterfragen.⁸³

Dies scheint geboten, weil seine Gäste nicht Jeremias moralischen Anforderungen an die Gesellschaft entsprechen und sich von ihm persönlich angegriffen fühlen müssen: Zabea betrügt seinen Freund beim Glücksspiel⁸⁴ und hat sich so sehr in das Spiel hineingesteigert, dass er ihm die Freundschaft aufgekündigt hat und ihn töten würde, um sich gegen ihn durchzusetzen und den Betrag, den er verloren hat, zurückzugewinnen.⁸⁵ Borbax ignoriert die drohende Gefahr und denkt nur an das augenblickliche Vergnügen⁸⁶ und die Händler Demades und Cerdolus übervorteilen ihre Kunden beim Verkauf, weil für sie nur der messbare Profit zählt. Im Gegensatz zum integren Jeremia verachten beide die Armut des ehrlichen Handwerkers.⁸⁷

Diese heidnischen Untertanen können in der Gewissheit sündigen, dass sie von Zedekiah nicht bestraft werden, der zu sehr damit beschäftigt ist, seine Macht gegenüber den Fürsten zu behaupten, und es sich aus diesem Grund nicht leisten kann, die Gesellschaft gegen sich aufzubringen, wenn er deren unmoralisches Verhalten öffentlich kritisiert.

Angesichts eines weltlichen Herrschers, der sich außer Stande sieht, moralisch bedenkliche Verhaltensweisen zu sanktionieren, haben die heidnischen Untertanen keine Scheu, ihrem Glauben öffentlich Ausdruck zu verleihen und heidnische Opferhandlungen zu vollziehen.⁸⁸

⁸² Vgl. Washof., W., 2007, S. 375.

⁸³ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 1731 f.

⁸⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 1059 – 1069.

⁸⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 1086 f.

⁸⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 1289 – 1292.

⁸⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 1597 – 1602.

⁸⁸ Vgl. Jer 44,19.

Um in Kontrast zu den jüdischen Bürgern zu verdeutlichen, dass nur ein genügsamer Lebenswandel von Gott akzeptiert wird, stellt Thomas Naogeorg Baruch als Untertan dar, der zwar nicht habgierig ist, aber wegen seiner selbstbezogenen Denkweise den Zorn Gottes in ähnlicher Weise auf sich zieht wie die anderen Bürger Israels. Im Gegensatz zu Jeremia, der die Anbetung der Götzen so konsequent ablehnt, dass er die Bestrafung der jüdischen Gemeinschaft auch dann in Kauf nimmt, wenn sie ihm selbst Schaden zufügt, ist Baruch nicht so tief in seinem Glauben gefestigt, dass er seine täglichen Arbeit gleichmütig erträgt⁸⁹ und im Vertrauen, alles zum Leben Notwendige von Gott selbst zu erhalten, keine Angst davor hat, seinen erarbeiteten Besitz zu verlieren.⁹⁰

Da Baruch davon ausgeht, dass er seinen Besitz verlieren wird, wenn sich die Prophezeiung erfüllt,⁹¹ protestiert er ungeachtet seiner eigenen Kritik an den Kultpraktiken der Juden⁹² Jeremia gegenüber gegen den göttlichen Beschluss, Jerusalem zu zerstören,⁹³ und lehnt jede Form von Kritik an der Obrigkeit ab, selbst wenn diese das Volk in seiner Haltung bestärkt,⁹⁴ die göttlichen Gebote zu missachten.⁹⁵

Während Jeremia ungeachtet der menschlichen Schwäche für Reichtum und Wohlstand fordert, dass das Volk sein sündhaftes Verhalten überdenkt und zum jüdischen Glauben zurückkehrt, ohne dabei an sein persönliches Wohl zu denken, ist Baruch, der sich selbst ungern von seinem Besitz trennen würde, darum bemüht, möglichst konfliktfrei sein bescheidenes Leben zu führen, und fürchtet sich daher vor Repressalien der weltlichen Obrigkeit.⁹⁶ Personen, die sich wie Jeremia oder Ebed-Melech gegenüber dem weltlichen Herrscher als besonders standhaft erweisen,⁹⁷ erzeugen bei Baruch deshalb Respekt.

Mit der Figur des Baruchs verbindet Thomas Naogeorg seine Forderung an die weltlichen Beamten, sich aktiv um das Wohl ihrer Mitmenschen kümmern. Dieser sorgt sich nicht nur um sich und Jeremia,

⁸⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 470.

⁹⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 475 – 490.

⁹¹ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 3037 – 3094.

⁹² Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 627.

⁹³ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 1107 – 1111.

⁹⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 4008.

⁹⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 3382 – 3386.

⁹⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 3165 – 3168.

⁹⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 4121.

mit dem er persönlich befreundet ist,⁹⁸ sondern möchte das Volk auch im rechten Glauben erziehen,⁹⁹ um es vor Pest und Hunger zu bewahren.¹⁰⁰

Weder von den Geistlichen noch von der weltlichen Obrigkeit darüber belehrt, dass das menschliche Schicksal nicht vom irdischen Besitz eines Menschen abhängig ist, ist Baruch darauf angewiesen von Jeremia über den Glauben aufgeklärt zu werden. Mit ihm verdeutlicht Thomas Naogeorg, dass es die Anhänger der Reformation Martin Luther verdanken, dass sie den wahren christlichen Glauben und die Sündhaftigkeit des praktizierten christlichen Lebens erkannt haben.

Diejenigen, die nicht das Glück haben, rechtzeitig über den wahren Glauben aufgeklärt worden zu sein, bringt die Sorglosigkeit der weltlichen Obrigkeit gegenüber Glaubensangelegenheiten in ernsthafte Gefahr, denn sie werden von Gott zu gegebener Zeit für ihren Glauben bestraft: Die Juden, die Nebusar Adan abgesehen von Baruch, der von Jeremia rechtzeitig über den wahren Glauben aufgeklärt worden ist, verschont,¹⁰¹ überleben nur, weil sie vom Hunger ausgezehrt sind und kaum Widerstand leisten können.¹⁰²

In Anbetracht der wachsenden Bedrohung erkennt nur Jeremia die Missstände in der Gesellschaft und hat die aussichtslose Aufgabe, die Menschen zur Besinnung zu bringen, denen ihr Herrscher bislang keine Grenzen setzen konnte: Zedekiah gelingt es genauso wenig, Einfluss auf das moralische Verhalten der jüdischen Bevölkerung zu nehmen, die dem Glücksspiel frönt,¹⁰³ flucht,¹⁰⁴ trinkt,¹⁰⁵ faul¹⁰⁶ und geizig¹⁰⁷ ist und ihren Götzen sogar Kinder opfert,¹⁰⁸ wie es ihm gelingt, unabhängig von seinen Räten eigene Entscheidungen zu treffen und sie notfalls gegen den Beschluss des Rates durchzusetzen. Zedekiahs

⁹⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 489, V. 675, V. 3168, V. 3991.

⁹⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 565 f., V. 3383 f.

¹⁰⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 3036.

¹⁰¹ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 4739.

¹⁰² Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 4625 f.

¹⁰³ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 1092.

¹⁰⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 1052 – 1054.

¹⁰⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 1204 f.

¹⁰⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 1213 – 1215.

¹⁰⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 1604 – 1642.

¹⁰⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 823 – 825.

Machtlosigkeit zeigt sich somit nicht nur in politischer Hinsicht, sondern auch im religiösen Bereich.

Aussichtslos bewertet Jeremia seine Aufgabe aber insbesondere deshalb, weil für den überforderten Zedekiah echte Unterschiede zwischen dem Juden Jeremia und den heidnischen Priestern nicht erkennbar sind, da alle im Namen Jahves predigen.¹⁰⁹ Daher ist es nachvollziehbar, wenn der überforderte und schlecht informierte Herrscher auf die in der Gesellschaft hoch angesehenen Geistlichen vertraut, anstatt den Mahnungen eines Jungen Glauben zu schenken.

Thomas Naogeorg bringt auf diese Weise mit dem *Hieremias* seine Befürchtung zum Ausdruck, dass die Reformation scheitert, weil die weltliche Obrigkeit zu sehr von egoistisch handelnden Fürsten und mächtigen Kirchenvertretern abhängig ist, während die ehrlichen, protestantischen Geistlichen kaum Einflussmöglichkeiten besitzen: Im Gegensatz zur biblischen Vorlage gelingt es im *Hieremias* ausschließlich Jeremia selbst auf sich aufmerksam zu machen, wohingegen gleichgesinnte Geistliche mit ihrem Protest weder ins Bewusstsein der Regierenden treten noch Jeremia auf sich aufmerksam machen können.

Diese Befürchtung schlägt sich auch in Naogeorgs Gestaltung des Dramenausgangs nieder: Angesichts einer weltlichen Obrigkeit, die sich von korrupten Beamten manipulieren lässt und den falschen Geistlichen vertraut, ist es für Naogeorg fraglich, ob die Rechtgläubigen (Juden bzw. Protestanten) sich veranlasst fühlen können, darauf zu hoffen, dass Gott Mitleid mit ihnen empfinden und ihr Schicksal wenden werde.¹¹⁰ Soll die Bedrohung durch das Osmanische Reich mit Gottes Hilfe erfolgreich abgewandt werden, so darf eine Rückbesinnung auf die wahre christliche Tradition nicht weiter zugunsten der Papstkirche aufgeschoben werden.

Mit dem *Hieremias* fordert Thomas Naogeorg somit von jedem weltlichen Herrscher, dass er gegenüber den katholischen Geistlichen eine kritische Haltung einnimmt und bei politischen Entscheidungen auch die der Mehrheit widersprechenden Argumente einzelner Fürsten berücksichtigt, um die Argumente beider Streitparteien selbst abwägen zu können. Dies setzt allerdings voraus, dass sich die weltlichen Herrscher ihrer Stärke bewusstwerden und sich nicht länger in Abhängigkeit ihrer Fürsten zu einem ihnen wohlwollenden Verhalten verpflichtet fühlen, zumal sie nicht im Sinn der Fürsten zu handeln haben,

¹⁰⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 2795 f.

¹¹⁰ Vgl. Jer 23,4.

sondern sich gewissenhaft der Sorgen seiner Untertanen annehmen sollen.

Thomas Naogeorg fordert auf diese Weise, dass ergänzend zu den Gesprächen mit katholischen Reichsständen über die Situation im Heiligen Römischen Reich auch Gespräche mit den Protestanten geführt werden, um auszuschließen, dass falsche Beschlüsse gefasst werden, die das christliche Glaubensfundament untergraben und damit den göttlichen Zorn gegen das Heilige Römische Reich auf sich ziehen.

3.1.1.3. Naogeorg Kritik an der Berufsmoral der katholischen Geistlichen

Ausgangspunkt des *Iudas Iscariotes* ist die im Hieremias festgestellte Ohnmacht des weltlichen Herrschers verglichen mit dem Mitspracherecht seiner Fürsten und dem Einfluss der päpstlichen Geistlichen auf die öffentliche Meinung und die Meinung der Fürsten. Mit dem *Iudas Iscariotes* zeigt Thomas Naogeorg abschließend, dass die bestehenden Machtstrukturen, die den Geistlichen der Papstkirche die Ausübung weltlicher Gewalt ermöglichen, zu einer ungerechten Gesellschaftsordnung führen, in der unmoralisches Verhalten nicht bestraft wird und redliches Verhalten sich nicht auszahlt.

Im Gegensatz zu Zedekiah im *Hieremias* stellt Thomas Naogeorg den Hohepriester Caiphas als geistlichen Herrscher dar, der mit Unterstützung weltlicher Fürsten regieren kann: Unabhängig von jeglicher königlicher Unterstützung kann sich Caiphas auf die Kooperationsbereitschaft einzelner weltlicher Fürsten verlassen und weltliche Gewalt ausüben. Im Gegensatz zur biblischen Vorlage¹¹¹ nimmt die weltliche Obrigkeit zu keinem Zeitpunkt aktiv Einfluss auf Jesu Verurteilung.

Die Autorität, die der Hohepriester ausübt, ist dabei so groß, dass die weltliche Obrigkeit seinen Anordnungen unmittelbar Folge leistet, sodass er ihr auch die mühsame Umsetzung der Beschlüsse überlassen kann. Aus diesem Grund ist es nicht erforderlich, dass Caiphas bei der Verhaftung von Jesus anwesend ist.

Da sich der eitle Hohepriester stärker mit der Sicherung seiner weltlichen Macht als mit Glaubensfragen beschäftigt, ist es für Satan ebenso einfach, diesen davon zu überzeugen, dass Jesus den sozialen Frieden gefährdet und getötet werden muss, wie für Sargannabus, Judas

¹¹¹ Vgl. Mt 12,24, Mk 8,11, Mk 11,18, Lk 3,52 u. Lk 23,53.

dazu zu bringen, Jesus dem Hohepriester zu verraten. Da Satan dem Hohepriester garantiert, dass er seine Macht sichert, wenn er Jesus kreuzigen lässt,¹¹² sieht sich Caiphas nicht dazu veranlasst ihm zu misstrauen.

Seine Motivation zum Handeln schöpft der Hohepriester nicht aus der Heiligen Schrift, sondern aus der Angst vor gesellschaftlichen Unruhen, die seine Legitimation infrage stellen könnten, ähnlich wie auch die päpstliche Kurie die Reformvorschläge weniger aus theologischer Überzeugung ablehnt als aus Angst, ihre gesellschaftliche Macht einzubüßen, wenn sie Reformen prinzipiell zustimmt.

Da sich Caiphas nicht mit den Problemen seiner Untertanen auseinandersetzen möchte, sondern nur die Annehmlichkeiten seines Kirchenamtes schätzt, unterhält er einen Beamten, dessen Aufgabe darin besteht, Ratsuchende pauschal abzuweisen. Um ungestört seinen Reichtum genießen zu können, nimmt es der Hohepriester dabei auch in Kauf, dass sich dieser Beamte an den Untertanen bereichert und mit Ausführung des Amtes seine eigenen privaten Ziele verfolgt.

Den am Tempel beschäftigten Beamten steht es grundsätzlich nicht zu, ihre Meinung über die Entscheidungen der Hohepriester kundzutun, doch im persönlichen Gespräch mit Judas erkennt man, dass Malchus mit Jesus sympathisiert.¹¹³ Wenn Malchus dennoch Judas' Verhalten gegenüber Jesus kritisiert,¹¹⁴ so macht Malchus damit deutlich, dass er sich seinem Herrn Caiphas zu Treue verpflichtet fühlt und diesen nicht in ähnlicher Weise verraten würde.

Darüber hinaus nimmt Caiphas auch die mit dem Kirchenamt verbundene Aufgabe, das Verhalten der Juden moralisch zu kommentieren, nicht wahr, sodass diese nur ihrem Gewissen gegenüber für ihr Verhalten Rechenschaft ablegen müssen. Untertanen, die sich unredlich verhalten, werden weder von der weltlichen Obrigkeit gemaßregelt noch vom Klerus ermahnt, ihren Lebenswandel zu ändern:

Der nach finanziellem Reichtum strebende Judas Iscariotes hat keine Skrupel, seinen Freunden gegenüber zu behaupten, das Geld aus dem Verkauf des Salböles dafür ausgeben zu wollen, die Armen mit Lebensmitteln zu versorgen, und verrät der geistlichen Obrigkeit Jesu Aufenthalt, die dessen Verleumdung dankend zur Kenntnis nimmt,

¹¹² Vgl. Naogeorg, T., *Judas Iscariotes*, 1987, V. 1946 – 1949.

¹¹³ Vgl. Naogeorg, T., *Judas Iscariotes*, 1987, V. 3566 – 3569.

¹¹⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Judas Iscariotes*, 1987, V. 3566 – 3569.

weil sie ihr die Möglichkeit bietet, Jesus als Aufständischen festnehmen zu können, ohne stichhaltige Indizien für seine Schuld anführen zu müssen. Da der Klerus sich nicht für die Armen einsetzt, indem er beispielsweise eine gerechte Umverteilung zwischen Wohlhabenden und Mittellosen vorschlägt, können sich Untertanen wie Judas und Sebulius in ihrem Streben nach wirtschaftlichem Reichtum zulasten anderer bestätigt sehen.

Möglicherweise liefert der Vergleich mit den Strukturen im Heiligen Römischen Reich auch eine Antwort auf ROLOFFS Frage, wie es möglich sein kann, dass Judas' Verrat einerseits als schwere „unaufhebbare[n] Sünde“¹¹⁵ dargestellt wird, dieser Verrat andererseits aber im göttlichen Heilsplan vorgesehen ist. Der von ROLOFF problematisierte Widerspruch, dass der Menschensohn zwar verraten werden muss, damit sich die Prophezeiung erfüllt, der Verrat dennoch als schwere Sünde aufgefasst wird, lässt sich auflösen, wenn Naogeorgs pessimistische Einschätzung hinsichtlich des Erfolgs der Reformation berücksichtigt wird: Da die meisten Menschen nach äußerem Wohlstand und einem sorgenfreien Leben in Überfluss streben, geht Naogeorg davon aus, dass sich viele Menschen von der Reformation abwenden werden, wenn sich ihre wirtschaftliche Situation wider Erwarten nicht entsprechend verbessert und sie Repressionen wegen des Interims fürchten müssen.

Der von ROLOFF beschriebene Widerspruch zwischen Judas' Handlungsfreiheit und Jesu Vorwegnahme von Judas' endgültiger Entscheidung ist dann als Widerspruch zwischen dem moralisch gebotenen Verhalten und dem realen Handeln zu interpretieren. Thomas Naogeorg wünscht sich zwar, dass die Protestanten ihrem Glauben treu bleiben, muss aber befürchten, dass sich seine Hoffnungen als falsch erweisen werden.

Da es die Geistlichen aber unterlassen, moralisches Fehlverhalten öffentlich anzuprangern, sieht sich Thomas Naogeorg dazu gezwungen, die Menschen zu ermahnen, ihrem Gewissen zu folgen, sofern sie nicht große Schuld auf sich laden wollen. Am Beispiel des Judas wird deutlich, dass die Menschen wegen ihres egoistischen und gierigen Wesens zu einem gottgefälligen und gerechten Lebenswandel durch klare Ge- und Verbote angehalten und deshalb moralisch belehrt werden müssen.

¹¹⁵ Roloff, H.-G., 1971, S. 91.

Schon früh hat Judas beschlossen, Jesus auszuliefern, um das Kopfgeld ausgezahlt zu bekommen, und handelt nicht affektiv,¹¹⁶ obwohl er von rechtschaffenen Bürgern ermahnt wird, sein Handeln zu überdenken.¹¹⁷ Da sich Judas auch nicht durch seine Gewissensbisse davon abhalten lässt, Jesus zu verraten,¹¹⁸ wird deutlich, dass man die egoistischen Menschen nur mit staatlichen Sanktionen zu einem rücksichtsvolleren Umgang miteinander zwingen kann. Die Anreize, der Obrigkeit Straftaten anzuzeigen, dürfen deshalb nicht so groß sein, dass unbescholtene Bürger von Dritten aus wirtschaftlichen Interessen angezeigt werden.

Stattdessen sollte die weltliche Obrigkeit alle strafrelevanten Fakten selbständig zusammentragen und mit administrativen Hürden wie beispielsweise der schriftlichen Fixierung der Strafanzeigen und Zeu- genaussagen verhindern, dass die Untertanen mit der Möglichkeit, Anzeige zu erstatten, zu leichtfertig umgehen und sich zu Falschaussagen ermuntert fühlen, die sie später nicht widerrufen können.¹¹⁹ Denn die Menschen können die Folgen ihres Handelns nicht mit Weitsicht abschätzen¹²⁰ und handeln in der Regel profitorientiert und nicht aus moralischer Verpflichtung.¹²¹ Aufgabe einer verantwortungsbewussten Obrigkeit ist es demnach, nicht nur für Frieden in der Gesellschaft zu sorgen, sondern auch klare rechtsstaatliche Prinzipien festzulegen und Untertanen vor willkürlicher Verleumdung zu schützen.

Darüber hinaus ermahnt Thomas Naogeorg die weltliche Obrigkeit zum wiederholten Male dazu, ihre Entscheidungen mit Weitsicht zu treffen und im Zweifelsfall lieber zu gnädig zu sein, als einen Unschuldigen zu bestrafen: Ähnlich wie Artaxerxes, der von Charsenas gewarnt wird, Hamans Edikt umzusetzen,¹²² und Zedekiah, der Jeremias Warnungen ignoriert,¹²³ zweifelt auch Nagidus nicht daran, dass Jesus sterben muss, obwohl er an Judas' Redlichkeit zweifelt.¹²⁴

¹¹⁶ Vgl. Lk 22,3; Jh 13,26 f.

¹¹⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Judas Iscariotes*, 1987, V. 3732.

¹¹⁸ Vgl. Mk 14,10 – 14,11; Naogeorg, T., *Judas Iscariotes*, 1987, V. 426 f.

¹¹⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Judas Iscariotes*, 1987, V. 3794 – 3801.

¹²⁰ Vgl. Jud 11.

¹²¹ Vgl. Jud 16.

¹²² Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 1118, V. 1183, V. 2196 f., V. 3038.

¹²³ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 3849 – 3852.

¹²⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Judas Iscariotes*, 1987, V. 3093 – 3097.

In einer Gesellschaft, in der die Geistlichen ausschließlich damit beschäftigt sind, ihren eigenen Lebensstandard aufrechtzuerhalten, sind die sozial Benachteiligten schutzlos der Willkür der weltlichen Obrigkeit ausgeliefert: Die Menschen, denen Jesus zu essen gibt und die er medizinisch behandelt, trauen sich nicht in die Öffentlichkeit; es gibt im *Iudas Iscariotes* keine Szenen, in denen die sozial Benachteiligten auftreten, die von Jesu Engagement profitieren.¹²⁵

Die ehrlichen Untertanen leiden somit darunter, wenn sich die Geistlichen ausschließlich auf ihre Machtsicherung konzentrieren und, anstatt die Bevölkerung vor staatlicher Willkür zu schützen, gewaltsame Übergriffe als Maßnahmen zur Sicherung der gesellschaftlichen Ordnung tolerieren. Dabei muss dennoch davon ausgegangen werden, dass der Klerus durchaus die Macht besitzt, entscheidend an den Beschlüssen der weltlichen Obrigkeit mitzuwirken, denn Syrus behauptet, dass der von Caiphas verfolgte Jesus dem Tode geweiht sei.¹²⁶ Anstatt sich für Jesus persönlich einzusetzen, der sich um die Bedürftigen kümmert, nutzt Caiphas aber seinen politischen Einfluss, um ihn verhaften zu lassen, weil er in ihm einen theologischen Rivalen sieht.

Problematisch ist dieses Verhalten insbesondere deshalb, weil die redlichen, jüdischen Untertanen noch immer glauben, dass sich die Kirche ihrer Probleme annehme und den weltlichen Herrschern gegenüber für ihre Interessen eintrete: So reist Phasutes von weitem an,¹²⁷ weil er bisher seine Anliegen erfolgreich bei den Hohepriestern vorbrachte, die ihm offensichtlich helfen konnten. Jesu Verhaftung¹²⁸ steht auf diese Weise in Widerspruch zur bisherigen Wahrnehmung der Kirche als Anwalt der Armen und Rechtlosen.¹²⁹ Thomas Naogeorg verbindet mit dem *Iudas Iscariotes* somit nicht nur die Forderung an die weltliche Obrigkeit, gegenüber dem Klerus auf eine strikte Trennung weltlicher und geistlicher Gewalt zu bestehen, die solange nicht umgesetzt ist, solange der deutsche Kaiser vom Papst gekrönt und zuvor von geistlichen Kurfürsten gewählt werden muss, sondern auch die Forderung an die Kirche, sich für die Armen und Schwachen in der Gesellschaft einzusetzen.

¹²⁵ Vgl. Mk 8,23 – 8,24; Mt 26,17.

¹²⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Iudas Iscariotes*, 1987, V. 3555.

¹²⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Iudas Iscariotes*, 1987, V. 1218 – 1220.

¹²⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Iudas Iscariotes*, 1987, V. 3448

¹²⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Iudas Iscariotes*, 1987, V. 3458.

Das Schicksal der ehrlichen und vorbildlichen Untertanen verdeutlicht Thomas Naogeorg am Beispiel des Simon Petrus: Der gewissenhafte Jünger, der die Rechnungen der Gemeinschaft pflichtbewusst begleicht¹³⁰ und Jesus treu ergeben ist,¹³¹ muss dem Unrecht, das seinem Herrn widerfährt, tatenlos zusehen, wenn er nicht selbst gegen geltende Gesetze verstoßen möchte.

Mit dem *Iudas Iscariotes* wirft Thomas Naogeorg den weltlichen Herrschern vor, dass sie gegenüber den Protestanten zwar vorgeben, die Religionsfrage bis zu einem Kirchenkonzil einvernehmlich mit allen Parteien klären zu wollen, die Formulierung der Glaubensartikel aber maßgeblich den katholischen Reichsständen überlassen. Tatsächlich berät sich Karl V. schon 1540 zuerst mit den katholischen Fürsten, bevor er das Gespräch mit den Protestanten sucht.¹³² Während die katholischen Reichsstände die fortan als verbindlich geltende Glaubensdoktrin festlegen können,¹³³ müssen die Protestanten weiterhin fürchten,¹³⁴ verfolgt und getötet zu werden.¹³⁵ Darüber hinaus geschaffene finanzielle Anreize der katholischen Kirche für Protestanten, sich zum Katholizismus zu bekennen, zielen nicht auf eine gewaltfreie Koexistenz beider Glaubensrichtungen ab, sondern schüren die Spannungen zwischen den echten Protestanten und Opportunisten,¹³⁶ die den Protestantismus aus wirtschaftlichen Erwägungen unterstützt haben.

Mit seinen drei Bibeldramen stellt Thomas Naogeorg somit die Forderung an den Kaiser des Heiligen Römischen Reiches als obersten Repräsentanten der weltlichen Obrigkeit, seine Neutralität zwischen Protestanten und Katholiken zu bewahren, anstatt sich bereitwillig von den Katholiken instrumentalisieren zu lassen: Angesichts vielfältiger Verbindungen zwischen Protestanten und Katholiken (Mardachai hat Artaxerxes einst erfolgreich vor einer Verschwörung gewarnt; Artaxerxes hat Mardachais Pfliegerochter Esther geheiratet) darf das Staatsoberhaupt nicht unreflektiert dem Rat der katholischen Geistlichen folgen, sondern soll sich auch mit anderen besprechen, um auf diese Weise ausschließen zu können, dass die katholischen Geistlichen seine

¹³⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Iudas Iscariotes*, 1987, V. 2317.

¹³¹ Vgl. Naogeorg, T., *Iudas Iscariotes*, 1987, V. 2393 f.

¹³² Vgl. Von Pastor, L., 1956 (2), S. 266.

¹³³ Vgl. Von Pastor, L., 1956 (2), S. 650.

¹³⁴ Vgl. Von Pastor, L., 1956 (2), S. 651.

¹³⁵ Vgl. Von Pastor, L., 1956 (2), S. 658, S. 666 f.

¹³⁶ Vgl. Von Pastor, L., 1956 (2), S. 658.

Gutgläubigkeit dazu ausnutzen, sich widerrechtlich am Vermögen seiner (protestantischen) Untertanen zu bereichern oder sie töten zu lassen.

Der Kaiser soll fernerhin selbstbestimmt und souverän mit Regierungskrisen umgehen und dazu das Gespräch mit allen (katholischen und protestantischen) Beteiligten suchen, anstatt die Argumente der protestantischen Vertreter von vornherein zu ignorieren, um seine katholischen Fürsten nicht zu verärgern. Zu dieser Souveränität zählt einerseits, real vorhandene Bedrohungen von außen ernst zu nehmen und sich nicht von den katholischen Reichsständen in Sicherheit wiegen zu lassen (*Hieremias*), und andererseits, die theologischen Streitigkeiten zwischen Protestanten und Katholiken für beide zufriedenstellend zu klären, anstatt sich Formulierungen von den katholischen Reichsständen diktieren und die Protestanten auf dieser Grundlage verfolgen zu lassen (*Hamanus* und *Iudas Iscariotes*).

3.1.2. Annahme 2: Naogeorgs Bibeldramen als Kritik an der Unterdrückung der protestantischen Bevölkerung im Heiligen Römischen Reich

Mit seinen Bibeldramen möchte Thomas Naogeorg nicht nur Kritik an den defizitären Machtstrukturen im Heiligen Römischen Reich äußern, die von korrupten Beamten und katholischen Geistlichen zur Unterdrückung der protestantischen Bevölkerung missbraucht worden sind, sondern auch Kritik an der aktuellen Situation im Heiligen Römischen Reich üben, unter der auch er als protestantischer Geistlicher leidet. Deshalb reicht es nicht aus zu untersuchen, inwieweit Thomas Naogeorg mit seinen Bibeldramen strukturelle Missstände innerhalb des Heiligen Römischen Reiches anprangert, untersucht werden muss ferner, inwieweit er bestimmte, politische Entscheidungen Karls V. und seiner Berater kritisiert.

3.1.2.1. Naogeorgs Kritik an den Repressionsmaßnahmen der katholischen Herrscher

Nachdem Johannes Baptista vergeblich versucht hat, Naogeorgs Gnadengeld an sich zu reißen, welches dieser vom Kurfürsten für seine

Übersiedlung nach Kahla als Entschädigung erhalten hat,¹³⁷ fühlt er sich zwar an die Situation der Juden im indischen Reich erinnert, dessen Hab und Gut Haman sich widerrechtlich aneignen möchte, nutzt die biblische Vorlage allerdings nicht, um seine persönlichen Erlebnisse dramatisch zu bearbeiten, sondern um auf die Situation der Protestanten im Heiligen Römischen Reich insgesamt aufmerksam zu machen.

Unter den Repressionen der katholischen Räte leidend vergleicht Thomas Naogeorg die Situation der Protestanten mit der Situation im alttestamentarischen Indien, in dem die Juden wegen ihres Glaubens verfolgt wurden: Zunächst betont Thomas Naogeorg, dass sich die katholischen Geistlichen bislang nicht ausreichend um die Christen kümmern konnten. Ähnlich wie Esther von ihrem Pflegevater Mardachai aufgezogen werden musste, weil ihr leiblicher Vater starb,¹³⁸ werden auch die Protestanten von Martin Luther zum richtigen Glauben erzogen, nachdem sich die katholischen Geistlichen in ihre Klöster zurückgezogen und die Christen sich selbst überlassen haben.

Kann die Heirat zwischen Artaxerxes und Esther mit der *Confessio Augustana* von 1530 identifiziert werden, so stellt Thomas Naogeorg klar, dass auch dieser Einigungsversuch den Protestanten keine Rechtssicherheit bot und sie weiterhin Repressionen fürchten müssen: Obwohl sich die protestantischen Gemeinden zum Heiligen Römischen Reich bekannt haben und weite Teile Norddeutschlands mit der lutherischen Lehre sympathisieren, müssen sie mehr denn je fürchten, von den katholischen Reichsständen angegriffen zu werden, wenn sie sich öffentlich zum Protestantismus bekennen, nachdem sich 1538 unter Billigung Karls V. eine Liga katholischer Fürsten zusammengeschlossen hat, um militärisch gegen die Protestanten vorzugehen.¹³⁹

Ursache für die prekäre Situation der Protestanten ist nach Naogeorgs Auffassung deshalb die starke Stellung der katholischen Fürsten im Heiligen Römischen Reich. So gibt Karl V. den geistlichen Fürsten, die plötzlich auch weltliche Gewalt für sich beanspruchen, zu schnell nach und stimmt der Verfolgung der Protestanten zu, ohne mögliche Auswirkungen seiner Entscheidung zu gewärtigen. Tatsäch-

¹³⁷ Vgl. Vetter, P, 1919, S. 13.

¹³⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 3712.

¹³⁹ Vgl. Von Pastor, L., 1956 (1), S. 254.

lich überlässt Karl V. die Gründung des Schwäbischen Bundes zur Bekämpfung der Protestanten König Ferdinand I.,¹⁴⁰ und ähnlich wie Haman dazu bereit ist, sich finanziell an der Verfolgung der Juden zu beteiligen,¹⁴¹ ist auch der von Herzog Wilhelm IV. von Bayern berufene Hofrat Leonhard von Eck – der Thomas Naogeorg zur Ausgestaltung der Hamanfigur gedient haben dürfte – dazu bereit, sich mit 100.000 Gulden finanziell an der Verfolgung der Protestanten zu beteiligen.¹⁴²

Seitens einiger Katholiken erkennt Thomas Naogeorg durchaus Zurückhaltung und Kompromissbereitschaft im Umgang mit den Protestanten; diese zurückhaltenden Katholiken können sich jedoch nicht gegenüber den tonangebenden Fürsten durchsetzen: Haman überhört die zu Vorsicht mahnenden Physotas und Zares¹⁴³ und folgt in seinem Zorn über den selbstbewussten Mardachai¹⁴⁴ Carphologus, der dafür plädiert, Mardachai zu hängen.¹⁴⁵

Aus Angst, an Macht einzubüßen, wenn sich die Menschen an Martin Luther und seinen Anhängern orientieren, veranlassen die überforderten katholischen Fürsten die Verfolgung der Protestanten und bieten finanzielle Anreize für Menschen, die sich vom Protestantismus distanzieren und sie im Kampf gegen die Protestanten unterstützen: Haman wird von seinen Freunden Physotas und Carphologus darauf aufmerksam gemacht, dass sich Mardachai seinen Anordnungen widersetzt, und beschließt daraufhin, alle Juden zu töten,¹⁴⁶ bevor sie sich an Mardachai ein Beispiel nehmen.¹⁴⁷

Thomas Naogeorg wirft den katholischen Fürsten um Leonhard von Eck insbesondere vor, dass sie den Gemeinden insgeheim finanzielle Anreize bieten, wenn diese Protestanten anzeigen und an sie ausliefern: Die Juden erfahren aus Hamans Edikt zwar, dass sie für vogelfrei erklärt worden sind, wissen aber nicht, dass auf sie ein Kopfgeld ausgesetzt ist.¹⁴⁸ Dementsprechend ist davon auszugehen, dass Thomas

¹⁴⁰ Vgl. Lauchs, J., 1978, S. 56.

¹⁴¹ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 1135.

¹⁴² Vgl. Lauchs, J., 1978, S. 94.

¹⁴³ Vgl. Est 5,14.

¹⁴⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 858.

¹⁴⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 2745 f.

¹⁴⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 840 – 844.

¹⁴⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 1012.

¹⁴⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 1566 f.

Naogeorg den katholischen Fürsten vorwirft, dass sie die Protestanten informell verfolgen.¹⁴⁹

Obwohl die protestantischen Reichsstände eigentlich genauso starken Einfluss auf Karl V. haben sollten wie die katholischen Reichsstände, versuchen die katholischen Fürsten sich gegenüber den protestantischen Fürsten zu behaupten, die sich ihrerseits zurückhaltend verhalten: Während Charsenas nicht versucht, die Entscheidungen des Königs zu beeinflussen, und sich bewusst zurückhält, versucht Haman die Entscheidung des Königs aktiv zu manipulieren, indem er die Juden als Staatsfeinde charakterisiert,¹⁵⁰ weil er sich am Besitz der vertriebenen Juden bereichern möchte.

Thomas Naogeorg hofft, dass Karl V. die Protestanten endlich ins Vertrauen zieht, sobald er erkannt hat, dass er von den katholischen Reichsständen instrumentalisiert worden ist: Nachdem Esther ihrem Gatten erklärt hat, dass Haman den Mord an den Juden veranlasst hat,¹⁵¹ zieht sich Artaxerxes nicht von Esther und Haman zurück, um allein zu sein, sondern bespricht sich mit seinem ehemaligen Berater Charsenas.

Während die protestantischen Reichsstände bescheiden darauf warten, dass Karl V. auch sie um eine Einschätzung der politischen Situation im Heiligen Römischen Reich bittet, brüsten sich die katholischen Reichsstände gegenüber der Bevölkerung mit ihrem Einfluss auf den deutschen König und fordern von den Protestanten Ehre und Anerkennung: Für Haman, der stolz darauf ist, vom König zum Essen eingeladen worden zu sein, ist es unerträglich, dass sich Mardachai ihm gegenüber nicht untertänig verhält.¹⁵²

Da die katholischen geistlichen Fürsten in wichtigen politischen Fragen vom Kaiser gehört werden, geben sie sich nicht mit ihrer theologischen Reputation zufrieden, sondern verlangen, ohne Einverständnis des Kaisers, weltliche Gewalt: So fordert Haman von den Untertanen, dass sie sich vor ihm verbeugen,¹⁵³ hat dieses Recht aber nicht von Artaxerxes zugesprochen bekommen.

¹⁴⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 1752.

¹⁵⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 1109.

¹⁵¹ Vgl. Est 7,6; Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 3606 f.

¹⁵² Vgl. Est 5,13; Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 2702.

¹⁵³ Vgl. Est 3,2; Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 923 f.

Thomas Naogeorg erinnert Karl V. deshalb an seine politische Verantwortung gegenüber den Protestanten: Im Gegensatz zur biblischen Vorlage, in der sich Ahaveros dazu genötigt fühlt, Hamans Vorschlag, die Juden zu verfolgen, anzunehmen, weil das indische Königreich in finanziellen Schwierigkeiten steckt,¹⁵⁴ macht Thomas Naogeorg mit seiner Dramenversion darauf aufmerksam, dass Karl V. die Verfolgung der Protestanten nicht mit der finanziellen Situation des Römischen Reiches rechtfertigen kann. Darüber hinaus wirft Naogeorg Karl V. vor, dass er die Verfolgung der Protestanten sogar finanziert¹⁵⁵ und sie nicht nur duldet.¹⁵⁶

Im Gegensatz zur biblischen Erzählung, in der Ahaveros von seinem Berater übergangen worden ist, der das Edikt zeitgleich zur Beratung mit dem König veröffentlichen lässt, weil er offensichtlich befürchtet, dass der König dem Edikt nicht zustimmt,¹⁵⁷ hat der Karl V. nachempfundene Artaxerxes in Rücksprache mit seinem Berater das Edikt selbst in Auftrag gegeben. Auf diese Weise macht Thomas Naogeorg darauf aufmerksam, dass sich Karl V. gegenüber den Protestanten nicht damit entschuldigen kann, dass die Repressionsmaßnahmen nicht von ihm, sondern von katholischen Fürsten erlassen worden sind, weil er diese Maßnahmen zuvor persönlich abegesegnet habe. Ähnlich wie Artaxerxes das Edikt erlässt, ohne zu wissen, dass sich die Dekrete gegen die Juden richten, unterstellt Thomas Naogeorg Karl V., dass er nicht wisse, dass sich seine Bestimmungen gegen die treuen Lutheraner richten.

Thomas Naogeorg wendet sich deshalb mit seinem Drama an Karl V. in der Hoffnung, dass dieser seinen Irrtum einsehen wird: Ähnlich wie Mardachai Artaxerxes über die Missstände im indischen Reich aufklärt, indem er diesem einst die Verschwörung Bigtans und Tareschs angezeigt hat,¹⁵⁸ habe Martin Luther, der nicht auf einen persönlichen Vorteil aus gewesen sei, den deutschen Adel über die Missstände im Heiligen Römischen Reich aufgeklärt, weil ihm das Wohl des deutschen Kaisers am Herzen lag.

¹⁵⁴ Vgl. Est 10,1.

¹⁵⁵ Vgl. Est 3,10 – 3,11; Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 1145 – 1150.

¹⁵⁶ Vgl. Est 3,12; Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 1240.

¹⁵⁷ Vgl. Est 3,15.

¹⁵⁸ Vgl. Est 2,22; Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 3069, V. 215 f.

Wenn Charsenas Artaxerxes davon überzeugt, Haman nicht zu vertrauen, weil dieser seine treuesten Untertanen Mardachai und Esther töten wolle,¹⁵⁹ entspricht dies Naogeorgs Mahnung an Karl V., den katholischen Fürsten der 1538 gegründeten katholischen Liga zu misstrauen, die Martin Luther und den Protestanten nach dem Leben trachten. Für sich selbst fordert Naogeorg dabei nicht, dass Karl V. ihm sein ganzes Vertrauen entgegenbringt, sondern dass er die Ratschläge von Protestanten und Katholiken kritisch hinterfragt und sie zu einem gottesfürchtigen Leben anhält.¹⁶⁰

Um die Christen, die Karl V. treu untergeben aber protestantischen Glaubens sind,¹⁶¹ vor politischer Verfolgung zu schützen, verlangt Thomas Naogeorg die Annullierung der geduldeten Repressionsmaßnahmen der Liga und die Anerkennung der protestantischen Reichsstände: Nachdem Artaxerxes nicht nur erfahren hat, dass Mardachai ihn vor einer Verschwörung gewarnt hat, sondern auch der Pflegevater seiner Gattin ist, hebt er nicht nur das Verfolgungsedikt auf und erklärt die Juden für frei,¹⁶² sondern ernennt Mardachai sogar zu seinem neuen Berater.¹⁶³ Ähnlich wie Julianus im *Pammachius* die Verfolgung der Christen beendet, nachdem er zum christlichen Glauben übergetreten ist,¹⁶⁴ soll Karl V. jetzt die Repressionsmaßnahmen gegen die Protestanten einstellen.

Die im *Hamanus* zum Ausdruck gebrachte Hoffnung, dass Karl V. die von der katholischen Liga beschlossenen Maßnahmen gegen die verlässlichen und fürsorglichen Protestanten widerruft, könnte Thomas Naogeorg dabei aus den Ereignissen in Regensburg geschöpft haben, wo am 15.10.1542 „das Abendmahl unter beiderlei Gestalt gereicht, und tags darauf [...] mit der Reformation des Kirchenwesens“ begonnen wurde.¹⁶⁵

¹⁵⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 3618 – 3621.

¹⁶⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 3868 – 3882.

¹⁶¹ Vgl. Est 6,1 – 6,2; Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 3070 – 3074.

¹⁶² Vgl. Est 8,10 – 8,17.

¹⁶³ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 3753 – 3755.

¹⁶⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia nova Pammachius*, 1975, V. 39 – 376.

¹⁶⁵ Lauchs, J., 1978, S. 236.

3.1.2.2. Naogeorgs Forderung nach Rückbesinnung auf die christlichen Werte

Nachdem Thomas Naogeorg im *Hamanus* die Unterdrückung der Protestanten durch die weltlichen Fürsten nach Gründung der katholischen Liga 1538 unter Führung Karls V. dargestellt hat, berücksichtigt er im *Hieremias* nicht nur die Folgen des Augsburger Interims, sondern auch die außenpolitische Situation des Heiligen Römischen Reiches. Karl V. ist nicht nur mit einander verfeindet gegenüberstehenden Glaubensgemeinschaften, sondern auch mit einer Bedrohung durch das Osmanische Reich konfrontiert.¹⁶⁶ Thomas Naogeorg zieht deshalb den Vergleich zwischen dem bedrohten Heiligen Römischen Reich, in dem man die Kritik der Reformatoren zu überhören scheint, mit dem biblischen Jerusalem, das Jeremia angesichts der babylonischen Bedrohung zu Umkehr und Buße auffordert.

Ähnlich wie Martin Luther mit seiner Kritik am Ablass nicht gewartet hat, bis ihm eine Diskussion mit katholischen Geistlichen die Möglichkeit bot, diese Kritik kirchenintern vorzubringen, wartet Jeremia nicht, bis er sich den Geistlichen gegenüber verteidigen muss, sondern spricht von sich aus öffentlich zum jüdischen Volk.¹⁶⁷

Thomas Naogeorg kann sich ermutigt fühlen, Kritik an den politischen Zuständen im Römischen Reich zu üben, weil selbst Martin Luther nicht als Ketzer verbrannt worden ist. Dies wird auch in der Darstellung des *Hieremias*-Dramas deutlich: Im Gegensatz zum Buch Jeremia¹⁶⁸ bleibt dem jungen Propheten die Erfahrung erspart, dass ältere Propheten, die dem Land ebenfalls Unheil verkündet haben, getötet worden sind. An dieser Stelle kommt Naogeorgs Erfahrung zum Ausdruck, dass die weltliche Obrigkeit nachsichtig mit den protestantischen Propheten umgeht.

Thomas Naogeorg lehnt zunächst das Verhalten der katholischen Geistlichen ab und stellt ihrem anmaßenden Verhalten Bescheidenheit und Aufrichtigkeit der protestantischen Geistlichen gegenüber: Im Gegensatz zur biblischen Vorlage¹⁶⁹ beschreibt Thomas Naogeorg eine

¹⁶⁶ Toifl, L.; Leitgeb, H., 1991, S. 13 – 17.

¹⁶⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 2487 – 2888.

¹⁶⁸ Vgl. Jer 26,23.

¹⁶⁹ Vgl. Jer 3,10 – 3,19.

Gesellschaft, die sich vollständig von Gott abgewandt hat und den tradierten Kult nicht einmal mehr auf heuchlerische Art und Weise fortführt, um den Schein zu wahren;¹⁷⁰ ihm zufolge hat die Papstkirche nichts mit dem Urchristentum gemeinsam.

Diesen Eindruck von der Papstkirche gewinnt Thomas Naogeorg insbesondere deshalb, weil er keine Unterschiede in der Argumentation der verschiedenen katholischen Theologen feststellen kann: Eine Diskussion wie die zwischen den Geistlichen, den Ältesten und Jeremia, in der die Ältesten mahnen, dass Propheten wie Micha in der Vergangenheit nicht getötet worden sind, weil man nicht wissen konnte, ob sie die Wahrheit sprachen oder nicht, sodass man vorsichtigerweise auf ihre Empfehlungen hörte,¹⁷¹ wird im Damentext nicht geführt, denn alle Geistlichen sind fest davon überzeugt, dass sich Jeremia irren muss.

Im Kampf der Theologen um die Gunst des Volkes behauptet Thomas Naogeorg, dass die protestantischen Geistlichen nicht nur ehrlicher und bescheidener als ihre katholischen Amtskollegen sind, sondern als einzige die göttlichen Worte wirklich empfangen: Während das Publikum über die heidnischen Geistlichen lediglich erfährt, dass sie älter als Jeremia sind und die heiligen Schriften angeblich länger studiert haben,¹⁷² stilisiert Thomas Naogeorg Jeremia als verhältnismäßig armen Untertan,¹⁷³ der sich nicht nur durch seine Aufrichtigkeit auszeichnet, sondern als einziger die Posaunen hört, die das jüdische Volk vor der göttlichen Strafe warnen.¹⁷⁴

Im Gegensatz zum *Pammachius* und der *Incendia*, in denen die päpstliche Suprematie aus theologischen Gründen verworfen wird, macht Thomas Naogeorg im *Hieremias* deutlich, dass die Auslegung der Heiligen Schrift auch Auswirkungen auf das soziale Zusammenleben hat, weil die Geistlichen nicht nur die Passion und die verheißungsvollen Zukunftsvisionen des zukünftigen Gottesreiches vortragen,¹⁷⁵ sondern mit Bezug auf die Heilige Schrift auch das sündhafte Verhalten ihrer Untertanen anprangern sollten.

¹⁷⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 847 f.

¹⁷¹ Vgl. Jer 26,19.

¹⁷² Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 951 f.

¹⁷³ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 1589 – 1591.

¹⁷⁴ Vgl. Jer 4,6 – 4,19.

¹⁷⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia nova Pammachius*, 1975, V. 860 f.; Naogeorg T., *Incendia seu Pyrogopolinices*, 1983, V. 85 – 89.

Den weltlichen Herrschern, die großen Respekt gegenüber den Würdenträgern der Papstkirche haben, wirft Thomas Naogeorg vor, dass sie notwendige Reformen verschleppen: Am Beispiel Ebed-Melechs wird deutlich, dass sich nur wenige Vertreter der Reichsstände zur Reformation bekennen, diese es aber vermeiden, ihre Haltung öffentlichkeitswirksam zu bekunden. Ebed-Melech spricht sich im Rat zwar für Jeremia aus und schenkt seinen Prophezeiungen Glauben, doch auch ihn verschleppt Nebusar-Adan nach Babylon. Thomas Naogeorg macht damit auf ähnliche Weise wie mit der Darstellung Petrus' im *Pammachius*,¹⁷⁶ der sich im Gegensatz zu Paulus außerstande fühlt, aktiv ins Weltgeschehen einzugreifen, darauf aufmerksam, dass es für den Erfolg der Reformation nicht ausreicht, dass sich einzelne Stadträte zur Reformation bekennen, solange es ihnen nicht gelingt, die Landesfürsten von der Notwendigkeit umfassender theologischer Reformen zu überzeugen, die gemäß der Devise *cuius regio, eius religio* die geltenden Glaubenssätze ihrer Untertanen festlegen können.

Staaten, die sich geschlossen zur Reformation bekennen und sich von der päpstlichen Irrlehre lossagen konnten, um zum wahren christlichen Glauben zurückzufinden, existieren auf dem europäischen Kontinent nicht, denn Thomas Naogeorg lässt das Königreich Juda bei seiner Darstellung unerwähnt, das ihm die Möglichkeit bieten würde, sich auf einen anderen europäischen Staat zu beziehen, in dem die Reformation bereits umgesetzt worden ist und den Mahnungen der protestantischen Geistlichen Folge geleistet wurde. Diese Zurückhaltung der weltlichen Obrigkeit gegenüber theologischen Reformen ist für Thomas Naogeorg insbesondere deshalb unverständlich, weil sich Martin Luther mit seinen Forderungen 1520 direkt an die Adligen gewandt hat und seine Bedenken nicht ausschließlich im Rahmen theologischer Diskussionsforen vorträgt. Dementsprechend erfährt König Zedekiah nicht mehr von den Ältesten, dass Jeremia das jüdische Volk vor der göttlichen Strafe gewarnt hat;¹⁷⁷ im Drama sucht Jeremia von sich aus das Gespräch mit dem König.

Schmerzlich ist es somit für Thomas Naogeorg erstens, dass nicht nur die römische Kirche,¹⁷⁸ sondern auch Karl V. die Kritik der Protestanten an den herrschenden Gesellschaftszuständen – Kirche und

¹⁷⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia nova Pammachius* 2975, V. 4075 f.

¹⁷⁷ Vgl. Jer 36,9 – 36,15.

¹⁷⁸ Naogeorg T., *Incendia seu Pyrgopolinices*, 1983, V. 445 f.

Staat tolerieren Wucher, Spekulation und den exzessiven Lebenswandel der wohlhabenden Bürger – nicht ernst nimmt und sich zugunsten der Papstkirche weigert, umfassende Reformen einzuleiten; Zedekiahs Sorge ist es zu verhindern, dass die Räte von seiner Zusammenkunft mit Jeremia erfahren, die prophetischen Worte bereiten ihm hingegen keine Angst.¹⁷⁹ Damit unterstellt Thomas Naogeorg Karl V., dass er den Kontakt zu den Protestanten nur sucht, um angesichts der osmanischen Bedrohung eine vorübergehende Beilegung des theologischen Streits zu erzwingen, ohne sich substanziell mit den theologischen Forderungen der Protestanten auseinanderzusetzen.

Da sich Karl V. der Reformation verweigert, versucht Thomas Naogeorg die Fürsten und Räte von der Reformation zu überzeugen, so wie Baruch Ebed-Melech davon überzeugen kann, dass Jeremia die Wahrheit spricht und freigelassen werden muss.¹⁸⁰

Zweitens verletzt es Thomas Naogeorg, dass Karl V. den Protestanten unterstellt, sie provozierten eine militärische Auseinandersetzung, um das Heilige Römische Reich im Kampf mit dem Osmanischen Reich zu schwächen: Nachdem die Chaldäer vor dem babylonischen Heer geflohen sind,¹⁸¹ lässt Zedekiah Jeremia einsperren, weil er befürchtet, dass dieser zu den Chaldäern überlaufen werde, nachdem er Jerusalem den Untergang prophezeit hat. Ähnlich wie im später erscheinenden *Iudas Iscariotes* stellt Thomas Naogeorg die protestantischen Reichsstände als unschuldig und friedfertig dar. Dabei kann in den Absprachen vom 04.07.1546 zwischen Kurfürst Johann Friedrich und Landgraf Philipp I. bezüglich eines möglichen Präventivkrieges gegen die katholische Liga¹⁸² durchaus eine Schwächung des Heiligen Römischen Reiches in der Auseinandersetzung mit dem Osmanischen Reich erkannt werden. Als protestantischer Geistlicher stellt Thomas Naogeorg die protestantischen Reichsstände allerdings stets als friedfertig dar, während das friedliche Zusammenleben aus seiner Sicht von den katholischen Reichsständen bedroht wird.

Im Gegensatz zur weltlichen Obrigkeit und den Geistlichen trifft das einfache Volk keine direkte Schuld. Naogeorg mahnt, dass das

¹⁷⁹ Vgl. Jer 38,24 f.; Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 4397 – 4407.

¹⁸⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 3939.

¹⁸¹ Vgl. Jer 37,13; Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 3549.

¹⁸² Vgl. Sternal, B. *Die Harz – Geschichte*, Bd. 4: Reformation, Bauernkrieg und Schmalkaldischer Krieg, Gernrode 2014, S. 118 – 129, hier: S. 120.

christliche Volk, das von den Geistlichen nicht im christlichen Glauben unterrichtet wird, von Satan zur Sünde verführt wird, nicht aber wider besseres Wissen sündigt.¹⁸³ Wird im biblischen Prätext dargestellt, wie die Juden weiterhin gegen die göttlichen Gebote verstoßen, nachdem sich Jahve gnädig gezeigt und sie gerettet hat, werden die Juden im Dramentext sofort von den babylonischen Truppen verschleppt. Angesichts der osmanischen Bedrohung bringt Thomas Naogeorg somit Verständnis dafür auf, dass viele Christen der katholischen Kirche treu bleiben, weil er annimmt, dass sie leicht von Satan verführt werden konnten, denn sie wurden nie zum richtigen christlichen Glauben erzogen und sind deshalb in Glaubensfragen unsicher. Ähnlich wie mit der Darstellung eines passiven Petrus im *Pammachius* kritisiert Thomas Naogeorg nun mit der Darstellung des jüdischen Volkes Luthers hartes Urteil über die Bauern und fordert, dass sich die protestantischen Geistlichen der Bevölkerung annehmen, anstatt sie für ihre Unwissenheit zu verurteilen.

Naogeorgs Verständnis für das Volk manifestiert sich dabei vor allem in der Textauswahl: Den biblischen Bericht über die verschiedenen Vergehen der Juden, der die Kapitel Jer 1 – 18 umfasst, ersetzt Naogeorg dadurch, dass er Satan und Raschatesch als Jeremias Gegenspieler in seinem Drama einführt. Auf diese Weise verlagert er den Schwerpunkt von den einzelnen Vergehen der Juden auf die Tatsache, dass die Juden von Satan dazu verführt worden sind, als sie sich von Jahve abwenden. Thomas Naogeorg wirft der päpstlichen Kirche somit nicht vor, neue Kulthandlungen erfunden zu haben, sondern dass sich ihre Würdenträger von Satan dazu verleiten ließen, sich von den ursprünglichen, christlichen Wertvorstellungen zu entfernen.

Da nicht das ganze jüdische Volk, sondern Satan und die heidnischen Geistlichen die Verantwortung tragen, stellt Thomas Naogeorg die Hungersnot nicht mehr als göttliche Strafe dar, sondern nur noch als Folge der kriegerischen Auseinandersetzung mit den Nachbarstaaten, die zur Abschottung der Stadt geführt hat.

Angesichts der osmanischen Bedrohung lehnt Thomas Naogeorg somit den Vorwurf ab, die Untertanen hätten mit ihrem Verhalten Gott gegen sich aufgebracht. Den Grund, warum das Heilige Römische Reich von Türken angegriffen wird, sieht Thomas Naogeorg ähnlich wie auch MATTHES¹⁸⁴ nicht im sündhaften Verhalten der Untertanen,

¹⁸³ Vgl. Jer 34.

¹⁸⁴ Vgl. Matthes, 1937, S. 153.

sondern darin, dass die katholischen Geistlichen die Bevölkerung nicht richtig über den christlichen Glauben aufgeklärt haben. Der Vergleich mit Petrus' passivem Verhalten im *Pammachius* legt nahe, dass Thomas Naogeorg sich nicht damit zufrieden geben möchte, dass protestantische Geistliche die Missstände in der Gesellschaft erkennen. Vielmehr fordert er, dass sie ähnlich wie Jeremia die Missstände öffentlich anprangern und den Menschen ins Gewissen reden.

Wenn die Christen aus Naivität den katholischen Geistlichen geglaubt haben, dann müssen sie sich jetzt, wo sie Martin Luther über den wahren christlichen Glauben aufgeklärt hat, zu dieser Glaubensauslegung bekennen, um der osmanischen Bedrohung zu entgehen: Im Gegensatz zur biblischen Vorlage, in der den Juden die Perspektive einer Rückkehr aus der Gefangenschaft eröffnet wird, bevor sie sich zu den jüdischen Glaubenssätzen bekannt haben,¹⁸⁵ betont der Dramentext, dass die christliche Bevölkerung einer osmanischen Gefangenschaft ähnlich wie der Händler im *Mercator* seinem harten Urteil¹⁸⁶ nicht entkommen wird, solange sie nicht zum christlichen Glauben zurückgefunden hat.¹⁸⁷ Die Beständigkeit, mit der Jeremia die Juden warnt, erinnert an das Verhalten der protestantischen Geistlichen, die im 1540 von Karl V. veranstalteten Hagenauer Religionsgespräch nicht von den Glaubensthesen abweichen wollen, die sie 1530 in der *Confessio Augustana* festgeschrieben haben.¹⁸⁸

Thomas Naogeorg ist davon überzeugt, dass sich die Christen noch zur Reformation bekennen können, um Gott auf diese Weise milde zu stimmen und der osmanischen Bedrohung zu entgehen: An keiner Stelle des Dramas ist die Rede davon, dass Jahve die Juden endgültig verstößt,¹⁸⁹ selbst dann nicht, als sie ihre Kinder opfern;¹⁹⁰ stattdessen ermahnt sie Jahve immer wieder mit Nachsicht dazu, sich zu besinnen.¹⁹¹ Analog zum Buch Jeremia, in dem das jüdische Volk rechtzeitig von Jeremia zu einem gottgefälligen Leben ermahnt wurde, wissen die

¹⁸⁵ Vgl. Jer 30; Jer 31.

¹⁸⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia alia nova Mercator*, 1982, V. 2478 – 2484.

¹⁸⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 524.

¹⁸⁸ Vgl. Von Pastor, L., 1956 (2), S. 285 f.

¹⁸⁹ Vgl. Jer 7,29.

¹⁹⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 823.

¹⁹¹ Vgl. Jer 8,5; Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 2585 f.

Deutschen seit Martin Luthers Schrift *An den christlichen Adel deutscher Nation* von 1520, welche Kirchenreformen notwendig sind, um Gott zu besänftigen und die osmanische Bedrohung abzuwenden.

Mit seiner Textauswahl verdeutlicht Thomas Naogeorg, dass die protestantischen Geistlichen ihre Bemühungen, die deutsche Bevölkerung zu einem gottgefälligen Leben zu erziehen, trotz diverser Widerstände nicht aufgeben werden,¹⁹² weil sie aufrichtig um das Wohl der Bevölkerung bemüht sind: In Naogeorgs Dramendarstellung hat Jeremia den Forderungen der Juden noch nicht nachgegeben¹⁹³ und ist mit ihnen nicht den göttlichen Weisungen zum Trotz nach Ägypten gezogen.¹⁹⁴ Indem Thomas Naogeorg nicht darstellt, wie sich das jüdische Volk in der babylonischen Gefangenschaft verhält, bringt er seine Hoffnung zum Ausdruck, dass sich die protestantischen Bemühungen auszahlen werden und die gesellschaftlichen Missstände behoben werden, bevor die Christen für ihr sündhaftes Leben durch eine osmanische Invasion bestraft werden.

Im Gegensatz zur biblischen Vorlage, in der die Bevölkerung keine Chance hat, der göttlichen Strafe zu entkommen, mahnt Thomas Naogeorg wie mit seinem *Mercator*, in dem der Händler von Christus verschont wird, weil er seine Sünden bekannt hat und zum christlichen Glauben zurückgekehrt ist,¹⁹⁵ dass dem deutschen Volk noch Zeit bleibt, die katholische Heiligenverehrung, die an den heidnischen Götzendienst erinnert,¹⁹⁶ abzulehnen, um zumindest als Gefangene am Leben zu bleiben.¹⁹⁷ Thomas Naogeorg verzichtet bei Jeremias Reden vor allem auf eine detaillierte Wiedergabe der drohenden Katastrophe,¹⁹⁸ sodass deutlich wird, dass Jeremia zwar Vorahnungen hat, aber nicht zukunfts-gewiss ist. Vielmehr scheint es so zu sein, dass Jeremia nicht als Prophet ausgesandt worden ist, um die bevorstehende Katastrophe zu verkünden, sondern um dem jüdischen Volk die Gelegenheit zu bieten, zum rechten Glauben zurückzufinden.¹⁹⁹

¹⁹² Vgl. Von Pastor, L., 1956 (2), S. 281.

¹⁹³ Vgl. Jer 42,2 – 42,21.

¹⁹⁴ Vgl. Jer 43,6 – 43,7.

¹⁹⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia alia nova Mercator*, 1982, V. 3126 – 3176.

¹⁹⁶ Vgl. Matthes, 1937, S. 161.

¹⁹⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 3827 f.

¹⁹⁸ Vgl. z. B. Jer 5,13-Jer 5,31; Jer 21,3 – 21,14; Jer 25.

¹⁹⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 898; V. 1645.

Da für Thomas Naogeorg angesichts der gegenwärtigen Situation im Heiligen Römischen Reich nicht absehbar ist, ob die Reformation sich durchsetzen kann, lässt er alle Textstellen der biblischen Vorlage unberücksichtigt, in denen Hoffnung auf die göttliche Gnade zum Ausdruck gebracht wird: So geht Jeremia nur darauf ein, dass Gott Jerusalem vernichten wird,²⁰⁰ ohne zu erwähnen, dass einige wenige von Gottes Rache verschont werden.²⁰¹

Thomas Naogeorg ist sich dabei – im Gegensatz zu Jeremia in der biblischen Vorlage – offensichtlich sicher, dass er Recht behalten wird: So prophezeit Jeremia den Untergang Jerusalems nicht einfach, sondern leitet ihn aus dem gegenwärtigen Verhalten der jüdischen Bevölkerung ab.²⁰² Da Jeremia keine prophetischen Fähigkeiten besitzt, kann er nur allgemein drohen, dass die Stadt zerstört werden wird,²⁰³ Einzelheiten, wie genau die Stadt zerstört werden wird und wie die Menschen versklavt werden, aber nicht angeben. Die Plünderung Jerusalems kann allerdings nicht nur als Warnung an das Heilige Römische Reich verstanden werden, sondern auch als Erinnerung an einige erfolgreiche Verwüstungszüge des osmanischen Heeres des Jahres 1532, deren Folgen selbst 1542 noch deutlich erkennbar gewesen sein sollen.²⁰⁴

Von den deutschen Untertanen, die vom osmanischen Reich bedroht werden, erwartet Thomas Naogeorg, dass sie nicht etwa wie etwa der Händler oder Judas versuchen, von ihren Sünden abzulenken,²⁰⁵ sondern fortan ein Leben im protestantischen Sinn führen: Im Gegensatz zu den Rechabitern, die sich am Verhalten ihrer Vorfahren orientieren, sollen sich die Christen nicht auf die römischen Kirchenväter berufen, sondern sich auf das Urchristentum besinnen. Dazu zählt beispielsweise auch, dass die protestantischen Geistlichen im Gegensatz zu den katholischen Geistlichen wieder heiraten dürfen; Jahves Forderung nach Askese²⁰⁶ übernimmt Thomas Naogeorg nicht in seinen Dramentext.

²⁰⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 2810 – 2813.

²⁰¹ Vgl. Jer 23,1 – 23,3.

²⁰² Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 3802 – 3836.

²⁰³ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 2822 f.

²⁰⁴ Vgl. Toifl, L.; Leitgeb, H., 1991, S. 16.

²⁰⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia alia nova Mercator*, 1982, V. 1815 – 1828, vgl. Naogeorg, T., *Judas Iscariotes*, 1987, V. 3736 – 3739.

²⁰⁶ Vgl. Jer 16,2.

Der *Hieremias* stellt somit insgesamt einen Appell an Karl V. dar, die notwendige Kirchenreform angesichts der osmanischen Bedrohung nicht mit Rücksicht auf die katholischen Geistlichen hinauszuzögern, von denen nicht zu erwarten ist, dass sie die deutsche Bevölkerung zu einem gottgefälligen und bescheidenen Leben anleiten werden. Verschließe sich Karl V. den protestantischen Reformvorschlägen, gefährde er das Wohl der Gesellschaft, weil Gott das sündhafte Verhalten der Christen in Form einer osmanischen Invasion bestrafen wird.

3.1.2.3. Naogeorgs Ablehnung des Augsburger Interims

Der *Iudas Iscariotes* greift das Augsburger Interim und den Schmalkaldischen Krieg auf, in dem Karl V. in den Jahren 1546 und 1547 nach gescheiterten Vermittlungsgesprächen auf dem Wormser Reichstag,²⁰⁷ mithilfe päpstlicher und spanischer Truppen²⁰⁸ versucht, den Protestantismus mit einem Krieg gegen Kursachsen²⁰⁹ aus dem Heiligen Römischen Reich zurückzudrängen.

Anlass für den Ausbruch des Schmalkaldischen Krieges war die Gefangennahme Herzog Heinrichs II. von Braunschweig durch Philipp von Hessen im Herbst 1545, woraufhin Philipp von Hessen des Landfriedensbruchs bezichtigt wird.²¹⁰ Am 20.07.1546 wird deshalb die Reichsacht gegen Kursachsen und Hessen ausgesprochen,²¹¹ doch schon am 04.07.1546 hatten Kurfürst Johann Friedrich und Landgraf Philipp I. einen Präventivkrieg gegen die Katholische Liga und den Kaiser beschlossen und erste Vorbereitungen getroffen.²¹²

²⁰⁷ Vgl. Kannengießer, P. *Karl V. und Maximilian Egmont, Graf von Büren. Ein Beitrag zur Geschichte des schmalkaldischen Krieges*, Freiburg i. B. u. Leipzig 1895, S. VII.

²⁰⁸ Vgl. De Busto, B. *Geschichte des Schmalkaldischen Krieges*, bearb. v. Otto Adalbert Graf von Looz-Corswaren, Berlin 1938 [Texte und Forschungen im Auftrage der Preußischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. v. d. Romanischen Kommission, Bd. 1], S. 53.

²⁰⁹ Vgl. MacCulloch, D., 2003, S. 363.

²¹⁰ Vgl. Kaufmann, T., 2009, S. 622.

²¹¹ Vgl. Kaufmann, T., 2009, S. 622.

²¹² Vgl. Sternal, B. *Die Harz – Geschichte*, Bd. 4: Reformation, Bauernkrieg und Schmalkaldischer Krieg, Gernrode 2014, S. 118 – 129, hier: S. 120.

In der Reichsacht wird dem Kurfürst von Sachsen und dem hessischen Landgrafen neben dem Landfriedensbruch außerdem vorgeworfen, „reichsunmittelbare“ Güter an sich gezogen zu haben und ohne kaiserliche Genehmigung zusammen mit den Mitgliedern des Schmalkaldischen Bundes „Reichstage abgehalten“ zu haben.²¹³ Der protestantisch erzogene Moritz von Sachsen²¹⁴ gibt daraufhin im Prager Vertrag Karl V. gegenüber nicht nur eine Neutralitätserklärung im Kriegsfall ab,²¹⁵ sondern erklärt seinem Vetter den Krieg und besetzt im Oktober 1546 mit Ferdinand I. von Bayern das Gebiet seines Vetters. Nach der Schlacht bei Mühlberg werden Johann Friedrich von Sachsen (am 24.04.1547)²¹⁶ und Landgraf Philipp von Hessen (am 19.06.1547)²¹⁷ von kaiserlichen Truppen gefangen genommen,²¹⁸ Philipp von Hessen wird von Karl V. begnadigt, Moritz von Sachsen wird zum neuen Kurfürsten ernannt.

Thomas Naogeorg widmet sich in diesem Drama den Protestanten, die sich nach Inkrafttreten des Interims zum Katholizismus bekannt, im Schmalkaldischen Krieg Karl V. unterstützt und die protestantische Gemeinschaft auf diese Weise verraten haben. Möglicherweise spielt Thomas Naogeorg mit Judas nicht nur auf Johannes Agricola und Philipp Melancthon, die am Augsburger Interim mitgearbeitet haben, sowie auf Fürsten wie Moritz von Sachsen, Herzog Heinrich und Kurfürst Joachim II. von Brandenburg an,²¹⁹ die aus machtpolitischem Kalkül – Moritz von Sachsen wird beispielsweise zum neuen Kurfürsten ernannt²²⁰ – Karl V. im Kampf gegen die protestantischen Fürsten Philipp von Hessen und Johann Friedrich von Sachsen unterstützen.

Ähnlich naheliegend ist meiner Meinung nach, dass Thomas Naogeorg mit Judas erneut auf Leonhard von Eck anspielt, der – im Gegensatz zu Moritz von Sachsen – im Konfessionsstreit mehrfach die

²¹³ Vgl. Bergmann, G. „Der Schmalkaldische Krieg 1546/47, in: Stadt-Zeit. Eisenach aktuell, 5/1996, S. 20 – 26, hier S. 20.

²¹⁴ Vgl. Scheible, H., 2016, S. 211.

²¹⁵ Vgl. Kaufmann, T., 2009, S. 622.

²¹⁶ Vgl. Bergmann, G., 1996, S. 24.

²¹⁷ Vgl. Bergmann, G., 1996, S. 26.

²¹⁸ Vgl. De Busto, B., 1938, S. 184.

²¹⁹ Vgl. Mohs, W. Die Wittenberger Kapitulation von 1547, Schwerin 1905, S. 6.

²²⁰ Vgl. De Busto, B., 1938, S. 184.

Meinung geändert hat,²²¹ von seinen Zeitgenossen nur schwer eingeschätzt werden konnte²²² und zudem, genauso wie Moritz von Sachsen 1545, von den Kriegsplänen Karls V., „von den bayerischen Aggressionenplänen gegen die Protestanten“²²³ wusste, aber öffentlich schwieg. Naogeorgs Vorwurf, dass sich die Reichsstände, die das Augsburger Interim unterzeichnet haben, mit dem Satan verbündet haben, greift darüber hinaus die im April 1550 verfasste Schrift *Bekandtnuß/ Vntericht vnd Vermahnung der Pfarrherrn vnd prediger der Christlichen Kirchen zu Magdeburg* von Nikolaus von Amsdorff auf.²²⁴

Hinsichtlich einer historischen Interpretation des *Iudas Iscariotes* kann ROLOFFS Problem, dass Judas mit Notwendigkeit aber selbstbestimmt handelt,²²⁵ so gedeutet werden, dass Thomas Naogeorg seitens der katholischen Liga zwar die Notwendigkeit erkennt, gewaltsam gegen die Protestanten vorzugehen um ihre Macht zu sichern, allerdings nicht nachvollziehen kann, warum Fürsten wie Moritz von Sachsen und Leonhard von Eck, die zum Teil vielleicht sogar von der Zusammenarbeit mit den Protestanten profitiert haben, ein militärisches Vorgehen weiteren Vermittlungsversuchen vorziehen. Für Thomas Naogeorg gibt es offensichtlich einen bedeutenden Unterschied zwischen den Katholiken, die wie Caiphas zu Repressionsmaßnahmen gegen die Protestanten aufrufen, und denen, die die Voraussetzungen für den Vollzug der Repressionsmaßnahmen schaffen und sich damit aktiv an den Repressionsmaßnahmen beteiligen.

Im Gegensatz zur Obrigkeit, die sich, wie die Beispiele in der *Incendia*²²⁶ und dem *Iudas Iscariotes*²²⁷ zeigen, ihrer politischen Verantwortung entziehen kann, müsste es Moritz von Sachsen mit seinem Gewissen vereinbaren, dass die friedfertigen Protestanten unschuldig

²²¹ Vgl. Lauchs, J., 1978, S. 13.

²²² Vgl. Lauchs, J., 1978, S. 15.

²²³ Lauchs, J., 1978, S. 198.

²²⁴ Vgl. Klautke, J.-B., 1994, S. 352.

²²⁵ Vgl. Hoping, H.: „Freiheit und Sünde. Zur Bedeutung von Martin Luthers „De servo arbitrio“ für die theologische Anthropologie“, in: Martin Luther im Widerstreit der Konfessionen. Historische und theologische Perspektiven, hrsg. v. Christian Danz und Jan-Heiner Tück, Freiburg i. Br. 2017, S. 227 – 244, hier: S. 236.

²²⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Incendia seu Pyropolinices*, 1983, V. 4. Akt.

²²⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Iudas Iscariotes*, 1987, V. 3146.

verfolgt und getötet werden – MOHS beziffert die Anzahl der Menschen, die aufgrund ihres Glaubens den Respressionsmaßnahmen Karls V. zum Opfer gefallen sind, auf 50 000.²²⁸

Da die weltliche Obrigkeit unter Einfluss der katholischen Kirche weiterhin gegen Protestanten vorgeht, liegt es Thomas Naogeorg zunächst am Herzen, Karl V. auf die Loyalität seiner protestantischen Fürsten und Untertanen aufmerksam zu machen, die sich wie beispielsweise Johann Friedrich von Sachsen, nicht nur ihm gegenüber fair verhalten, sondern auch darum bemüht sind, die Auseinandersetzungen mit den katholischen Reichsständen friedlich beizulegen: Im Unterschied zur biblischen Vorlage²²⁹ gelingt es Jesus, Petrus im Streit mit Malchus davon abzuhalten, diesem ein Ohr abzuschlagen.²³⁰ Thomas Naogeorg stellt damit den katholischen Forderungen nach einer harten Bestrafung der von ihnen als Ketzer angesehenen Protestanten das Bestreben der Protestanten entgegen, die theologischen Meinungsverschiedenheiten mit den katholischen Reichsständen gewaltlos beizulegen. Vorbild für eine solch friedliche Diskussionskultur könnten Dominikaner wie Albertus Magnus (1200 – 1280) sein, „die sich wissenschaftlich mit ketzerischen Lehrmeinungen auseinandergesetzt und diese mit philosophischen und theologischen Argumenten zu entkräften versuchten,“²³¹ um die Abweichler zu überzeugen.

Anlass für das aggressive Vorgehen der katholischen Kirche gegen die Protestanten, das Thomas Naogeorg bereits 1538 im *Pammachius* verurteilt hat,²³² ist Luthers Kritik am Ablasswesen, das für sie ein lukratives Geschäft darstellt: Die Hohepriester erfahren nicht nur durch Jesu Wunder, sondern haben miterlebt, wie Jesus die Händler und Geldwechsler aus ihrem Tempel vertrieben hat.²³³ Ähnlich wie die katholischen Geistlichen, die ihre heiligen Reliquien veräußern und gegen Bezahlung öffentlich zur Schau stellen, streben offensichtlich auch die Geistlichen im *Iudas Iscariotes* nach weltlichen Gütern und treiben deshalb in ihrem Tempel Handel.

²²⁸ Vgl. Mohs, W., 1905, S. 5.

²²⁹ Vgl. Jh 18,10 – 18,11.

²³⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Iudas Iscariotes*, 1987, V. 3.

²³¹ Segl, P., 2017, S. 519.

²³² Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia nova Pammachus*, 1975, S. 657, V. 669 f., V. 4373 – 4376, V. 4391 f.

²³³ Vgl. Mk 11,11 – 11,15.

Doch obwohl die Protestanten friedlich mit den katholischen Reichsständen verhandeln wollen, werden sie von den katholischen Geistlichen angefeindet: Den Hauptgrund für die Feindseligkeit der katholischen Geistlichen erkennt Naogeorg vor allem in der Angst, in Konkurrenz mit den protestantischen Geistlichen an Ansehen in der Bevölkerung einzubüßen; anders als in der biblischen Vorlage lehnen nicht die Bürger Jesu neue Lehre ab,²³⁴ sondern die hohen Kleriker, weil sie befürchten, dass Jesus das Volk gegen sie aufhetzen werde.²³⁵ Ähnlich wie Caïphas befürchtet auch schon Pammachius, dass er sein gesellschaftliches Ansehen einbüßen wird,²³⁶ wenn es ihm nicht gelingt, die neue Lehre zu unterdrücken.

Während die katholischen Reichsstände weltliche Güter für sich beanspruchen, verlangen die Protestanten nicht aus sich heraus nach finanzieller Unterstützung, auch wenn sie arm sind: Jesus gibt zwar zu, dass es arme Menschen gibt,²³⁷ beschwichtigt den Jüngern gegenüber aber, dass man sich nicht ständig um sie kümmern muss. Thomas Naogeorg thematisiert auf diese Weise nicht nur das entbehrensreiche Leben der Protestanten, sondern auch die Situation im Lager der protestantischen Landbevölkerung während des Schmalkaldischen Krieges,²³⁸ ohne Karl V. vorzuwerfen, sich zu wenig um seine Untertanen zu kümmern.

Da sich die Protestanten Karl V. gegenüber loyal verhalten haben, kommen das Augsburger Interim und der Schmalkaldische Krieg für sie überraschend: Im Gegensatz zum Markusevangelium²³⁹ lässt Caiphas Jesus im Damentext nicht anlässlich eines bestimmten Feiertages festnehmen. Mehr noch sehen sich die Protestanten dazu veranlasst, im Augsburger Interim eine Parteinahme des Kaisers zugunsten der Katholiken zu erkennen, weil Karl V. den Protestanten gegenüber seine wahren Beweggründe verschleiert, anstatt ihrer Verfolgung durch katholische Fürsten Einhalt zu gebieten: So wird Judas nicht von

²³⁴ Vgl. Mt 22,33.

²³⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Iudas Iscariotes*, 1987, V. 1535.

²³⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia nova Pammachus*, 1975, S. 4266.

²³⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Iudas Iscariotes*, 1987, V. 752 – 755.

²³⁸ Vgl. Schmitner, P. *Nürnberger Zeitungen. Datum 11. September aus Nürnberg (Peter Schmitner an Herzog Albrecht von Preußen)* in: *Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, 6. Band, Leipzig 1874, S. 753 f., hier S. 754.

²³⁹ Vgl. Mk 14,1 – 14,2.

Caiphas und den Ältesten, sondern nur von einfachen Soldaten begleitet, als er Jesus verrät.²⁴⁰

Damit stellt sich die Frage, inwieweit die Beratungen des Schmalkaldischen Bundes vom 4. Juli 1546 bezüglich eines Präventivkrieges in die Öffentlichkeit gelangten und Naogeorgs Darstellung der gewaltfreien Protestanten widersprechen.²⁴¹ Es hätte sicherlich Naogeorgs Intention, die Protestanten als die zu unrecht verfolgten darzustellen, widersprochen, einerseits die verwobene Verbindung zwischen der altgläubigen Kirche und Karl V. anzugreifen und andererseits die Überlegungen eines Präventivkrieges seitens der Protestanten in seinen Dramen zu thematisieren.

Ferner unterstellt Naogeorg Karl V., dass er sich nicht gegen die politische Einflussnahme der gierigen katholischen Geistlichen in weltliche Angelegenheiten wehrt: Der hohe Geistliche Caiphas lässt Jesus nicht nur eigenverantwortlich verhaften, sondern beauftragt selbst die ‚Landpfleger‘, die Jesus hinrichten sollen.²⁴²

Thomas Naogeorg ist sich jedoch darüber im Klaren, dass es Protestanten gibt, die die protestantische Bewegung verraten, weil sie von Karl V. dafür bezahlt worden sind, ohne dass er Verständnis für diese Protestanten aufbringt: So weiß Jesus – der möglicherweise Johann Friedrich verkörpern soll – dass ihm jemand nach dem Leben trachtet,²⁴³ gesteht demjenigen aber nicht das Recht zu, ihn zu verraten, um dem höheren Gesetz der Heiligen Schrift nachzugeben.²⁴⁴ Ähnlich wie Jesus in Naogeorgs *Iudas Iscariotes* soll auch Johann Friedrich gelassen auf die Verkündung des Todesurteils reagiert haben.²⁴⁵

Protestanten wie Leonhard von Eck, die noch bevor Karl V. Repressionsmaßnahmen gegen die Protestanten beschlossen hat, bereitwillig zum Katholizismus übergetreten sind, oder wie Philipp Melancthon nach dem Schmalkaldischen Krieg am Interim mitarbeiten,²⁴⁶ wirft Thomas Naogeorg vor, aktiv an der Verfolgung der Protestanten mitgewirkt zu haben. In Naogeorgs Darstellung der Ereignisse muss

²⁴⁰ Vgl. Mt 26,48; Naogeorg, T., *Iudas Iscariotes*, 1987, V. 3100 – 3102.

²⁴¹ Vgl. Sternal, B., 2014, S. 120.

²⁴² Vgl. Naogeorg, T., *Iudas Iscariotes*, 1987, V. 3920 – 3927.

²⁴³ Vgl. Naogeorg, T., *Iudas Iscariotes*, 1987, V. 2679 f.

²⁴⁴ Vgl. Jh 17,12a.

²⁴⁵ Vgl. Mohs, W., 1905, S. 25.

²⁴⁶ Vgl. Koops, T. P., 1968, S. 106.

Satan beim letzten Abendmahl nicht mehr von Judas Besitz ergreifen, da ihn Sargannabus längst dazu gebracht hat, Jesus zu verraten.

Fürstlichen Beratern wie dem Bayern Leonhard von Eck oder Unterstützern der Altgläubigen wie Moritz von Sachsen, der im Schmalkaldischen Krieg nicht nur eine Neutralitätserklärung zugunsten Karls V. abgibt,²⁴⁷ und 1550 die Reichsacht gegen Magdeburg durchsetzen möchte,²⁴⁸ sondern auch – ähnlich wie Judas Iscariotes bei Jesu Verhaftung²⁴⁹ – die Koordination der kaiserlichen Truppen übernehmen möchte,²⁵⁰ um bei Karl V. besondere Ehre zu erlangen,²⁵¹ wirft Thomas Naogeorg außerdem vor, dass sie sich aus kurzfristigen Überlegungen heraus von Karl V. bestechen lassen und ihre protestantischen Amtskollegen bereitwillig beim Kaiser anzeigen: Judas verrät Jesus dem Hohepriester, weil er sich von Jesus übergangen fühlt, als sich dieser salben lässt,^{252, 253} anstatt das Salböl zu verkaufen.

Trotzdem zeigt sich Judas bei der Festnahme Jesu ähnlich zurückhaltend wie Moritz bei der Durchsetzung der Reichsacht,²⁵⁴ denn er überlässt die Festnahme Nagidus und seinen Soldaten.²⁵⁵ Möglicherweise kritisiert Thomas Naogeorg mit Judas' Habgier nicht nur Moritz' Haltung gegenüber Karl V., sondern auch das Verhalten der Mitglieder des Schmalkaldischen Bundes, denn ähnlich wie in der Gemeinschaft um Jesu,²⁵⁶ herrscht zwischen den Mitgliedern des Schmalkaldischen Bundes Uneinigkeit, wie die Unterhaltung des gemeinsamen Heeres finanziert werden sollte.²⁵⁷

Obwohl Protestanten wie Moritz von Sachsen mit Karl V. verhandeln und versuchen, möglichst viel Geld für ihren Übertritt zum Katholizismus zu verlangen, als ginge es nicht um ihren Glauben, sondern um ein handelbares Wirtschaftsgut,²⁵⁸ behauptet Naogeorg, dass Karl V. sie

²⁴⁷ Vgl. Kaufmann, 2009, S. 622.

²⁴⁸ Vgl. Mörke, O., 2011, S. 61.

²⁴⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Judas Iscariotes*, 1987, V. 3093 – 3098.

²⁵⁰ Vgl. De Busto, B., 1938, S. 49.

²⁵¹ Vgl. De Busto, B., 1938, S. 49.

²⁵² Vgl. Mk 14,10.

²⁵³ Vgl. Naogeorg, T., *Judas Iscariotes*, 1987, V. 1775 f.

²⁵⁴ Vgl. Mohs, W., 1905, S. 18.

²⁵⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Judas Iscariotes*, 1987, V. 3139.

²⁵⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Judas Iscariotes*, 1987, V. 2393 – 2400.

²⁵⁷ Vgl. Sternal, B., 2014, S. 121.

²⁵⁸ Vgl. Mk 14,11; Naogeorg, T., *Judas Iscariotes*, 1987, V. 1932 – 1935.

mit äußerst wenig Geld abspesen konnte, zumal er nicht vorhatte sie für ihre Entscheidung finanziell zu belohnen: Caiphas bietet Judas – im Gegensatz zur biblischen Vorlage – nicht von selbst Geld an, Judas muss die Belohnung von Caiphas verlangen.²⁵⁹ Es trifft zwar zu, dass Moritz lange mit Karl V. verhandelt, allerdings gibt sich Moritz nicht mit sehr wenig Geld für seine Dienste zufrieden, sondern hält sich einen „Rückweg zu den Schmalkaldenern frei“, „solange der Kaiser nicht genügendes zu bieten“ hat.²⁶⁰ Thomas Naogeorgs Drama verweist auf diese Weise sicherlich auch darauf, dass sich Moritz von Sachsen 1550 zum Exekutor der Reichsacht gegen Magdeburg ernennen ließ,²⁶¹ und damit für die Protestanten offensichtlich wurde, dass er nicht nur aus machtpolitischen Kalkül, sondern höchstwahrscheinlich auch aus persönlicher Überzeugung das Lager gewechselt hat.

Angesichts vieler Protestanten, die Angst vor den Repressionen haben, warnt Thomas Naogeorg die zum Katholizismus übergetretenen Fürsten und Geistlichen, dass sie das Augsburger Interim voreilig angenommen haben und diesen Schritt bereuen werden: Thomas Naogeorg geht realistischerweise davon aus, dass noch weitere Protestanten das Augsburger Interim annehmen werden, auch solche, die sich zunächst noch überzeugt zur lutherischen Lehre bekennen, denn Jesus prophezeit Petrus, dass dieser ihn im Morgengrauen verleugnen wird.²⁶² Naogeorgs Einschätzung bezüglich der persönlichen Haltung der Protestanten, die das Augsburger Interim angenommen haben, ist insofern zutreffend, weil beispielsweise auch Philipp Melancthon später zugegeben hat, „dass es falsch gewesen sei, die Befugnisse der weltlichen Obrigkeit über die Predigt des Evangeliums so weit auszu-dehnen.“²⁶³

Um in der aktuellen Situation, in der viele protestantische Geistliche das Augsburger Interim bereits angenommen haben,²⁶⁴ Nachahmer abzuschrecken, warnt Naogeorg die Protestanten allerdings davor, dass sie ihren Übertritt zum Katholizismus nicht geheim halten können, und

²⁵⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Judas Iscariotes*, 1987, V. 1844 – 1853.

²⁶⁰ Mohs, W., 1905, S. 8.

²⁶¹ Vgl. Mörke, O., 2011, S. 61.

²⁶² Vgl. Lk 22,34; Naogeorg, T., *Judas Iscariotes*, 1987, V. 3039 – 3042.

²⁶³ Nürnberger, R. 1937, S. 44.

²⁶⁴ Vgl. Friedrich, W., 1987, S. 109.

appelliert an sie, ihre Entscheidung nicht aufgrund finanzieller Erwägungen zu fällen, sondern ihrem Gewissen zu folgen: Wie Judas' Beispiel zeigt, sind auch die uneinsichtigen Geistlichen, die zum Katholizismus übergetreten sind, finanziell auf das Wohlwollen Karls V. angewiesen und werden ihre Entscheidung bereuen. Nachdem Judas die Folgen seines Handelns erkannt hat,²⁶⁵ verurteilt er zwar den Gewinn, setzt sich aber nicht selbstkritisch mit seinem eigenen Verhalten auseinander. Dies trifft auf Moritz von Sachsen insofern zu, dass er sich – ähnlich wie Judas mit Caïphas' Verantwortung – mit Karls Verantwortung am Schmalkaldischen Krieg rechtfertigt, ohne sein begangenes Unrecht einzusehen.²⁶⁶

Fürsten und Geistliche, die wie Judas die Stimme ihres Gewissens überhören, können nicht wie noch im Judasevangelium in Aussicht gestellt darauf vertrauen, vor dem Höllenfeuer verschont zu werden,²⁶⁷ und sollten sich deshalb sehr genau überlegen, ob sie das Augsburger Interim wirklich annehmen wollen, das sich nicht revidieren lässt, sobald die ersten Protestanten getötet worden sind. Auch diejenigen, die stärker als andere Fürsten nach weltlichen Gütern streben und von denen deshalb schon vorher anzunehmen war, dass sie die protestantische Idee verraten werden, sollen ihr Handeln überdenken und ihrem Gewissen folgen: Jesus bestätigt Judas zwar, dass er der Verräter sein wird,²⁶⁸ ermahnt ihn im Gegensatz zum Matthäusevangelium jedoch dazu, seine Entscheidung noch einmal zu überdenken.

Im Gegensatz zu Naogeorgs pessimistischer Einschätzung der Situation wird Johann Friedrich nicht hingerichtet, sondern am 27.08.1552 von Karl V. begnadigt und aus der Gefangenschaft entlassen, eine Wende, die Thomas Naogeorg beim Verfassen seines Dramas nicht vorausgesehen hat, weil er nur die ordnungspolitischen Überlegungen Karls V. bezüglich der Protestanten in seinem Drama bedrückt und dabei nicht darauf eingeht, dass Karl V. von den Spannungen zwischen den Fürsten profitiert.²⁶⁹

Mit dem *Iudas Iscariotes* kritisiert Thomas Naogeorg die enge Verknüpfung von katholischer Kirche und Heiligem Römischem Reich sowie den Übertritt protestantischer Fürsten zum Katholizismus. Da

²⁶⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Iudas Iscariotes*, 1987, V. 4146 – 4153.

²⁶⁶ Vgl. Mohs, W., 1905, S. 19.

²⁶⁷ Vgl. Jud 20 f.

²⁶⁸ Vgl. Mt 26,25; Naogeorg, T., *Iudas Iscariotes*, 1987, V. 2599 f.

²⁶⁹ Vgl. Mohs, W., 1905, S. 32.

die protestantischen Geistlichen einerseits der katholischen Kirche vorwerfen, nach weltlicher Macht zu streben, und andererseits Karl V. vorwerfen, sich in die theologischen Streitigkeiten zwischen Katholiken und Protestanten einzumischen, ist nicht klar, wen Thomas Naogeorg mit Caiphas eigentlich meint. Es ist sowohl möglich, dass Caiphas den Papst darstellt, der die Protestanten mit der Unterstützung weltlicher Fürsten verfolgen lassen will, als auch, dass Caiphas Karl V. darstellt, der mit seinem Interim selbst in den theologischen Streit eingreift und faktisch die Ausübung des protestantischen Glaubens unter Strafe stellt.

Im ersten Fall wirft Naogeorg Karl V. vor, sich nicht um die Protestanten kümmern zu können, weil er dem Papst gegenüber selbst ohnmächtig ist, im zweiten hier angenommenen Fall wirft Naogeorg Karl V. vor, die Protestanten ihres Glaubens wegen zu verfolgen, obwohl er laut Melanchthon²⁷⁰ nur über weltliche Gewalt verfügt und nur dann in religiösen Angelegenheiten Entscheidungsgewalt halt, wenn die weltliche Ordnung gefährdet ist,²⁷¹ was ausschließt militärisch gegen religiöse Gruppierungen vorzugehen. Melanchthons Haltung schließt sich Thomas Naogeorg mit seiner Darstellung des Caiphas im *Iudas Iscariotes* an.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass Thomas Naogeorg mit seinen Bibeldramen, die die prekäre Situation kritisieren, in der sich die protestantische Bevölkerung seit dem Wormser Edikt und seiner politischen Folgen befindet, auch die starke Abhängigkeit Karls V. von den überwiegend katholischen Fürsten und der katholischen Kirche thematisiert, die dazu führt, dass sich Karl V. nicht zu einer umfassenden Kirchenreform durchringen kann, sondern stattdessen die ihm treu ergebenen Protestanten verfolgen lässt, weil sie die katholische Glaubenspraxis ablehnen und auf Missstände in der Gesellschaft aufmerksam machen. Die Bibeldramen stellen somit einen Appell an Karl V. dar, sich von den egoistisch handelnden katholischen Landesfürsten und dem Papst als ihrem Oberhaupt zu distanzieren und sich stattdessen auf die protestantischen Fürsten und Geistlichen zu verlassen, die nur um das Wohl der deutschen Christen bekümmert sind und selbst nicht nach weltlichem Reichtum streben.

²⁷⁰ Vgl. Nürnberger, R. 1937, S. 23.

²⁷¹ Vgl. Nürnberger, R. 1937, S. 54.

3.1.3. Annahme 3: Die Obrigkeit ist für das friedliche Zusammenleben der Christen verantwortlich

Kern der im ersten Teil dieser Arbeit dargestellten Obrigkeitslehre ist Luthers Einsicht, dass die weltliche Obrigkeit von Gott eingesetzt worden ist²⁷² und es der Bevölkerung aus diesem Grund nicht zusteht, sich gegen ihre Fürsten gewaltsam aufzulehnen, um ihre Interessen durchzusetzen. Da gewaltsamer Widerstand gegen die bestehende Ordnung schon im Römerbrief grundsätzlich abgelehnt worden ist,²⁷³ ist anzunehmen, dass auch in Naogeorgs Werk das Verhalten von Figuren, die die bestehende Ordnung infrage stellen, negativ bewertet wird.

Bereits 1980 kommt WAINWRIGHT-DE KADT zu dem Schluss, dass die Figuren im *Pammachius* in positive „Gestalten“, die „lediglich Voraussagen, Deutungen und Kommentare“ zum Ausdruck bringen, und negative „Gestalten“, die „handeln“, unterschieden werden können.²⁷⁴ Wurde im ersten Teil der Arbeit die Frage gestellt, welche Kritikpunkte der lutherischen Obrigkeitslehre Thomas Naogeorg in seinem Drama übernimmt, so soll jetzt untersucht werden, inwieweit sich das Verhalten der Figuren mithilfe der lutherischen Obrigkeitslehre bewerten lässt.

3.1.3.1. Gute Christen ordnen sich dem göttlichen Heilsplan freiwillig unter

Voraussetzung für die Frage nach dem menschlichen Gehorsam ist nach Naogeorgs Einschätzung die Erkenntnis, dass Mensch und Engel in ihrem Willen nicht determiniert sind, sondern ihre Entscheidungen frei treffen und aufgrund ihrer Entscheidungen beurteilt werden können. Im Gegensatz zu den Menschen stellen die transzendenten Kräfte die Ordnung der Welt nicht infrage, weil sie einerseits mit Weitsicht erkennen, dass die Welt von Gott geordnet worden ist, und andererseits persönlich erfahren, dass sie sich nicht erfolgreich der göttlichen Ordnung widersetzen können: Mit dem Wissen, dass es einen göttlichen

²⁷² Vgl. Röm 13,1.

²⁷³ Vgl. Röm 12, 19; Matth 5, 39 ff.

²⁷⁴ Wainwright-de Kad, E., 1980, S. 121.

Plan gibt,²⁷⁵ in dem auch Satan nur eine untergeordnete Rolle zukommt,^{276, 277} sodass es ihm niemals möglich sein wird, gegen den göttlichen Willen die Himmelspforte aufzubrechen,²⁷⁸ muss Jesus Christus nicht befürchten, dass sich Satan der himmlischen Sphäre bemächtigt.²⁷⁹

Satan, der als Widerpart zu Christus auftritt und Pammachius gegen Julianus²⁸⁰ und die rechtgläubigen Christen aufhetzt, übernimmt selbst nicht nur den Gedanken einer hierarchisch geordneten Welt, in der er den Teufeln gegenüber Herrschaft ausüben darf, sondern erweist sich in seinem Amt als Herrscher auch als besonders vorbildlich: Er ermahnt Pammachius nicht nur, sich um seine Angelegenheiten persönlich zu kümmern,²⁸¹ sondern kontrolliert auch das Handeln seiner eigenen Untergebenen, indem er sich regelmäßig von ihnen über ihre Arbeit informieren lässt und wichtige Entscheidungen²⁸² – wie von Martin Luther gefordert²⁸³ – selbst trifft.

Die von ihm eingeforderten Rechenschaftsberichte ermöglichen es ihm dabei, Aufgaben, die nicht von ihm allein bewältigt werden können, wie das Aufhetzen der Bauern gegen die weltliche Obrigkeit,²⁸⁴ weitsichtig an seine Untergebenen zu delegieren, ohne damit an Macht einzubüßen.

Da das Verhältnis zwischen der Obrigkeit und ihren Untergebenen nicht auf den Gehorsam der Untergebenen beschränkt ist, sondern auch die Sorge der Obrigkeit um das Wohl ihrer Untertanen umfasst,²⁸⁵ fordert Dromo zu Recht, dass nur Satan ihm Befehle erteilen dürfe, weil dieser ihn versorgt.²⁸⁶

²⁷⁵ Vgl. Hillerdal, G., 1972, S. 48.

²⁷⁶ Vgl. Luther, M., *Die Zirkulardisputation über das Recht des Widerstands gegen den Kaiser (Matth. 19,21)*, 1932, S. 34 – 91, hier: S. 48.

²⁷⁷ Vgl. Schempp, P., 1972, S. 146.

²⁷⁸ Vgl. Naageorg, T., *Tragoedia nova Pammachius*, 1975, V. 4082 f.

²⁷⁹ Vgl. Naageorg, T., *Tragoedia nova Pammachius*, 1975, V. 4082 f.

²⁸⁰ Vgl. Naageorg, T., *Tragoedia nova Pammachius*, 1975, V. 1788.

²⁸¹ Vgl. Naageorg, T., *Tragoedia nova Pammachius*, 1975, V. 1243 f.

²⁸² Vgl. Naageorg, T., *Tragoedia nova Pammachius*, 1975, V. 1835 f.

²⁸³ Vgl. Luther, M., *55. Predigt in der Schloßkirche zu Weimar* [25.10.1522], 1905, S. 229 – 281, hier: S. 273, Z. 21 – 23.

²⁸⁴ Vgl. Naageorg, T., *Tragoedia nova Pammachius*, 1975, V. 4419.

²⁸⁵ Vgl. Luther, M., *Unterricht der Visitatoren an die Pfarhern ym Kurfürstenthum zu Sachsen*, Weimar 1909, S. 175 – 240, hier: S. 209, Z. 33 – 36.

²⁸⁶ Vgl. Naageorg, T., *Tragoedia nova Pammachius*, 1975, V. 2403 f.

Bereits den Engeln und Teufeln verschließt sich die Einsicht in den göttlichen Heilsplan: Da Paulus an der göttlichen Vorsehung zweifelt,²⁸⁷ vertraut er im Kampf „zwischen Gott und dem Teufel“²⁸⁸ um die Seelen der Menschen auf die Gelehrsamkeit des Papstes, ohne zu wissen, dass der Papst sich nicht auf die Heilige Schrift bezieht²⁸⁹ und sich mit Satan verbündet hat. Die Teufel behaupten nicht nur, dass sie die Bauern gegen die weltliche Obrigkeit aufgehetzt haben,²⁹⁰ und bringen damit ihre Ablehnung der göttliche Ordnung zum Ausdruck,²⁹¹ sie selbst verstoßen gegen die Obrigkeitslehre, weil sie Satans Aufträge eigenwillig ausführen, anstatt ihr konkretes Vorgehen vorab mit Satan abzusprechen.²⁹² Anders als vorbildliche Räte, die ihre Vorschläge erst mit ihrem Herrn besprechen und dann handeln, handeln Planus, Stasiades und Chremius zuerst und berichten Satan nur noch über die eingeleiteten Maßnahmen. Vorbildliche Räte überlassen das Umsetzen konkreter Maßnahmen hingegen ihrem Herrn.²⁹³

Genauso wie die Engel und Teufel aus Mangel an Weitsicht von ihren Herren geführt und instruiert werden müssen, damit sie in ihrem Sinn handeln, dürfen auch die Menschen nicht sich selbst überlassen werden, sondern sind auf die Führung durch die Obrigkeit angewiesen: Eine vorbildliche weltliche Obrigkeit überlässt die Umsetzung ihrer Gesetze und Anordnungen nicht ihren Räten, sondern trägt selbst dafür Sorge, dass die Gesetze eingehalten und die Anordnungen umgesetzt werden.²⁹⁴

Da der göttliche Heilsplan selbst transzendenten Mächten wie Satan nicht einsichtig ist, bleibt gottesfürchtigen Christen daher nichts anderes übrig, als Gott zu dienen und das ihnen vorbestimmte Schicksal anzunehmen; egoistisch handelnde Menschen versuchen sich stattdessen über die göttliche Ordnung gewaltsam hinwegzusetzen: Sowohl die weltlichen Beamten Nestor und Pterophon als auch Veritas und

²⁸⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia nova Pammachius*, 1975, V. 116.

²⁸⁸ Hillerdal, G., 1955, S. 21.

²⁸⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia nova Pammachius*, 1975, V. 211 – 213.

²⁹⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia nova Pammachius*, 1975, V. 4419.

²⁹¹ Vgl. Matthes, 1937, S. 153.

²⁹² Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia nova Pammachius*, 1975, V. 1318 ff.

²⁹³ Vgl. Luther, M., 55. *Predigt in der Schloßkirche zu Weimar* [25.10.1522], 1905, S. 382.

²⁹⁴ Vgl. Luther, M., 55. *Predigt in der Schloßkirche zu Weimar* [25.10.1522], 1905, S. 382.

Parrhesia erkennen, dass sie ihre gesellschaftliche Stellung Gott verdanken und nehmen deshalb vorübergehende Widrigkeiten als Prüfung ihrer Standhaftigkeit hin, während Julianus, Pammachius und Porphyrius nur nach weltlicher Macht streben und es vernachlässigen, sich als gute Christen zu bewähren. So macht Nestor Julianus nicht nur darauf aufmerksam, dass dieser seine Macht Gott und nicht etwa dem Papst²⁹⁵ zu verdanken habe,²⁹⁶ sondern ist davon überzeugt, dass Gott die Menschen unabhängig von ihrem sozialen Stand aufgrund ihrer Verdienste beurteilt.^{297 298}

Im Gegensatz zu Martin Luther fordert Thomas Naogeorg nicht nur von den Untertanen, sondern auch von der weltlichen Obrigkeit, dass sie die christlichen Gebote achtet und ein friedliches Zusammenleben gewährleistet. Um dieser Forderung zu genügen, fordert Thomas Naogeorg immer wieder, dass die weltliche Obrigkeit sehr gewissenhaft mit ihrer Gewalt umgeht. Im *Pammachius* ist Julianus im Konflikt mit dem Papst darum bemüht, den Streit friedlich beizulegen um das Leben unbeteiligter Dritter zu schützen, die nicht in Kriegsgeschehnisse verwickelt werden sollen²⁹⁹ und in der *Incendia* lässt Philalethes eingehend untersuchen, wer tatsächlich hinter den Brandanschlägen steckt, bevor er sein Urteil fällt.³⁰⁰

Diese Notwendigkeit besteht für Thomas Naogeorg, weil es immer wieder vorkommt, dass sich die Räte, obwohl dies eigentlich ihre Aufgabe wäre, bei der weltlichen Obrigkeit nicht ausreichend für die Anliegen ihrer Untertanen einsetzen und ihrer Fürsorgepflicht nicht nachkommen. Anders als Nestor³⁰¹ und Probus,³⁰² die zu Recht fordern, dass die Brandstifter bestraft werden, die das friedliche Miteinander gewaltsam gestört haben, plädiert Haman im Drama zum Buch Esther,³⁰³

²⁹⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia nova Pammachius*, 1975, V. 2057 f.

²⁹⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia nova Pammachius*, 1975, V. 345 – 348.

²⁹⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia nova Pammachius*, 1975, V. 2023.

²⁹⁸ Vgl. Luther, M., *Der 82. Psalm ausgelegt*, 1913, S. 183 – 219, hier: S. 193, Z. 18 – 20.

²⁹⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia nova Pammachius*, 1975, V. 2341.

³⁰⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Incendia seu Pyrgopolinices*, 1983, V. 2268 f.

³⁰¹ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia nova Pammachius*, 1975, V. 1702.

³⁰² Vgl. Naogeorg, T., *Incendia seu Pyrgopolinices*, 1983, V. 3230 – 3240.

³⁰³ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 1130.

sowie Gedaljah und Saphatjah im *Hieremias*³⁰⁴ dafür, Unschuldige zu verurteilen.

Dementsprechend wünscht sich zwar auch Parrhesia, dass sich die weltliche Obrigkeit der Armen annehme,³⁰⁵ widersetzt sich aber Jesu Entschluss, dem Papst vorerst freie Bahn zu lassen,³⁰⁶ ebenso wenig wie Veritas, die auf Jesu Anweisung die Erde verlässt.³⁰⁷

Julianus, Pammachius und Porphyrius nehmen die von Gott geschaffene Weltordnung stattdessen nicht gleichmütig hin, sondern ringen um politischen Einfluss: Julianus bringt dem christlichen Kult zwar aufrichtiges Interesse entgegen;³⁰⁸ die Tatsache, dass er den überzogenen Forderungen des Papstes³⁰⁹ nicht entschieden entgegentritt,³¹⁰ hängt allerdings nicht an seinem christlichen Glauben, sondern an seiner Angst vor militärischen Auseinandersetzungen.

Von der politischen Situation überfordert, räumt er den Bischöfen juristische Kompetenzen ein und erlaubt ihnen, Christen zu bestrafen, die gegen die Gebote der päpstlichen Kirche verstoßen,^{311, 312} obwohl er eigentlich die Auffassung vertritt, dass die weltliche Obrigkeit Priester belangen kann, die Irrlehren predigen,³¹³ die sich nicht mit der Heiligen Schrift in Einklang bringen lassen.³¹⁴ Julianus' Überforderung schlägt sich auch darin nieder, dass er Nestor vertraut,³¹⁵ anstatt sich

³⁰⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 2370 – 2374.

³⁰⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia nova Pammachius*, 1975, V. 3685; Luther, M., *Auslegung D. Martin Luthers über etliche Capitel des fünfften Buchs Mosi, Geprediget zu Wittenberg Anno M.D. XXIX*, 1903, S. 509 – 764, hier: S. 613, Z. 11 – 14.

³⁰⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia nova Pammachius*, 1975, V. 1148.

³⁰⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia nova Pammachius*, 1975, V. 1141.

³⁰⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia nova Pammachius*, 1975, V. 728; Luther, M. *Daß weltliche Oberkeit den Wiedertäufern* 1914, S. (6)8 – 15, hier: S. 11, Z. 30 – 34.

³⁰⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia nova Pammachius*, 1975, V. 781 – 784; vgl. Luther, M., *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1897, S. 18.

³¹⁰ Vgl. Luther, M. 55. *Predigt in der Schloßkirche zu Weimar* [25.10.1522], 1905, S. 229 – 281, hier: S. 272 – 273.

³¹¹ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia nova Pammachius*, 1975, V. 821 – 823.

³¹² Vgl. Luther, M., *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1897, S. 9 f.

³¹³ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia nova Pammachius*, 1975, V. 845 f.

³¹⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia nova Pammachius*, 1975, V. 855 f.

³¹⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia nova Pammachius*, 1975, V. 2091 – 2096.

selbst ein Urteil zu erlauben und somit nicht im Sinn der 55. *Schloßpredigt*³¹⁶ allein regiert, sondern sich im Sinn Naogeorgs *Agricultura Sacra* auf die Vorschläge seiner Berater stützen muss.³¹⁷

Im Gegensatz zu Julianus, der seine Regentschaft absichert, indem er sich dem Papsttum bereitwillig unterordnet, anstatt darauf zu vertrauen, dass Gott den anmaßenden Papst für sein Verhalten bestrafen wird, reicht es dem Papst nicht, seine geistliche Macht zu bewahren. Er beansprucht mehr Macht, als er bereits besitzt.

Eine von Gott geordnete Welt, in der die Standhaftigkeit der Christen geprüft wird, ist nicht mit Pammachius' Weltsicht vereinbar, nach der sich der Stärkere gegen den Schwächeren durchsetzt und die römische Kirche deshalb ihre weltlichen Besitzansprüche militärisch gegen die weltliche Obrigkeit verteidigen muss.³¹⁸ War die weltliche Obrigkeit von Gott eingesetzt worden, um die Menschen vor äußeren Feinden zu schützen,³¹⁹ so entbehrt die päpstliche Forderung, sich physisch zur Wehr setzen zu dürfen, jeglicher Grundlage, da auch Geistliche von der weltlichen Obrigkeit beschützt werden müssen, wenn sie von äußeren Feinden angegriffen werden. Pammachius strebt darüber hinaus nicht nur nach weltlicher Herrschaft, königlicher Würde und einer dreifachen Krone,³²⁰ sondern gerade nach der Art überbordendem Prunk, den Martin Luther bereits 1520 verurteilt hat.³²¹

Ähnlich wie Pammachius lehnt auch sein Kardinal die göttliche Weltordnung ab, wenn er beispielsweise fordert, dass der Klerus von jeglicher staatlichen Besteuerung ausgenommen wird,³²² der streng genommen gar keine Reichtümer besitzen dürfte. Anstatt sich mit der Heiligen Schrift zu beschäftigen und die seelsorgerischen Aufgaben

³¹⁶ Vgl. Luther, M., 55. *Predigt in der Schloßkirche zu Weimar* [25.10.1522], 1905, S. 229 – 281, hier: S. 272 – 273.

³¹⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Agriculturae sacrae libri quinque*, 2009, S. 67.

³¹⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia nova Pammachius*, 1975, V. 1070.

³¹⁹ Vgl. Luther, M., *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1897, S. 10.

³²⁰ Vgl. Luther, M., *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1910, S. 229 – 281, hier: S. 265, Z. 7 – 9.

³²¹ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia nova Pammachius*, 1975, V. 1897; Luther, M., *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1897, S. 18.

³²² Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia nova Pammachius*, 1975, V. 762 – 764.

wahrzunehmen,³²³ die den Geistlichen in der Nachfolge Christi zufallen, fordert Porphyrius die Gleichstellung von Kardinälen und weltlichen Fürsten. Indem Porphyrius darüber hinaus die päpstliche Suprematie anpreist,³²⁴ behauptet er, dass nicht der göttliche Wille, sondern die Fürsprache des Papstes für die Beurteilung der Sünder ausschlaggebend sei, und leugnet damit die Existenz der göttlichen Vorsehung als auch die göttliche Vergebung der Sünden.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass sich gläubige Christen dem göttlichen Plan freiwillig auch ohne eigenes Verständnis dieses Planes unterordnen, während machtersessene Menschen von der weltlichen Obrigkeit bzw. von Gott selbst kontrolliert werden müssen, weil sie übermütig sind und über die ihnen von Gott zugewiesene Rolle hinaus mehr Macht besitzen möchten.

3.1.3.2. Eitle Menschen lehnen die göttliche Ordnung ab

Mit seinem *Mercator* übt Thomas Naogeorg scharfe Kritik am Papsttum, das seiner Meinung nach nicht den Vorstellungen des Urchristentums entspricht, und teilt Luthers Auffassung, dass dem Menschen, der aufrichtige Reue zeigt, seine Schuld restlos vergeben wird.³²⁵ Ähnlich wie für Martin Luther lässt sich auch für Naogeorg die Macht des Papsttums nicht aus der Heiligen Schrift ableiten,³²⁶ zumal sich die Bischöfe nur noch um die Verwaltung ihrer irdischen Güter kümmern.³²⁷

Deutlicher als im *Pammachius* wird Satans Rolle im göttlichen Heilsplan dargestellt: Ermuntert er die Menschen zu Lebzeiten, gegen

³²³ Vgl. Luther, M., *Das eyn Christliche versammlung odder gemeyne rech und macht habe, alle lere zu urteylen und lerer zu beruffen, eyn und abzusetzen, Grund und ursach der Schrift*, 1900, S. 408 – 416, hier: S. 411, Z. 13 – 18.

³²⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia nova Pammachius*, 1975, V. 1696.

³²⁵ Vgl. Hamm, B., „Das Evangelium des Ablasses und das Evangelium der Reformation, in: Ablasskampagnen des Spätmittelalters. Luthers Thesen von 1517 im Kontext, hrsg. v. Andreas Rehberg, Berlin u. Boston 2017, S. 501 – 522, hier: S. 515.

³²⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia alia nova Mercator*, 1982, V. 4340.

³²⁷ Vgl. Luther, M., *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1910, S. 229 – 281, hier: S. 265, Z. 7 – 9.

den christlichen Glauben zu verstoßen,³²⁸ so wechselt er im Jenseits die Seiten und akzeptiert Christi Urteilssprüche genauso,³²⁹ wie Christen das ihnen von Gott zugedachte Schicksal akzeptieren sollen.³³⁰ Auf diese Weise wird deutlich, dass Satan nicht gegen Jesus Christus intrigiert, sondern die Menschen zur Sünde verführt, damit Christus erkennt, welche Christen ihrem Glauben treu bleiben und welche sich leichtfertig verführen lassen. Seine Motivation schöpft Satan dabei daraus, dass ihm die Seelen überantwortet werden, die der Versuchung nicht widerstehen.

Im Gegensatz zu Martin Luther³³¹ vertritt Thomas Naogeorg die Auffassung, dass sich nicht nur die weltliche Obrigkeit, sondern alle Christen vor dem Jüngsten Gericht für ihre Sünden rechtfertigen müssen, die weltliche Obrigkeit aber zuerst beurteilt wird: So sucht der Todesbote Lyochares alle Christen unabhängig von ihrem sozialen Stand auf und führt sie vor das Jüngste Gericht,³³² wo der Fürst als Erster Rechenschaft für sein Handeln ablegen muss.³³³

Im Verhältnis von Gewinn, Gewissen, Händler und Gott spiegelt sich das Verhältnis von Gott, weltlicher Obrigkeit und Räten: Martin Luther erläutert in seiner Auslegung des 82. Psalms, dass Fürsten von Moses Götter genannt wurden, weil sie von Gott in ihren Ämtern eingesetzt wurden und seinem Willen Ausdruck verliehen haben.³³⁴ Indem im *Mercator* der Gewinn diesen Anspruch erhebt,³³⁵ verdeutlicht Thomas Naogeorg, dass nicht die weltliche Obrigkeit die Macht besitzt, das Handeln der Menschen zu bestimmen, vielmehr werden die Menschen von

³²⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia alia nova Mercator*, 1982, V. 4289 f.; Luther, M., *Predigt auf dem Schloss Pleißenburg zu Leipzig* [24.05.1539], 1912, S. 772 – 779, hier: S. 777, Z. 40 – S. 778, Z. 1 – 3.

³²⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia alia nova Mercator*, 1982, V. 4962.

³³⁰ Vgl. Luther, M., *Die Zirkulardisputation über das Recht des Widerstands gegen den Kaiser*, 1932, S. 34 – 91, hier: S. 47.

³³¹ Vgl. Luther, M. *Das Magnificat Vorteußt und ausgelegt durch D. Martinum Luther Aug.*, 1961, S. 544 – 604, hier: S. 602, Z. 10 – 18.

³³² Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia alia nova Mercator*, 1982, V. 141 – 144.

³³³ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia alia nova Mercator*, 1982, V. 4140.

³³⁴ Vgl. Luther, M. *Der 82. Psalm ausgelegt*, 1913, S. 183 – 219, hier: S. 191, Z. 32 f.

³³⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia alia nova Mercator*, 1982, V. 742.

ihrer Habgier getrieben. Die Menschen sind nicht ihren Herrn gegenüber gehorsam, sondern streben kompromisslos nach Gewinn.³³⁶

Umgekehrt kann das Gewissen den Menschen ähnlich wie Räte den Fürsten zu einem bestimmten Verhalten anhalten, aber seine Entscheidung nicht allein beeinflussen. Doch während die von Martin Luther beschriebenen Räte generell versuchen, ihre egoistischen Ziele zu erreichen, folgt das Gewissen nur den göttlichen Weisungen.³³⁷ Das Gewissen macht den Händler so beispielsweise darauf aufmerksam, dass er sich gegen seine Eltern versündigt hat,³³⁸ weil er ihnen nicht so treu ergeben war, wie es sich für Kinder gehört.³³⁹ Thomas Naogeorg appelliert auf diese Weise dazu, dass der gläubige Christ nicht seiner Profitgier nachgeben, sondern seinem Gewissen folgen soll.

Nicht nur Jesus Christus, sondern auch seine Diener, die Apostel, Engel und Boten, richten ihr Verhalten an der bestehenden göttlichen Ordnung aus: So wie Martin Luther während der Bauernaufstände von den Bauern fordert, ihre Rechte gegenüber der weltlichen Obrigkeit nicht gewaltsam durchzusetzen,³⁴⁰ mahnt Paulus den Kaufmann, Christus bedingungslos gehorsam zu sein und nicht eigensinnig zu handeln.³⁴¹ Paulus übernimmt somit die Vorstellung, dass sich die Menschen in Gehorsam gegenüber Christus bzw. der Obrigkeit üben müssen.

Erzengel Michael wiegt die Sünden und Verdienste der Christen gegeneinander auf, ohne Christi Urteilsspruch vorwegzunehmen oder ihn zu beeinflussen. Auch der Götterbote Cosmas handelt nur nach dem göttlichen Willen und verfolgt keine egoistischen Absichten,³⁴² wenn er den Kaufmann von seinen guten Werken befreit, anstatt darauf

³³⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia alia nova Mercator*, 1982, V. 1037 f.; Luther, M. *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1910, S. 229 – 281, hier: S. 248, Z. 29 – 31.

³³⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia alia nova Mercator*, 1982, V. 1338.

³³⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia alia nova Mercator*, 1982, V. 1402 f.

³³⁹ Vgl. Luther, M. *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1910, S. 229 – 281, hier: S. 248, Z. 29 – 31.

³⁴⁰ Vgl. Luther, M. *Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben*, 1908, S. 278 – 334, hier: S. 303, Z. 30 – 32.

³⁴¹ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia alia nova Mercator*, 1982, V. 2884.

³⁴² Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia alia nova Mercator*, 1982, V. 2694.

zu warten, bis der Kaufmann am Jüngsten Gericht für sein sündhaftes Handeln bestraft wird.³⁴³

Die Menschen lehnen die göttliche Ordnung im Allgemeinen ab, weil sich ihnen der göttliche Heilsplan nicht erschließt. Die katholischen Geistlichen handeln nicht rechtschaffen, sondern vertrauen irrigerweise darauf, dass sie kraft ihres Amtes juristische Immunität im Jenseits genießen: Der Bischof fühlt sich weder Jesus Christus noch der weltlichen Obrigkeit, sondern nur dem Papst gegenüber zu Gehorsam verpflichtet, vom dem er glaubt, dass er die Menschen von ihren Sünden freisprechen kann;³⁴⁴ der Barfüßer beruft sich nicht auf den Wortlaut der Heiligen Schrift, sondern auf die Kirchenväter³⁴⁵ und brüstet sich mit seiner Kenntnis heidnischer Autoren³⁴⁶ sowie mit seinen Verdiensten.³⁴⁷

Die Tatsache, dass er Christus gegenüber seine guten Werke aufzählt und sich ihm gegenüber auf Franziskus anstatt auf die Heilige Schrift beruft, kann als Widerstand gegen die göttliche Obrigkeit angesehen werden. Da er noch immer davon überzeugt ist, besonders fromm gelebt zu haben,³⁴⁸ obwohl Satan belegen kann, dass er als Sodomit die göttlichen Gebote übertreten hat,³⁴⁹ wird deutlich, dass der Barfüßer die geistliche Obrigkeit, die Jesus Christus ausübt, ablehnt und am göttlichen Urteilsspruch zweifelt.

Ebenso lehnt der Pfarrer die göttliche Weltordnung ab, denn er ermutigt den Händler, ihm zu vertrauen,³⁵⁰ obwohl er, wie Martin Luther klarstellt, selbst nur irdische Macht besitzt, da die Geistlichen nur Strafen erlassen können, die sie den Gläubigen selbst auferlegt haben, aber auf die göttlichen Strafen keinen Einfluss nehmen können.^{351, 352, 353}

³⁴³ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia alia nova Mercator*, 1982, V. 2920 ff.

³⁴⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia alia nova Mercator*, 1982, V. 4207 – 4210.

³⁴⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia alia nova Mercator*, 1982, V. 4757.

³⁴⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia alia nova Mercator*, 1982, V. 3379 – 3384.

³⁴⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia alia nova Mercator*, 1982, V. 3447 f.

³⁴⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia alia nova Mercator*, 1982, V. 4953 f.

³⁴⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia alia nova Mercator*, 1982, V. 4784 – 4789.

³⁵⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia alia nova Mercator*, 1982, V. 1748.

³⁵¹ Vgl. Luther, M. 95 *Thesen*, 2012, S. 33 – 53, hier: S. 35, These 6.

³⁵² Vgl. Naogeorg, T., *Tragoedia alia nova Mercator*, 1982, V. 1814, V. 2451 f., V. 2469 f.

³⁵³ Vgl. Walter, P., 2017, S. 629 – 654, S. 632.

Leidtragende dieses selbstgefälligen und gottvergessenen Verhaltens der katholischen Geistlichen sind die Laien, denen der christliche Glaube nicht korrekt vermittelt wird und die sich selbst nicht kritisch mit den christlichen Glaubenssätzen auseinandersetzen: Der Fürst folgt den Weisungen der Geistlichen, die ihm verschweigen, dass er sich am besten um die Mittellosen kümmern sollte, wenn er etwas für sein Seelenheil tun möchte,³⁵⁴ und stiftet besten Gewissens zwei Kapellen.³⁵⁵ Der wohlhabende Händler, der schon als Kind seinen Eltern gegenüber nicht den geforderten Respekt³⁵⁶ entgegengebracht hat,³⁵⁷ erwirtschaftet seinen Reichtum nicht mit ehrlicher Arbeit, sondern mit Preisspekulation, er lässt die Bettler vor seinem Haus vertreiben³⁵⁸ und verkennt dabei, dass er sein persönliches Glück nicht seinem Verhandlungsgeschick, sondern Gottes Gnade zu verdanken hat.³⁵⁹

Da sich auch dem Händler der göttliche Heilsplan verschließt, befolgt er Paulus' Weisungen weniger, weil er an die göttliche Gerechtigkeit glaubt und sein Fehlverhalten einsieht, sondern, weil er befürchtet, dass er sein Seelenheil verlieren könnte.³⁶⁰ Erst als er von Paulus erfährt, dass er vom Fegefeuer verschont wird, wenn er sich zum christlichen Glauben bekennt und seine Taten bereut,³⁶¹ besinnt sich der Händler, um der göttlichen Strafe zu entgehen.

Mit der Darstellung des Händlers verdeutlicht Thomas Naageorg, dass die meisten Christen vor ihrem Tod nicht plötzlich von Nächstenliebe und Frömmigkeit durchdrungen sind, wenn sie Absolution für ihre Sünden verlangen und Ablässe kaufen, sondern versuchen, die Strafe für ihre Sünden abzumildern. Die Christen setzen sich vor ihrem Tod nicht kritisch mit ihren Sünden auseinander und erkennen, dass sie sich in bestimmten Situationen falsch verhalten haben, sondern versuchen mit Ablässen und Beichtbriefen trotz ihrer Sünden mög-

³⁵⁴ Vgl. Luther, M., *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1897, S. 43.

³⁵⁵ Vgl. Naageorg, T., *Tragoedia alia nova Mercator*, 1982, V. 4498.

³⁵⁶ Vgl. Luther, M., *Predigten des Jahres 1538* [10.10.1538], 1912, S. 113 – 537, hier: S. 508, Z. 28 f.

³⁵⁷ Vgl. Naageorg, T., *Tragoedia alia nova Mercator*, 1982, V. 495 f.

³⁵⁸ Vgl. Naageorg, T., *Tragoedia alia nova Mercator*, 1982, V. 793 f.

³⁵⁹ Vgl. Luther, M., *Eine Predigt daß man Kinder zur Schulen halten solle*, 1909, S. 508 – 589, hier: S. 575, Z. 34 – S. 576, Z. 7.

³⁶⁰ Vgl. Naageorg, T., *Tragoedia alia nova Mercator*, 1982, V. 2757.

³⁶¹ Vgl. Naageorg, T., *Tragoedia alia nova Mercator*, 1982, V. 3577.

lichst reibungsfrei in den Himmel vorgelassen zu werden. Sie erkennen nicht, dass ein gottgefälliges Leben Auswirkungen auf das gesellschaftliche Zusammenleben im Diesseits hat. So sucht der Händler vor seinem Tod zwar einen Pfarrer auf, kümmert sich aber weiterhin nicht um die Bettler.

Zusammenfassend muss festgestellt werden, dass gemäß Naogeorgs Darstellung sich gläubige Christen nicht nur bereitwillig in ihr Schicksal fügen und sich auf diese Weise dem göttlichen Heilsplan unterordnen, sondern auch ein gottgefälliges Leben führen, weil sie wissen, dass Gott sie nach ihrem Glauben und ihrem Handeln beurteilen wird. Die Fügung in den göttlichen Heilsplan beinhaltet somit nicht nur, dass die Christen an das ausstehende Gottesgericht denken und es vermeiden, Sünden zu begehen, weil sie zwar hoffen dürfen, dass Gott ihnen vergeben wird, aber keine endgültige Gewissheit haben können, sondern auch, dass sie sich der Armen und Schwachen annehmen.³⁶²

3.1.3.3. Menschen streben nach weltlicher Gewalt ohne Verantwortung für ihr Handeln tragen zu wollen

Neben der von der katholischen Kirche propagierten Werkgerechtigkeit verurteilt Naogeorg insbesondere das rücksichtslose Streben nach weltlichen Gütern. Weltliche und geistliche Herrscher orientieren sich nicht aus theologischer Überzeugung an Luthers Obrigkeitslehre, sondern instrumentalisieren sie, um noch mehr Macht für sich zu beanspruchen: Wie am Beispiel Herzog Pyrgopolinices' deutlich wird, lehnen viele Fürsten den Gedanken einer von Gott geschaffenen Ordnung prinzipiell ab. Vom Kurfürsten nach den Brandanschlägen festgenommen, zeigt er kein Unrechtsempfinden, fühlt sich dem Papst stärker verpflichtet als dem Kurfürsten³⁶³ und maßt sich an, dessen Orthodoxie beurteilen zu können.^{364,365}

³⁶² Vgl. Scheible, H., 2016, S. 197.

³⁶³ Vgl. Naogeorg, T., *Incendia seu Pyrgopolinices*, 1983, V. 2799 f.

³⁶⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Incendia seu Pyrgopolinices*, 1983, V. 2801 f.

³⁶⁵ Vgl. Luther, M., *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1910, S. 229 – 281, hier: S. 249, Z. 19 – 23.

Im Gegensatz zu Martin Luther, der betont, dass der Papst keine weltliche Macht besitzt,³⁶⁶ die weltliche Obrigkeit aber Irrlehren verbieten müsse,³⁶⁷ behauptet Pyrgopolinices, dass der Kaiser nicht die Kompetenz besitze, über die Geistlichen und ihre Lehre zu urteilen,³⁶⁸ und kehrt damit Luthers Argumentation inhaltlich um.

Beziehen sich Herrscher bei ihrer Argumentation auf die göttliche Ordnung, so muss deshalb davon ausgegangen werden, dass sie sich nicht um das Kräftegleichgewicht in der Welt Sorgen machen, sondern unter dem Deckmantel, die öffentliche Ordnung zu wahren, versuchen, ihre Privatinteressen durchzusetzen: Anders als von Martin Luther vorgesehen beschränkt sich der weltliche Fürst Polystratus nicht darauf, Irrlehren zu verbieten,³⁶⁹ sondern lässt die Andersgläubigen auch töten,³⁷⁰ obwohl Menschen nicht zu einem bestimmten Glauben gezwungen werden können.³⁷¹

Besonders deutlich zeigt sich das Phänomen, dass der Gedanke einer göttlichen Weltordnung von den Herrschern für ihre eigenen Interessen instrumentalisiert wird, aber am Beispiel des Kanzlers Probus: Im Gespräch mit dem Kurfürsten behauptet Probus zwar, dass Aufstieg und Untergang der Regenten von Gottes Willen abhängen³⁷² und Niederlagen hingenommen werden müssten, beharrt im Fall der Brandstifter aber darauf, dass sie bestraft werden und Philalethes gegenüber dem Klerus Durchsetzungsvermögen zeigt.³⁷³

Soll die weltliche Gewalt gegen Ansprüche der Kirche verteidigt werden, führen die weltlichen Fürsten gern die göttliche Ordnung als

³⁶⁶ Vgl. Luther, M., *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1897, S. 43.

³⁶⁷ Vgl. Luther, M., *Daß weltliche Oberkeit den Wiedertäufern mit leiblicher Strafe zu wehren schuldig sei, Etlicher Bedenken zu Wittenberg*, 1914, S. (6)8 – 15, S. 11, Z. 30 – 34.

³⁶⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Incendia seu Pyrgopolinices*, 1983, V. 3131 – 3133.

³⁶⁹ Vgl. Luther, M., *Daß weltliche Oberkeit den Wiedertäufern mit leiblicher Strafe zu wehren schuldig sei, Etlicher Bedenken zu Wittenberg*, 1914, S. (6)8 – 15, hier: S. 11, Z. 30 – 34.

³⁷⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Incendia seu Pyrgopolinices*, 1983, V. 1558 f.

³⁷¹ Vgl. Luther, M., *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1910, S. 229 – 281, hier: S. 249, Z. 19 – 23.

³⁷² Vgl. Naogeorg, T., *Incendia seu Pyrgopolinices*, 1983, V. 2140.

³⁷³ Vgl. Naogeorg, T., *Incendia seu Pyrgopolinices*, 1983, V. 3240 f.; Luther, M., *Ein Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern*, 1908, S. 375 – 402, hier: S. 359.

Argument ins Feld, den mit ihrem Amt verbundenen Verpflichtungen kommen sie allerdings nicht nach: Philalethes lässt die Bettler nicht vertreiben, weil er die ansässige Bevölkerung ausreichend mit Lebensmitteln versorgt wissen möchte,³⁷⁴ sondern weil er die Bettler für Kriminelle hält, die Unfrieden in den Gemeinden stiften.³⁷⁵ Daher ist anzunehmen, dass Philalethes über die Organisation seines Hofstaates spricht, wenn er darüber klagt, dass ihm sein Reichtum viele Sorgen bereite,³⁷⁶ und sich damit nicht auf seine Aufgaben der Friedenssicherung³⁷⁷ und der Lebensmittelversorgung³⁷⁸ bezieht.

Der Gedanke einer von Gott geschaffenen weltlichen Ordnung wird nicht nur von den Herrschern instrumentalisiert, die bereits über weltliche Gewalt verfügen, sondern auch von denen, die eigentlich nur über geistliche Gewalt verfügen, aber auch weltliche Gewalt ausüben möchten: Anstatt seine theologischen und seelsorgerischen Aufgaben zu erfüllen,³⁷⁹ beschäftigt sich der Papst lieber mit Kriegsführung und schmiedet Intrigen, um die weltlichen Fürsten zu schwächen. Das Oberhaupt der christlich-römischen Kirche beansprucht zwar seinerseits den Besitz weltlicher Güter, lehnt es aber ab, wenn die weltliche Obrigkeit Blasphemie und theologische Irrlehren ahndet, um ein friedliches und gottgefälliges Zusammenleben zu garantieren.³⁸⁰

Diese Inkonsequenz manifestiert sich auch bei Oncogenes und Disidemonades, die im gleichen Reichtum wie ihre weltlichen Kollegen leben, sich aber nicht an den Aufgaben der weltlichen Obrigkeit beteiligen möchten. Der Bischof Disidemonades ist froh darüber, dass er als geistlicher Herrscher nicht für den Kaiser in den Krieg ziehen

³⁷⁴ Vgl. Luther, M., *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1897, S. 43.

³⁷⁵ Vgl. Naageorg, T., *Incendia seu Pyrgopolinices*, 1983, V. 2276 f.

³⁷⁶ Vgl. Naageorg, T., *Incendia seu Pyrgopolinices*, 1983, V. 2099.

³⁷⁷ Vgl. Luther, M., *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1910, S. 229 – 281, hier: S. 251, Z. 15 – 18.

³⁷⁸ Vgl. Luther, M., *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1897, S. 43.

³⁷⁹ Vgl. Luther, M., *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1910, S. 229 – 281, hier: S. 258, Z. 25 – 30.

³⁸⁰ Vgl. Luther, M., *Daß weltliche Oberkeit den Wiedertäufern mit leiblicher Strafe zu wehren schuldig sei, Etlicher Bedenken zu Wittenberg*, 1914, S. (6)8 – 15, hier: S. 11, Z. 30 – 34.

muss,³⁸¹ und Erzbischof Oncogenes hat sein Amt nur aus wirtschaftlichen Überlegungen heraus angetreten und lebt über seine Verhältnisse.³⁸²

Die bestehende Unterscheidung zwischen den weltlichen Fürsten, die für Recht und Ordnung sorgen und von den Untertanen gefürchtet werden müssen, und der geistlichen Obrigkeit, deren Aufgabe es ist, den Menschen den christlichen Glauben nahezubringen,³⁸³ wird damit nach Satans Auffassung überflüssig. Stattdessen ermutigt er die katholischen Geistlichen,³⁸⁴ sich gewaltsam gegen die weltlichen Fürsten aufzulehnen, wenn diese ihnen nicht den entsprechenden Respekt entgegenbringen und ihre Besitzansprüche an Pfründen infrage stellen.³⁸⁵

Die geistlichen Fürsten beziehen sich außerdem auf die göttliche Ordnung, um ihre gesellschaftliche Position gegenüber Kritikern zu rechtfertigen. Entsprechend Luthers Kritik an der römischen Kirche räumt Kardinal Porphyrius zwar ein, dass es Missstände (bzw. „Unst[i]mmigkeit“)³⁸⁶ in der Kurie gibt, ist aber nicht gewillt, Reformen zuzustimmen, die die festgestellten Missstände beseitigen. Da Martin Luther zunächst eine strenge Trennung zwischen weltlichen und geistlichen Angelegenheiten gefordert hat, pochen die Geistlichen darauf, dass sie ihre Lehre nicht gegenüber der weltlichen Obrigkeit oder den Gläubigen rechtfertigen müssen.³⁸⁷ Porphyrius fordert allerdings nicht, dass sich die weltlichen Fürsten nicht in die geistlichen Angelegenheiten der Papstkirche einmischen sollen, weil er eine klare Trennung zwischen weltlichen und geistlichen Angelegenheiten möchte,³⁸⁸ sondern, weil er den Einfluss der weltlichen Obrigkeit beschränken möchte, ohne die geistliche Obrigkeit im Gegenzug dazu verpflichtet zu wollen, nur noch über geistliche Angelegenheiten zu entscheiden.

³⁸¹ Vgl. Naogeorg, T., *Incendia seu Pyrgopolinices*, 1983, V. 1533 – 1538.

³⁸² Vgl. Naogeorg, T., *Incendia seu Pyrgopolinices*, 1983, V. 1498 f.

³⁸³ Vgl. Luther, M., *Der 82. Psalm ausgelegt*, Weimar 1913, S. 183 – 219, hier: S. 192 Z. 8 – 10.

³⁸⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Incendia seu Pyrgopolinices*, 1983, V. 473.

³⁸⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Incendia seu Pyrgopolinices*, 1983, V. 126.

³⁸⁶ Naogeorg, T., *Incendia seu Pyrgopolinices*, 1983, V. 1275 – 1277.

³⁸⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Incendia seu Pyrgopolinices*, 1983, V. 1302 – 1309.

³⁸⁸ Vgl. Luther, M., *Daß weltliche Oberkeit den Wiedertäufern mit leiblicher Strafe zu wehren schuldig sei, Etlicher Bedenken zu Wittenberg*, 1914, S. (6)8 – 15, hier: S. 11, Z. 30 – 34.

Darüber hinaus nutzt Porphyrius die Obrigkeitslehre, um die Unterstützer der Reformbewegung anzugreifen: Da diese die offene Konfrontation mit der Papstkirche suchen und das friedliche Zusammenleben gefährden,³⁸⁹ seien die weltlichen Fürsten dazu aufgefordert, die unschuldige Bevölkerung vor den Protestanten zu schützen. Thomas Naogeorg wirft der katholischen Kirche an dieser Stelle vor, dass sie sich Luthers Obrigkeitslehre willkürlich bedient und Argumente aus ihrem Sinnzusammenhang herausreißt: Forderte Luther, dass sich Fürsten gewissenhaft um die Probleme ihrer Untertanen kümmern sollen,³⁹⁰ so fordert Porphyrius, dass die Fürsten ihre Untertanen gegen den schädlichen Einfluss der Protestanten in Schutz nehmen und die Protestanten deshalb verfolgen müssten, wobei anzunehmen ist, dass Porphyrius das Leid der Familien als Argument anführt, um die Fürsten gegen die Reformanhänger und die politischen Gegner der katholischen Kirche aufzuhetzen.

Ähnlich wie die Fürsten streben auch die niederen, zum Teil korrupten Beamten nach weltlicher Gewalt, ohne die mit ihr einhergehende gesellschaftliche Verantwortung tragen zu wollen. Cacorthotes hinterfragt Philalethes' Anweisungen nicht und bestraft die Brandstifter, die das friedliche Zusammenleben gestört haben,³⁹¹ Ocypus zeigt sich erleichtert darüber, dass Northausen nicht vollständig niedergebrannt ist,³⁹² fühlt sich aber nicht dazu veranlasst, zur Ergreifung der Brandstifter von Philalethes weitere Truppen zu erbitten, und obwohl Trechidius weiß, dass sich die leidende Bevölkerung nichts zu Schulden kommen ließ,³⁹³ fleht er Philalethes nicht an, die durch die Brände obdachlos gewordenen Untertanen aufzunehmen.

³⁸⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Incendia seu Pyrgopolinices*, 1983, V. 1443 – 1445.

³⁹⁰ Vgl. Luther, M., *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1910, S. 229 – 281, hier: S. 273, Z. 21 – 23.

³⁹¹ Vgl. Luther, M. *Wider die räuberischen und mörderischen Roten der Bauern*, 1908, S. 335 – 361, hier: S. 358; Luther, M. *Ein Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern*, 1908, S. 375 – 402, hier: S. 400, Z. 4 – 8.

³⁹² Vgl. Naogeorg, T., *Incendia seu Pyrgopolinices*, 1983, V. 2167.

³⁹³ Vgl. Naogeorg, T., *Incendia seu Pyrgopolinices*, 1983, V. 2192 f.

Seitens der Brandstifter versuchen Phlegondas,³⁹⁴ Polipristes und Pyroبولus ihr Verhalten mit der Obrigkeitslehre zu rechtfertigen, indem sie vorgeben, nur die Befehle der Bischöfe zu befolgen.³⁹⁵ Demgegenüber stellt Martin Luther klar, dass Untertanen der Obrigkeit gewaltlosen Widerstand ohne Blutvergießen³⁹⁶ leisten dürfen, falls sich die Obrigkeit offensichtlich selbst gegen die göttliche Ordnung wendet.³⁹⁷

Thomas Naogeorg nutzt die *Incendia* auf diese Weise um zu zeigen, dass Luthers Obrigkeitskritik allein kein friedliches Zusammenleben garantiert, weil sie von den Menschen verschieden interpretiert und in ihrem Sinn instrumentalisiert werden kann, sofern sie nicht die ganze Obrigkeitskritik berücksichtigen, sondern sich je nach Situationskontext auf einzelne Aussagen Martin Luthers beziehen, um ihre Forderungen zu legitimieren.

3.1.3.4. Die weltliche Obrigkeit soll ihre Untertanen nicht gewaltsam unterdrücken

Unter dem Einfluss machtversessener Fürsten vernachlässigt der weltliche Herrscher sein Volk. Haman profitiert finanziell zwar von seinem Fürstenamt, besitzt aber nicht das erforderliche Verantwortungsbewusstsein, um die Untertanen gerecht zu regieren: Erstens handelt er nicht aus dem Selbstverständnis heraus, von Gott stellvertretend eingesetzt worden zu sein, um das Volk in Gottes Sinn zu einem bescheidenen Leben anzuleiten und die guten Untertanen vor den bösen zu schützen,³⁹⁸ sondern vernachlässigt die mit dem Amt verbundenen

³⁹⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Incendia seu Pyrgopolinices*, 1983, V. 2777.

³⁹⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Incendia seu Pyrgopolinices*, 1983, V. 1970, V. 2484.

³⁹⁶ Vgl. Müller, K. F., 1915, S. 20.

³⁹⁷ Vgl. Luther, M. *Auslegung D. Martin Luthers uber etliche Capitel des fünfften Buchs Mosi, Geprediget zu Wittenberg Anno M.D. XXIX*, 1903, S. 509 – 764, hier: S. 619, Z. 24 – 29.

³⁹⁸ Vgl. Luther, M., *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1897, S. 9 f.

Verpflichtungen, indem er sich weder der Anliegen der Untertanen gewissenhaft annimmt³⁹⁹ noch Streitigkeiten zwischen ihnen schlichtet.⁴⁰⁰

Zweitens sind Fürsten wie Haman für ihre Untertanen unberechenbar, weil sie wider Luthers Ermahnung⁴⁰¹ politische Entscheidungen nicht anhand rationaler Kriterien fällen, sondern sich unter Einfluss ihrer Klientel⁴⁰² zu Affekthandlungen hinreißen lassen.⁴⁰³ Nachdem Haman Mardachai wie einen König ehren muss, um Artaxerxes seine Loyalität zu beweisen,⁴⁰⁴ ist er so gekränkt, dass er beschließt, sich das Leben zu nehmen, wenn es ihm nicht gelingen sollte, Mardachai mit Zustimmung des Königs hinrichten zu lassen.⁴⁰⁵ Hamans Handeln lässt sich somit nicht aus den mit seinem Fürstenamt verbundenen Aufgaben ableiten, sondern spiegelt seine persönlichen Befindlichkeiten wider.

Der weltliche Herrscher verkennt dieses Wesen seiner ambitionierten Fürsten und lässt sich von ihnen zu unüberlegten Entscheidungen hinreißen, deren Folgen nicht absehbar sind, anstatt den Fürsten gegenüber eine kritische Haltung einzunehmen:⁴⁰⁶ Artaxerxes sieht in Haman einen Freund und Vertrauten⁴⁰⁷ und kann sich selbst dann nicht zu einer eigenen Entscheidung durchringen, als er erkennt, dass er von Haman zum Schaden seiner Frau hintergangen worden ist. Er muss

³⁹⁹ Vgl. Luther, M., *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1910, S. 229 – 281, hier: S. 273, Z. 21 – 23.

⁴⁰⁰ Vgl. Luther, M., *Auslegung D. Martin Luthers uber etliche Capitel des fünfften Buchs Mosi, Geprediget zu Wittenberg Anno M.D. XXIX*, 1903, S. 509 – 764, hier: S. 613, Z. 11 – 14.

⁴⁰¹ Vgl. Luther, M., *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1910, S. 229 – 281, hier: S. 272, Z. 13 – 15.

⁴⁰² Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 1082, V. 1020.

⁴⁰³ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 1082, V. 2442 – 2444.

⁴⁰⁴ Vgl. Luther, M., *Die Zirkulardisputation über das Recht des Widerstands gegen den Kaiser*, 1932, S. 34 – 91, hier: S. 47.

⁴⁰⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 1082, V. 3406.

⁴⁰⁶ Vgl. Luther, M., *55. Predigt in der Schloßkirche zu Weimar* [25.10.1522], 1905, S. 382.

⁴⁰⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 1082, V. 1139.

sich mit seinem Kanzler Charsenas besprechen und sich erst über Hamans Machenschaften aufklären lassen.^{408,409} Trotz der negativen Erfahrungen, die Artaxerxes mit Haman gemacht hat, gelangt er nicht zu der Erkenntnis, dass er als verantwortungsbewusster Herrscher seinen Räten nur bedingt vertrauen kann und politische Entscheidungen selbst treffen muss, sondern fühlt sich auf zusätzliche Berater angewiesen.⁴¹⁰

Während die besonders ambitionierten Fürsten mit lukrativen Vorschlägen das Interesse der Herrscher wecken und auf sich aufmerksam machen können,⁴¹¹ müssen friedfertige und fürsorgliche Fürsten, die sich ihrem Herrscher bereitwillig unterordnen und sich um das Wohl ihrer Untertanen sorgen, befürchten, dass sie mit ihren Bedenken nicht zum Herrscher durchdringen können: Esther hofft zwar darauf, dass Artaxerxes davor zurückschrecken wird, sie als seine Frau zu töten,⁴¹² protestiert aber nicht öffentlich gegen das Gesetz, sondern beugt sich dem Willen ihres Gatten, weil sie darauf vertraut, dass ihr Schicksal in Gottes Hand liegt.^{413,414}

Der zurückhaltende Charsenas erinnert Artaxerxes zwar daran, dass Haman auch nur ein Mensch ist und sich deshalb irren könnte,⁴¹⁵ versucht aber nicht, Artaxerxes seine eigene Meinung aufzudrängen, sondern wünscht ihm, dass sich seine Bedenken als falsch erweisen. Damit wird deutlich, dass Charsenas in Haman keinen Konkurrenten sieht, der ihm seine Stellung streitig machen möchte, sondern sich selbstlos um das Wohlergehen des Königs bemüht.

Der weltliche Herrscher muss das egoistische Verhalten ambitionierter Fürsten bestrafen, weil die Gefahr besteht, dass sich die niederen Beamten an ihnen ein Beispiel nehmen und sich auf ähnliche Weise wie die Fürsten nur noch um die Durchsetzung ihrer Privatinteressen und nicht länger um die Sorgen ihrer Untertanen kümmern.

⁴⁰⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 1082, V. 3618 ff.

⁴⁰⁹ Vgl. Est 3,11.

⁴¹⁰ Vgl. Luther, M. 55. *Predigt in der Schloßkirche zu Weimar* [25.10.1522], 1905, S. 382.

⁴¹¹ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 1145 – 1188.

⁴¹² Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 1082, V. 2112.

⁴¹³ Vgl. Luther, M., *Die Zirkulardisputation über das Recht des Widerstands gegen den Kaiser*, 1932, S. 44 – 51, hier: S. 47.

⁴¹⁴ Vgl. Est 4,16.

⁴¹⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 1082, V. 1072.

Während sich die Kämmerer dem Königspaar gegenüber noch loyal verhalten und sich trotzdem der Probleme der Untertanen annehmen, handeln die korrupten Beamten eigenmächtig: Die Kämmerer Hatach und Harbonas sind dem Königspaar treu ergeben. Wenn Harbonas Haman als höchsten Herrn bezeichnet,⁴¹⁶ bringt er damit zum Ausdruck, dass Haman abgesehen vom König die höchste Position im Staat innehat, da Harbonas als Bote vermittelnd zwischen Artaxerxes und Haman auftritt und Haman gegenüber stets deutlich macht, dass er vom König zu ihm gesandt worden ist.⁴¹⁷ Harbonas steckt in keinem Loyalitätskonflikt zwischen Haman und Artaxerxes, sondern erklärt dem König unumwunden, dass Haman den Pfahl für Mardachai errichten ließ.^{418,419} Auf ähnliche Weise betont Hatach seine Ergebenheit gegenüber Esther, wenn er ihr versichert, ihre Aufträge gewissenhaft auszuführen.⁴²⁰

Anders verhält sich Carcharophon, der ohne Rücksprache mit dem König Ratsuchenden den Zutritt zum Palast verwehrt⁴²¹ und sie auf diese Weise daran hindert, dass sie ihr Recht, die weltliche Obrigkeit um Rat aufzusuchen,⁴²² ausüben können.

Echte Christen dürfen sich nicht von den Verheißungen materialistisch denkender Fürsten dazu verleiten lassen, Unfriede in der Gemeinschaft zu stiften, sondern sollen die weltlichen Herrscher in ihren Bemühungen um ein friedliches Miteinander unterstützen: Physotas und Carphologus bestärken Haman wider besseres Wissen,⁴²³ den Juden Mardachai hängen zu lassen,⁴²⁴ weil sie große Ehrfurcht vor ihrem Patron empfinden.^{425,426} Genauso sehen sich Syrus und Zares nicht in der Lage, Hamans Verhalten zu beurteilen, sondern unterstützen ihn in seinem Handeln: Da Syrus seinen Herrn nicht erzürnen möchte,⁴²⁷

⁴¹⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 1082, V. 2241.

⁴¹⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 1082, V. 3438.

⁴¹⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 1082, V. 3698 f.

⁴¹⁹ Vgl. Est 7,9.

⁴²⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 1082, V. 1752, V. 2137.

⁴²¹ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 1082, V. 401.

⁴²² Vgl. Luther, M., *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1910, S. 229 – 281, hier: S. 273, Z. 21 – 23.

⁴²³ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 2832 f.

⁴²⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 2805.

⁴²⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 514 f., V. 2392 f.

⁴²⁶ Vgl. Luther, M., *Der 82. Psalm ausgelegt*, 1913, S. 183 – 219, hier: S. 192 Z. 8 – 10.

⁴²⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 2863.

führt er Hamans Anordnungen widerspruchslös aus⁴²⁸ und nimmt es hin, wenn Haman seine gesellschaftliche Position dazu missbraucht, Mardachai aus persönlichen Animositäten hinzurichten,⁴²⁹ und obwohl Zares unter dem Verhalten ihres Gatten leidet,⁴³⁰ rät auch sie ihm dazu, alle Juden zu töten.⁴³¹

Im Gegensatz zu Physotas und Carphologus, die aus materialistischen Interessen heraus die Nähe zu Haman suchen, wenden sich Philarches und Polytlas in diplomatischen Angelegenheiten an die weltliche Obrigkeit. Philarches tritt als Gesandter auf, der vom König die Zusage erhalten hat, dass er von ihm empfangen wird,⁴³² Polytlas wurde von seinem Nachbarn angefeindet und sucht in Artaxerxes' Stadt Susa Zuflucht.⁴³³

Der Jude Mardachai glaubt, dass die weltliche Obrigkeit von Gott eingesetzt worden ist,⁴³⁴ und erkennt in den Repressionen, die gegen die Juden beschlossen wurden, eine göttliche Strafe für ihre Sünden.⁴³⁵ Deshalb leistet er seinen Beitrag für ein friedliches Zusammenleben, indem er dem König die Verschwörung Bigtans und Tareschs anzeigt,⁴³⁶ leistet Haman aber nur passiven Widerstand, indem er es ablehnt, den Fürsten nach dessen Vorstellungen zu verehren. Er leistet Haman somit weder aktiven Widerstand, noch äußert er ihm gegenüber Kritik an seinem Herrschaftsstil, wobei diese Kritik als Form des Widerstandes später von Heshusius als „legitim“ bezeichnet wird.⁴³⁷

Wie aus der Darstellung des *Hamanus* deutlich hervorgeht, erwägt Thomas Naogeorg den Tyrannenmord als Ausnahme von der Gehorsamspflicht nicht. Möglicherweise resultiert diese Zurückhaltung aus den vorangegangenen Diskussionen zum Widerstandsrecht. Indem Thomas Naogeorg Hamans Verurteilung dem König überlässt, bezieht

⁴²⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 2965 ff.

⁴²⁹ Vgl. Luther, M., *Vorrede auf die Weisheit Salomonis*, 1961, S. 49 – 55, hier: S. 53, Z. 21 – 23.

⁴³⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 2433 – 2437.

⁴³¹ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 514 f., V. 2732 – 2736.

⁴³² Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 749 – 751, V. 215 f.

⁴³³ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 799.

⁴³⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 899.

⁴³⁵ Vgl. Luther, M., *Die Zirkulardisputation über das Recht des Widerstands gegen den Kaiser* (Matth. 19,21) 1932, S. 34 – 91, hier: S. 47.; Luther, M. *Der 82. Psalm* ausgelegt, 1913, S. 183 – 219, hier: S. 191, Z. 2 f.

⁴³⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 214 ff.

⁴³⁷ Vgl. Park, C. S., 2016, S. 170 f.

er sich auf den von Melanchthon beschriebenen Fall, dass ein Tyrann „noch nicht völlig an die Macht gekommen“ und „das Unrecht des Herrschers offenkundig“ ist.⁴³⁸ Auch wenn Thomas Naogeorg von der weltlichen Obrigkeit erwartet, dass sie sich um ihre Untertanen sorgt, lehnt er wie der Mediziner Mathias Ratenberger (1501 – 1559)⁴³⁹ in diesem Fall sowohl ein aktives Widerstandsrecht der Untertanen als auch ein aktives Widerstandsrecht der dem Kaiser untergebenen Fürsten zugunsten eines gewaltfreien Zusammenlebens ab.

Den Christen, die unter einem Tyrannen leiden und um ihr Leben fürchten müssen, bleibt nichts anderes übrig, als sich wie die vorbildliche Esther Gott mit ihren Ängsten und Nöten anzuvertrauen und zu hoffen, dass er sich ihrer erbarmen und ihr die nötige Stärke geben wird,⁴⁴⁰ die Prüfung ihres Glaubens in der Tyrannei zu bestehen.

Da die katholischen Fürsten Luthers Obrigkeitslehre dazu instrumentalisieren können, unter dem Deckmantel der Wahrung der bestehenden Ordnung die Protestanten systematisch zu verfolgen, fordert Naogeorg mit dem *Hamanus*, dass Karl V. die Motive der katholischen Fürsten kritisch hinterfragt und erkennt, dass er mit den beschlossenen Repressionen treue Untertanen in Lebensgefahr bringt.

3.1.3.5. Gesellschaftliche Konflikte entstehen durch Ablehnung der bestehenden Weltordnung

Mit dem *Hieremias* mahnt Thomas Naogeorg Karl V., sich nicht auf die Worte der katholischen Geistlichen zu verlassen, sondern den Protestanten zu vertrauen, die eine umfassende Kirchenreform fordern, wenn er eine osmanische Belagerung des Heiligen Römischen Reiches abwenden möchte.

Zunächst zeigt Thomas Naogeorg, dass die göttliche Ordnung über die von Menschen geschaffenen Herrschaftsstrukturen hinaus Gültigkeit besitzt und sich alle unabhängig von ihrem sozialen Stand dieser Ordnung fügen müssen: Obwohl sich Satan gegen Jahves Herrschaft

⁴³⁸ Klautke, J.-B., 1994, S. 335.

⁴³⁹ Vgl. Kooops, T. P., 1968, S. 119.

⁴⁴⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 2046 ff.

wendet,⁴⁴¹ unterstützt ihn der Teufel Raschatesch so gehorsam,⁴⁴² wie Christen ihren Herren gehorsam sein sollen.⁴⁴³ Im Gegensatz zu Luthers Einschätzung in seiner Auslegung des Sacharjas⁴⁴⁴ hetzt Satan nicht nur Räte und Bürger gegen die von Gott eingesetzte Obrigkeit und sogar gegen seine Priester auf,⁴⁴⁵ sondern weist Raschatesch dazu an, die Obrigkeit selbst vom rechten Weg abzubringen.⁴⁴⁶ Nicht nur das Volk, sondern auch die weltliche und die geistliche Obrigkeit werden somit im *Hieremias* von Satan verführt.⁴⁴⁷ Auf diese Weise verdeutlicht Thomas Naogeorg, dass es notwendig ist, dass auch die weltliche Obrigkeit von Geistlichen im christlichen Glauben unterrichtet wird, um gerecht und gottgefällig regieren zu können. Dies könne die weltliche Obrigkeit zulassen, weil Thomas Naogeorg von den Geistlichen fordert, dass sie die von Gott eingesetzte weltliche Obrigkeit bei aller berechtigten Kritik nicht als göttliche Institution infragestellen dürften.⁴⁴⁸

Mithilfe des babylonischen Heeres gelingt es Thomas Naogeorg darüber hinaus, einerseits zu zeigen, dass die jüdisch-christliche Gesellschaft nicht aus Willkür hierarchisch organisiert ist, sondern dass Luthers Obrigkeitslehre für alle Völker gilt,⁴⁴⁹ und andererseits darauf aufmerksam zu machen, dass Gott Völker unbarmherzig bestrafen wird, die sich seinen Geboten widersetzen: Mit Nebusar Adans Befehl erschlagen die babylonischen Soldaten die Juden, die ihre Willensfreiheit übermütig dazu missbraucht haben,⁴⁵⁰ um sich von ihrem Gott loszusagen.⁴⁵¹

⁴⁴¹ Vgl. Luther, M., *Auslegung D. Martin Luthers über etliche Capitel des fünfften Buchs Mosi, Geprediget zu Wittenberg Anno M.D. XXIX*, 1903, S. 509 – 764, hier: S. 619, Z. 24 – 29.

⁴⁴² Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 239 – 241, V. 4860, V. 4686 – 4689.

⁴⁴³ Vgl. Luther, M., *Der 82. Psalm ausgelegt*, 1913, S. 183 – 219, hier: S. 191, Z. 32 f.

⁴⁴⁴ Vgl. Luther, M., *Der Prophet Sacharia ausgelegt*, 1901, S. 477 – 664, hier: S. 515, Z. 4 – 8.

⁴⁴⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 4819 f.

⁴⁴⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 330 – 332.

⁴⁴⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 358 – 360.

⁴⁴⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 1092 f., V. 1448, V. 1969 – 1972.

⁴⁴⁹ Vgl. Matthes, 1937, S. 160.

⁴⁵⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 4469, V. 4784 f.

⁴⁵¹ Vgl. Luther, M., *Wider die räuberischen und mörderischen Roten der Bauern*, 1908, S. 335 – 361, hier: S. 357; Luther, M., *Auslegung D. Martin Luthers über*

Die hierarchische Weltordnung gilt dabei nicht nur für die Untertanen und die weltliche Obrigkeit, die sich dem göttlichen Willen beugen sollen, sondern auch für die Priester, deren Aufgabe es ist, das Wort Gottes zu predigen, und die den weltlichen Fürsten gegenüber nur eine dienende Funktion besitzen.⁴⁵²

Möglicherweise verweist Jeremias zutreffende Prophezeiung nicht nur darauf, dass die protestantischen gegenüber den katholischen Geistlichen das Wort Gottes unverfälschter wiedergeben können; anhand einer Kreuzigungsdarstellung in der Kirche Fra Angelico in San Marco aus dem Jahre 1441/42 wird deutlich, dass sich Dominikaner wie Thomas Naogeorg bezüglich des Missionsauftrages gegenüber anderen Ordensgemeinschaften privilegiert sahen, denn in der Darstellung steht Dominikus unmittelbar neben dem Gekreuzigten.⁴⁵³ Dieser Bezug auf das Selbstverständnis der Dominikaner könnte auch erklären, warum sich – wie von Michael festgestellt – Thomas Naogeorg mit Jeremia identifiziert habe.⁴⁵⁴

Treten die der weltlichen Obrigkeit unterstellten Priester nicht für den korrekten christlichen Kult ein, hat die christlich-weltliche Obrigkeit nach Naogeorgs Interpretation der lutherischen Obrigkeitslehre⁴⁵⁵ das Recht und die Pflicht, mit der gebotenen Gewissenhaftigkeit die Priester für ihre Irrlehren zu bestrafen.⁴⁵⁶

Wie der *Hieremias* zeigt, entstehen theologische Konflikte immer dann, wenn neben Laien auch Geistliche die göttliche Weltordnung unter dem Vorwand, die Traditionen zu wahren, ablehnen: Satan spricht im Zusammenhang mit der Einführung des heidnischen Kultes nicht von einem neuen Kult, sondern von einer Rückkehr zum Kult der Väter.⁴⁵⁷ Die Ablehnung der göttlichen Weltordnung manifestiert sich dabei insgesamt vor allem in einer Ablehnung des mühsamen Lebens;

etliche Capitel des fünfften Buchs Mosi, Geprediget zu Wittenberg Anno M.D. XXIX, 1903, S. 509 – 764, hier: S. 644, Z. 14 – 169.

⁴⁵² Vgl. Luther, M., *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1910, S. 229 – 281, hier: S. 269, Z. 33 – 35.

⁴⁵³ Vgl. Cárdenas, L., 2016, S. 308.

⁴⁵⁴ Vgl. Michael, W. F., 1984, S. 87.

⁴⁵⁵ Vgl. Luther, M., *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1897, S. 9.

⁴⁵⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 4625 – 4654.

⁴⁵⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 830 – 832.

so macht Satan den zweifelnden Juden Baruch⁴⁵⁸ auf die Widrigkeiten aufmerksam, die ihm begegnen werden, wenn er Jeremia die Treue hält.⁴⁵⁹

Um zu verhindern, dass korrupte Geistliche aus Profitgier die christliche Lehre verfälschen, müssen die von Gott eingesetzten, weltlichen Herrscher selbstbestimmt, aber demütig handeln und dürfen sich dabei nicht auf die Meinung einzelner Beamter und Theologen stützen: Zedekiah ist zwar ein sehr besonnener Herrscher, der es seinen Untertanen gestattet, ihm ihre Probleme darzulegen,⁴⁶⁰ und sich darum bemüht, ihnen ein friedliches und sorgenfreies Leben zu bieten, auch wenn dies bedeutet, dass er ihnen unangenehme Wahrheiten verschweigen muss.⁴⁶¹ Er ist aber nicht in der Lage, politische Entscheidungen zu treffen, weil ihn das Bedürfnis lähmt, seinen Untertanen keine Unannehmlichkeiten zu bereiten, sodass er im Zweifel lieber seine Räte entscheiden lässt, um sich später darauf berufen zu können, nur ihren Empfehlungen gefolgt zu sein.⁴⁶² Martin Luther fordert dagegen von den weltlichen Herrschern, dass sie sich in erster Linie von Gott leiten lassen und selbst entscheiden sollen.⁴⁶³

Ist Zedekiah dennoch auf sich selbst gestellt, gelingt es ihm nicht mehr, selbstbestimmt zu handeln. Als die gegnerischen Truppen seine Kinder vor seinen Augen töten, sieht er sich außerstande einzuschreiten und seine Kinder zu retten. Trotzdem gelangen er und seine Kinder nicht zu der Erkenntnis, dass Gott ihre Geschicke lenkt und sie ohne seinen Beistand machtlos sind.

Da viele Geistliche nicht darum bemüht sind, die Untertanen zu einem frommen Lebenswandel anzuhalten, sondern ihre gesellschaftliche Stellung dazu missbrauchen, Kritiker mundtot zu machen, muss der weltliche Herrscher ihr öffentliches Auftreten kontrollieren und ihre weltlichen Befugnisse zum Schutz der Bevölkerung einschränken.

⁴⁵⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 518 – 522.

⁴⁵⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 4002.

⁴⁶⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 2079; Luther, M. *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1910, S. 229 – 281, hier: S. 273, Z. 21 – 23.

⁴⁶¹ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 2345 f.; Luther, M., *Wider die räuberischen und mörderischen Roten der Bauern*, 1908, S. 344 – 362, hier: S. 358.

⁴⁶² Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 2423; Jer 38,5.

⁴⁶³ Vgl. Luther, M., 55. *Predigt in der Schloßkirche zu Weimar* [25.10.1522], 1905, S. 382; S. 385.

Mit Verweis auf ihre Lehrautorität⁴⁶⁴ verteidigen die Geistlichen im Hieremias ihre Verheißungen gegenüber dem jungen und unerfahrenen Jeremia,⁴⁶⁵ dem jegliche theologische Kompetenz abgesprochen wird,⁴⁶⁶ müssen ihr Urteil aber aufgrund ihrer Autorität dem König gegenüber nicht begründen.

Ein selbstbestimmter und gewissenhafter Herrscher kontrolliert darüber hinaus nicht nur die Geistlichen und die von ihnen verbreitete Lehre, sondern auch das Verhalten seiner Räte, deren Aufgabe es ist, sich der Probleme ihrer Untertanen gewissenhaft anzunehmen und dem Herrscher administrative Aufgaben abzunehmen. Da Zedekiah allerdings weder die Motivation der Fürsten Passhur, Gedaljah und Saphathjah kritisch hinterfragt noch entschieden gegen Korruption vorgeht,^{467,468} gelingt es den Fürsten, auch wenn sie bislang davor zurückschrecken, sich über die königlichen Beschlüsse hinwegzusetzen,⁴⁶⁹ leicht, den König von ihrer Position zu überzeugen⁴⁷⁰ und sich an den Untertanen zu bereichern. Kontrolliert der weltliche Herrscher seine Räte nicht in ausreichendem Maße, schadet dies dem friedlichen Zusammenleben, weil die Untertanen den willkürlich herrschenden Räten misstrauen und aus gutem Grund an ihrer Aufrichtigkeit zweifeln: Nicht nur Jeremia hegt Vorbehalte gegen Hananjahs optimistische Prophezeiungen,⁴⁷¹ schon im zuvor erschienenen *Hamanus* befürchtet Philarches, dass Haman ihn hinrichten lassen wird.⁴⁷²

Ein friedliches Zusammenleben gelingt nur, wenn auch die von Gott eingesetzten Beamten ihr Amt als Dienst an den Menschen verstehen und die Kompetenz besitzen, ohne Rücksicht auf egoistische Befindlichkeiten Maßnahmen zur Friedenssicherung einleiten zu können. Sie müssen ihre Untertanen nicht nur zu einem gottgefälligen Le-

⁴⁶⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 2781; Jer 26,8 – 9.

⁴⁶⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 4581.

⁴⁶⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 2622.

⁴⁶⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 2840.

⁴⁶⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 753, V. 1868, V. 1903 f.

⁴⁶⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 753, V. 3257.

⁴⁷⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 2381 f., V. 2148 f.; Luther, M., 55. *Predigt in der Schloßkirche zu Weimar* [25.10.1522], 1905, S. 382; S. 385.

⁴⁷¹ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 3509 f.

⁴⁷² Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 3457.

ben ermahnen und sich um ein friedliches Zusammenleben der Untertanen bemühen,⁴⁷³ indem sie sich ihrer Probleme gewissenhaft annehmen,^{474,475} sondern notfalls auch den Geistlichen Einhalt gebieten, wenn diese – oder die von ihnen eingeforderten Rituale – eine Gefahr für das friedliche Zusammenleben darstellen.⁴⁷⁶

Dies setzt allerdings voraus, dass die Beamten nicht mit ihrem eigenen Schicksal hadern, sondern der göttlichen Gerechtigkeit vertrauen. Baruch hingegen setzt sich zwar persönlich für Jeremia ein,⁴⁷⁷ kann es aber nur schwer akzeptieren, dass er finanziell geschädigt wird⁴⁷⁸ und leiden muss,⁴⁷⁹ obwohl er sich zum jüdischen Glauben bekennt. Da er befürchtet, dass Jeremia und er in Schwierigkeiten geraten werden, wenn sie die Obrigkeit erzürnen, rät er Jeremia dazu, seine Worte an Zedekiah besonnen zu wählen.⁴⁸⁰ Stattdessen fordert Martin Luther, dass Propheten die Wahrheit verkünden sollen.⁴⁸¹

Um das friedliche Zusammenleben der weltlichen Herrscher und der Bevölkerung sicherzustellen⁴⁸² sind neben Fürsten und Beamten auch Volkstribunen notwendig, die einerseits den Herrscher über die Probleme der Bevölkerung informieren⁴⁸³ und andererseits dafür Sorge tragen, dass sich das Volk nicht gewaltsam gegen die Obrigkeit auflehnt.⁴⁸⁴ Thomas Naogeorg ist zuversichtlich, dass sich das Volk nicht gegen die Beschlüsse der Obrigkeit auflehnen wird, wenn diese Voraussetzungen erfüllt sind und das Volk keine Angst vor willkürlichen

⁴⁷³ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 3562 f.

⁴⁷⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 1859.

⁴⁷⁵ Vgl. Luther, M., *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1910, S. 229 – 281, hier: S. 273, Z. 21 – 23.

⁴⁷⁶ Vgl. Luther, M. *95 Thesen*, 2012, S. 33 – 53, hier: S. 53, These 92.

⁴⁷⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 4051.

⁴⁷⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 489 f.

⁴⁷⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 3940.

⁴⁸⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 3307 f.

⁴⁸¹ Vgl. Luther, M., *95 Thesen*, 2012, S. 33 – 53, hier: S. 53, These 92.

⁴⁸² Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 3562 f.

⁴⁸³ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 1859.

⁴⁸⁴ Vgl. Luther, M., *Wider die räuberischen und mörderischen Roten der Bauern*, 1908, S. 344 – 362, hier: S. 358.

Repressionsmaßnahmen haben muss. So ertragen Esther und Phylarches auf ähnliche Weise wie später Jeremia⁴⁸⁵ die Widrigkeiten, die mit der Herrschaft der Obrigkeit für sie verbunden sind.⁴⁸⁶

Mit Mardachai und Jeremia die beide auf Gott vertrauen und deshalb gerettet werden, ermutigt Thomas Naogeorg das Volk deshalb dazu, vorübergehende Repressionen zu dulden und darauf zu vertrauen, dass die Obrigkeit nicht im Jenseits Rechenschaft für ihr Handeln ablegen muss, sondern noch im Diesseits bestraft und ihre Herrschaft beendet wird. So wird schon Mardachai zum königlichen Berater ernannt⁴⁸⁷ und der zum Tode verurteilte Jeremia von Nebusar Adan befreit.⁴⁸⁸

Der weltlichen Obrigkeit obliegt es zum einen, die Untertanen zu einem gottgefälligen Leben anzuhalten. Kommt sie dieser Aufgabe nicht nach, zieht sie den göttlichen Zorn auf sich. Zedekiah, der nicht einmal die Autorität besitzt, seinen Räten gegenüber selbstbestimmt aufzutreten, unterlässt es, seine Untertanen moralisch zu belehren und zu disziplinieren: Er interveniert nicht, als die Juden von den Propheten bezüglich der wachsenden Bedrohung angelogen werden,⁴⁸⁹ sondern hofft selbst darauf, dass sich Jeremias düstere Prophezeiungen als falsch erweisen. Da Zedekiah selbst ratlos ist, die babylonische Bedrohung nicht abwenden kann⁴⁹⁰ und nicht im jüdischen Glauben gefestigt ist, toleriert er es, dass die Juden weiterhin heidnische Götter anstatt Jahve anbeten.⁴⁹¹

Sündigen die Untertanen dennoch, so hat die weltliche Obrigkeit darüber hinaus die Macht, Untertanen zu bestrafen, die das friedliche Zusammenleben gefährden. Am Beispiel der Bürger wird deutlich, dass Zedekiah auch dieser Aufgabe nicht nachkommt, sondern seinen Untertanen Narrenfreiheit lässt: Caupo sucht in Gesprächen nur Belustigung und Ablenkung⁴⁹² und lässt sich von den Geistlichen nicht

⁴⁸⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 542, V. 880, V. 1667, V. 2032 f., V. 2132, V. 2327, V. 2521, V. 3827 f.

⁴⁸⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 382 u. V. 2097.

⁴⁸⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 3752 f.

⁴⁸⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 4765 f.

⁴⁸⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 931 f.

⁴⁹⁰ Vgl. Luther, M., *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1910, S. 229 – 281, hier: S. 273, Z. 21 – 23.

⁴⁹¹ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 3356.

⁴⁹² Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 753, V. 1868, V. 1421.

belehren, wenn sie bestehende Missstände in der Gesellschaft anprangern.⁴⁹³ Da Zedekiah nicht interveniert, können sich die Juden unredlich verhalten, ihre Gier befriedigen^{494,495} und sich ihre Zeit mit „Huren/Fressen und Sauffen“^{496,497} vertreiben, sich gegenseitig übervorteilvorteilen⁴⁹⁸ und einander nach dem Leben trachten.⁴⁹⁹ Niemand macht sie darauf aufmerksam, dass sie weniger an ihre leiblichen Bedürfnisse,⁵⁰⁰ sondern vor allem an das Seelenheil denken müssen.⁵⁰¹

Mit dem *Hieremias* verdeutlicht Thomas Naogeorg, dass sich alle Menschen der göttlichen Ordnung fügen und die göttlichen Gesetze befolgen müssen. Wenn die weltlichen Herrscher die Menschen nicht zu einem gottgefälligen Leben anhalten, ziehen sie Gottes Zorn auf sich und das ganze Volk. Um zu verhindern, dass eitle Priester die christliche Lehre dazu instrumentalisieren, sich am Volk zu bereichern, müssen die weltlichen Herrscher auch die Motive ihrer Priester kritisch hinterfragen und dürfen dabei nicht den Priestern Glauben schenken, die sich am günstigsten über die gesellschaftlichen Zustände äußern, sondern denjenigen, die nicht davor zurückschrecken, die Sünden der Bevölkerung aufzuzählen und Missstände zu benennen.

Thomas Naogeorg mahnt die weltlichen Herrscher auf diese Weise mit dem *Hieremias* dazu, die protestantischen und katholischen Geistlichen danach zu beurteilen, wer von ihnen die Untertanen zu einem bescheidenen und gottgefälligen Lebenswandel ermuntert und wer sie in ihrem materialistischen Denken bestärkt.

⁴⁹³ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 2638; Luther, M., *95 Thesen*, 2012, S. 33 – 53, hier: S. 53, These 92.

⁴⁹⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 1059, V. 1382, V. 1511, V. 1526 f., V. 1545, V. 1561 – 1564.

⁴⁹⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 1382.

⁴⁹⁶ Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 1165.

⁴⁹⁷ Vgl. Luther, M., *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1897, S. 28.

⁴⁹⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 1361, V. 1514.

⁴⁹⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 1087.

⁵⁰⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 1285 f., V. 1299 f.

⁵⁰¹ Vgl. Luther, M., *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, Tübingen 1954, S. 39.

3.1.3.6. Die weltliche Obrigkeit muss die Christen vor den egoistischen Menschen schützen

Da Satan versucht, habgierige und egoistische Menschen gegen die Christen aufzuhetzen, sieht es Thomas Naogeorg als Aufgabe der weltlichen Obrigkeit an, die Bevölkerung im christlichen Glauben zu erziehen, sich ihrer Sorgen anzunehmen und ein friedliches Zusammenleben zu gewährleisten.

Wenn sich die Menschen an den höheren Wesen der Schöpfung ein Beispiel nehmen würden, würden sie sich in ihr Schicksal fügen und die ihnen zugewiesene Position innerhalb der göttlichen Ordnung nicht infrage stellen. Judas gerät mit seinem Gewissen nicht nur in Konflikt, weil Judas Jesus an den Hohepriester verrät, sondern weil sein Gewissen ein anderes Verhältnis zur Obrigkeit besitzt als Judas selbst. Während Judas seinen persönlichen Gewinn über das Wohl seiner Mitmenschen stellt, fordert das Gewissen von Judas Gehorsam gegenüber Jesus von Nazareth,⁵⁰² der sich ihm gegenüber immer loyal verhalten habe.⁵⁰³ Thomas Naogeorg stellt auf diese Weise dar, dass es weitsichtigen Menschen, die gehorsam gegenüber ihren Herren sind und sich in den göttlichen Heilsplan fügen, besser geht als den egoistischen Menschen, die nur nach weltlichen Gütern streben.

Genauso weitsichtig, wie das Gewissen Judas dazu ermahnt, Jesus dankbar zu folgen, führt Sargannabus die Anweisungen seines Herrn aus und unterstützt ihn im Kampf gegen Gott bedingungslos. Er macht Judas darauf aufmerksam, dass Jesus ihn des Amtes enthoben hat,⁵⁰⁴ stellt aber Satans Herrschaftsstil zu keinem Zeitpunkt infrage und befolgt pflichtbewusst dessen Anweisungen.

Da sich die Menschen in der Regel nicht aus freien Stücken der göttlichen Ordnung unterwerfen, sondern nach weltlichen Reichtümern streben, kann sie Satan gegen Gott aufhetzen und zur Sünde verführen. Mühelos gelingt es ihm, nicht nur die Bauern und Stadträte,⁵⁰⁵

⁵⁰² Vgl. Luther, M., *Das Evangelium am ersten Sonntag des Advents Matthei xxi.*, 1925, S. 21 – 62, hier: S. 41, Z. 7 – 11.

⁵⁰³ Vgl. Naogeorg, T., *Judas Iscariotes*, 1987, V. 530 f.

⁵⁰⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Judas Iscariotes*, 1987, V. 612 f.

⁵⁰⁵ Vgl. Luther, M. *Der Prophet Sacharia ausgelegt*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlaus Nachfolger, Bd. 23, Weimar 1901, S. 477 – 664, hier: S. 515, Z. 4 – 8.

sondern auch die Hohepriester davon zu überzeugen, dass Jesus von Nazareth getötet werden muss.⁵⁰⁶ Hohepriester Caiphas verdrängt dabei, dass er seine starke Stellung innerhalb der Gesellschaft der göttlichen Gnade und nicht Satan verdankt, und verspricht sich Ruhm und Ehre davon, wenn er Satans Ratschlägen folgt⁵⁰⁷ und Jesus öffentlich zum Tod verurteilt.

Anders als Martin Luther, der vor allem darstellt, wie Satan Bauern und Stadträte gegen die göttliche Ordnung aufbringt, ist es bei Thomas Naogeorg immer wieder die Obrigkeit selbst, die sich von Satan instrumentalisieren lässt: Im *Pammachius* und der *Incendia* buhlt der Papst um Satans Gunst, im *Hieremias* hetzt Satan Zedekiah und seine Fürsten gegen Jeremia auf,⁵⁰⁸ und im *Iudas Iscariotes* überzeugt er Caiphas davon, dass Jesus gekreuzigt werden muss.⁵⁰⁹

Wenn sich Jesus dennoch friedlich gegenüber der Obrigkeit verhält, so entspricht dies Luthers Anweisungen, der es den einzelnen Untertanen nur gestattet, gewaltlos gegen die Beschlüsse der Obrigkeit zu protestieren.⁵¹⁰ Darüber hinaus kann vorausgesetzt werden, dass Jesus keinen Widerstand leistet, weil er sich nicht anmaßt, beurteilen zu können, inwieweit sich die Obrigkeit mit ihrem Verhalten gegen die göttliche Ordnung wendet.⁵¹¹

Die Gesellschaftskonflikte, die daraus resultieren, dass egoistische und habgierige Menschen das friedliche Zusammenleben stören, nimmt der Christ als gegeben hin und hadert nicht mit seinem eigenen Schicksal, weil er darauf vertraut, dass die von Gott eingesetzte Obrigkeit gerecht handelt. Auch wenn sich Jesus von den Hohepriestern ungerecht behandelt fühlt, nimmt er ihre Entscheidung hin, weil er davon ausgeht, dass sie keine Gewalt über ihn hätten, wenn sie Gott ihnen nicht gegeben hätte.⁵¹² Mit dem Wissen, dass die weltliche Ob-

⁵⁰⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Iudas Iscariotes*, 1987, V. 127, V. 388 – 390.

⁵⁰⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Iudas Iscariotes*, 1987, V. 127, V. 1945 – 1947.

⁵⁰⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 2185 – 2188.

⁵⁰⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Iudas Iscariotes*, 1987, V. 1737 ff.

⁵¹⁰ Vgl. Müller, K. F., 1915, S. 20.

⁵¹¹ Vgl. Luther, M., *Auslegung D. Martin Luthers uber etliche Capitel des fünfften Buchs Mosi, Geprediget zu Wittenberg Anno M.D. XXIX*, 1903, S. 509 – 764, hier: S. 619, Z. 24 – 29.

⁵¹² Vgl. Naogeorg, T., *Iudas Iscariotes*, 1987, V. 2795.

rigkeit dem göttlichen Willen Ausdruck verleiht, kann es Jesus akzeptieren, dass er von den Hohepriestern widerrechtlich verurteilt und dann von den weltlichen Fürsten verhaftet wird.⁵¹³

Zu den egoistischen und habgierigen Menschen zählt auch Caiphas, der als Hohepriester Jesus verurteilt, um seine Macht zu sichern, anstatt politische Entscheidungen der weltlichen Obrigkeit zu überlassen, und der sich als Geistlicher anmaßt, Kritiker an den bestehenden Gesellschaftsverhältnissen ohne Rücksprache mit der weltlichen Obrigkeit zum Tode zu verurteilen. So überstellt er Jesus dem weltlichen Landpfleger,⁵¹⁴ weil Jesus gegen das Gesetz verstoßen habe,⁵¹⁵ obwohl allein die weltliche Obrigkeit und nicht der Klerus für die Wahrung der öffentlichen Ordnung verantwortlich ist.⁵¹⁶

Aus diesem Grund muss die weltliche Obrigkeit die Motive aller politischen Akteure kritisch hinterfragen, bevor sie für einen der Akteure Partei ergreift. Die weltliche Obrigkeit bringt den Geistlichen aber uneingeschränktes Vertrauen entgegen; Fürst Nagidus geht fest davon aus, dass Caiphas dazu berechtigt ist, Jesus festnehmen zu lassen, und vertraut darauf, dass er Judas bezahlen wird,⁵¹⁷ ohne persönlich mit dem Hohepriester gesprochen zu haben.

Anstatt politische Feinde verfolgen zu lassen, wäre es stattdessen die Aufgabe der geistlichen Obrigkeit, die Untertanen zu einem gottesfürchtigen und gerechten Leben zu erziehen und sich ihrer Probleme anzunehmen. Diesen Aufgaben kommt der Hohepriester Caiphas allerdings nicht nach. Obwohl im Drama viele Menschen beweisen, dass man ein bescheidenes Leben führen kann, fordert er diejenigen, die gewissenlos nach Reichtum streben, nicht zu Mäßigung und Buße auf.

Die Untertanen, die sich gehorsam zeigen und ihren Herren zu Diensten sind, tun dies aus freien Stücken.⁵¹⁸ Da sie über die Macht der weltlichen Obrigkeit Bescheid wissen, stellen sie weder die Anordnungen ihrer Herren noch die der Obrigkeit infrage und akzeptieren die bestehenden Herrschaftsverhältnisse ohne Widerspruch.⁵¹⁹ Diesen

⁵¹³ Vgl. Naogeorg, T., *Judas Iscariotes*, 1987, V. 3146 – 3182.

⁵¹⁴ Vgl. Naogeorg, T., *Judas Iscariotes*, 1987, V. 3926 f.

⁵¹⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Judas Iscariotes*, 1987, V. 3845.

⁵¹⁶ Vgl. Luther, M., *Wider die räuberischen und mörderischen Roten der Bauern*, 1908, S. 335 – 361, hier: S. 339.

⁵¹⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Judas Iscariotes*, 1987, V. 3008 f.

⁵¹⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Judas Iscariotes*, 1987, V. 2345.

⁵¹⁹ Vgl. Naogeorg, T., *Judas Iscariotes*, 1987, V. 3555 f.

Gehorsam erweisen sie nicht nur weltlichen Fürsten gegenüber, sondern auch ihren Dienstherrn.^{520,521}

Während vorbildliche Christen auf die Fürsorge ihres Dienstherrn vertrauen, bereichern sich egoistische Menschen auf deren Kosten. Anstatt Jesus dankbar dafür zu sein, dass er in seiner Gemeinschaft keinen Hunger leiden muss, ist Judas darüber empört, dass Jesus das Salböl vergießen lässt und würde das Öl lieber gewinnbringend verkaufen.⁵²²

Damit wird deutlich, dass Judas unablässig nach Reichtum strebt, anstatt sich, wie von Martin Luther gefordert, mit seiner momentanen Situation zufrieden zu geben.⁵²³ Judas genügen weder die eigene körperliche Unversehrtheit noch das eigene Seelenheil um glücklich zu sein, da für ihn nur materielle Werte zählen. Im Gegensatz zu den vorbildlichen Untertanen, die sich aus freien Stücken der weltlichen Obrigkeit unterwerfen, solange sie nicht gegen die göttlichen Gebote verstoßen,⁵²⁴ handelt Judas von seiner Gier getrieben, als er Jesus an den Hohepriester verrät, ohne sich über die Konsequenzen klar zu werden.

Genauso wie es die Obrigkeit versäumt, die egoistischen und habgierigen Menschen zu einem gottgefälligen, bescheidenen Leben zu erziehen, versäumt es die Obrigkeit, sich gewissenhaft um die Probleme ihrer Untertanen zu kümmern, und überlässt ihr Schicksal der Willkür ihrer Beamten. Da Malchus keine Strafen für sein korruptes Verhalten⁵²⁵ befürchten muss, weigert er sich, Ratsuchende zu Caiphas vorzulassen⁵²⁶ oder sich bei ihm zu erkundigen, ob sie ihre Anliegen vorbringen dürfen.⁵²⁷

⁵²⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Iudas Iscariotes*, 1987, V. 3146.

⁵²¹ Vgl. Luther, M., *Wider die räuberischen und mörderischen Roten der Bauern*, 1908, S. 335 – 361, hier: S. 357.

⁵²² Vgl. Naogeorg, T., *Iudas Iscariotes*, 1987, V. 416 – 418.

⁵²³ Vgl. Luther, M., *Die Zirkulardisputation über das Recht des Widerstands gegen den Kaiser*, 1932, S. 34 – 91, hier: S. 47.

⁵²⁴ Vgl. Luther, M., *Auslegung D. Martin Luthers über etliche Capitel des fünfften Buchs Mosi, Geprediget zu Wittenberg Anno M.D. XXIX*, 1903, S. 509 – 764, hier: S. 619, Z. 24 – 29.

⁵²⁵ Vgl. Naogeorg, T., *Iudas Iscariotes*, 1987, V. 1376.

⁵²⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Iudas Iscariotes*, 1987, V. 1228 – 1357.

⁵²⁷ Vgl. Naogeorg, T., *Iudas Iscariotes*, 1987, V. 1284 ff.

Dabei wenden sich nicht nur Untertanen wie Judas an die weltliche Obrigkeit, die nach weltlichem Reichtum streben, sondern auch redliche Untertanen, die in Streitfällen ein gerechtes Urteil von der Obrigkeit erwarten^{528,529} und hoffen, dass sie sich auch um die Anliegen der mittellosen Bevölkerung gewissenhaft kümmert.⁵³⁰ Phasutes verlangt nicht nach einer freigiebigen Obrigkeit, die ihn über die Maße beschenkt, sondern nur nach einer Obrigkeit, die ihre Aufgaben erfüllt. Dementsprechend spielt es für Phasutes eine bedeutende Rolle, dass Jesus nicht von der weltlichen Obrigkeit, sondern den Priestern verurteilt worden ist.⁵³¹ Höchstwahrscheinlich repräsentiert Phasutes Luthers Auffassung, dass nur die weltliche Obrigkeit über weltliche Gewalt verfügen sollte; da es neben dem Hohepriester Caiphas, der wie ein weltlicher Herrscher regiert, aber keinen anderen weltlichen Regenten gibt, ist Phasutes dazu gezwungen, sich mit seinen Anliegen an Caiphas zu wenden.

Thomas Naogeorg fordert mit dem *Iudas Iscariotes* von der weltlichen Obrigkeit, dass sie sich nicht von den machtbesessenen Klerikern dazu instrumentalisieren lässt, die friedliebenden protestantischen Untertanen zu verfolgen, sondern ihre Motive kritisch hinterfragt. Um die ehrlichen und bescheidenen Untertanen zu schützen, darf die weltliche Obrigkeit die Rechtsprechung nicht den Geistlichen überlassen, sondern muss auf der strikten Trennung weltlicher und geistlicher Befugnis beharren. Versäumen es die Geistlichen, die Untertanen zu einem friedfertigen und gottgefälligen Zusammenleben zu ermahnen, so muss die weltliche Obrigkeit diejenigen bestrafen, die das gesellschaftliche Zusammenleben durch ihr egoistisches Verhalten stören.

Insgesamt zeigt Thomas Naogeorg mit seinen Dramen, welche Voraussetzungen in einer Gesellschaft für ein friedliches Zusammenleben im Einklang mit der Heiligen Schrift erfüllt sein müssen: Da sich gute Christen ihren Fürsten aus freien Stücken unterwerfen, dürfen diese die ihnen von Gott geschenkte Macht nicht dazu missbrauchen, sich an den Christen zu bereichern, sondern müssen den Christen ein Leben

⁵²⁸ Vgl. Naogeorg, T., *Iudas Iscariotes*, 1987, V. 1219.

⁵²⁹ Vgl. Luther, M., *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1910, S. 229 – 281, hier: S. 247, Z. 21 – 23 oder S. 248, Z. 29 – 31.

⁵³⁰ Vgl. Naogeorg, T., *Iudas Iscariotes*, 1987, V. 1228 f.

⁵³¹ Vgl. Naogeorg, T., *Iudas Iscariotes*, 1987, V. 3469 f.

in Frieden gewährleisten. Um diesen Frieden in ihrem Territorium aufrecht zu erhalten, sind sie dazu berechtigt, die Geistlichen und die von ihnen vertretene Theologie kritisch zu überprüfen, ihre Untertanen zu einem gottgefälligen Leben anzuhalten und sie notfalls für ihre Vergehen zu bestrafen.

WAINWRIGHT-DE KADT stellt zwar fest, dass nur negative Figuren aktiv handeln,⁵³² erläutert allerdings nicht, inwieweit sich die Gesamtinterpretation der Dramen damit verändert. Ich halte es für sehr wahrscheinlich, dass Thomas Naogeorg sein Publikum mit Hilfe seiner Dramen dazu aufgefordert hat, sich mit seiner Lebenssituation abzufinden und sich nicht gewaltsam gegen die bestehende Ordnung zur Wehr zu setzen, ohne dabei zu versäumen auch die weltliche Obrigkeit an ihre Verantwortung gegenüber der Bevölkerung zu erinnern. Thomas Naogeorg stimmt der lutherischen Obrigkeitslehre somit weitgehend zu, macht im Gegensatz zu Martin Luther aber immer wieder deutlich, dass die unmündigen Untertanen, die die christliche Lehre kaum kennen, ähnlich wie die weltlichen Herrscher auch zu einem gottgefälligen Verhalten erst erzogen werden müssen und darüber hinaus von der weltlichen Obrigkeit besonders geschützt werden müssen.

3.2. Fazit: Naogeorgs Vorstellung einer geordneten Welt

Mit seinen Dramen übt Thomas Naogeorg auf vierfache Art und Weise Kritik an den bestehenden Gesellschaftsverhältnissen. Obwohl er die konkreten Entscheidungsgremien innerhalb des Heiligen Römischen nicht infrage stellt, attestiert er dem Heiligen Römischen Reich eine strukturelle Fehlkonstruktion, die dazu führt, dass der von weltlichen und geistlichen Kurfürsten gewählte Kaiser nicht frei handeln kann, sondern nur repräsentativ im Amt ist, weil er keine Entscheidungen gegen Zustimmung der Kurfürsten durchsetzen kann. Dies lässt sich konkret bei der Ausgestaltung des Augsburger Interims nachweisen, das Karl V., der seine protestantischen Untertanen nicht vor Repressionen schützen kann, unter Druck der katholischen Fürsten erlassen muss.

Darüber hinaus kommt die Obrigkeit ihren sozialen Aufgaben nicht nach, sondern widersetzt sich der göttlichen Ordnung: Anstatt

⁵³² Vgl. Wainwright-de Kadt, E., 1980, S. 121.

die Christen zu gottesfürchtigen, gerechten und bescheidenen Menschen zu erziehen, ringt die geistliche Obrigkeit um weltliche Gewalt, und anstatt die Christen vor äußeren Feinden zu schützen, trachtet die weltliche Obrigkeit danach, ihren Wohlstand zu vergrößern.

Die somit schutzlos sich selbst überlassenen Christen können sich nicht gegen die Angriffe des öBösen zur Wehr setzen. Die geistliche Obrigkeit versäumt es, sie im christlichen Glauben zu unterrichten, sodass sie den teuflischen Verheißungen nicht widerstehen können; die weltliche Obrigkeit versäumt es, sie effektiv vor äußeren Feinden zu schützen und sie eindringlich vor den Gefahren zu warnen. Die Verquickung von Heiligem Römischem Reich und Papstkirche führt auf diese Weise dazu, dass die aufrichtigen und glaubensfesten Protestanten verfolgt und die Katholiken, die irrigerweise noch immer an die Werkgerechtigkeit und die päpstliche Suprematie glauben, nicht zur Umkehr ermahnt werden. Deshalb fordert Thomas Naogeorg die strikte Trennung zwischen der weltlichen Macht der Fürsten und den theologischen Aufgaben der Geistlichen. Den Geistlichen, die das Evangelium predigen, obliegt es, das Volk darüber aufzuklären, dass der weltlichen Obrigkeit die Herrschaft über sie von Gott übertragen worden ist, um sie vor äußeren Bedrohungen zu schützen und die öffentliche Ordnung aufrecht zu erhalten. Schließen die Geistlichen Sünder aus der christlichen Gemeinschaft aus, oder verurteilen sie einzelne Sekten, so sind sie dazu berechtigt, sofern sie sich auf die moralische Belehrung beschränken und keine physische Gewalt anwenden. Einen politischen Einfluss, wie sie die geistlichen Kurfürsten bei der Wahl des Königs geltend machen können, lehnt Thomas Naogeorg allerdings ab.

Da nur die weltliche Obrigkeit im Gegensatz zu den Untertanen zur Anwendung physischer Gewalt berechtigt ist, sieht Thomas Naogeorg die Notwendigkeit, dass die Fürsten ihr Verhalten grundsätzlich überdenken und verantwortungsvoll mit dieser Macht umgehen: Anstatt sich von der Papstkirche einschüchtern zu lassen, müsse der weltliche Herrscher in der Lage sein, souverän zu regieren. Da er für ein friedliches Zusammenleben verantwortlich ist, müsse er um einen überparteilichen Kompromiss bemüht sein und die Meinung der Protestanten berücksichtigen. Dabei erhebt der protestantische Geistliche nicht den Anspruch, Recht zu behalten, sondern ermahnt Karl V. lediglich dazu, seine Entscheidung am Wortlaut der Heiligen Schrift auszurichten. Im Gegensatz zur katholischen Kirche, die den Protestanten unversöhnlich gegenübertritt, erhofft sich Thomas Naogeorg

von Karl V., dass er das Leben seiner Untertanen bedingungslos schützt. Orientieren sich Karl V. und seine Räte am Wortlaut der Heiligen Schrift, dürfen sie diejenigen bestrafen, die gegen die göttlichen Gebote verstoßen und auf diese Weise das friedliche Zusammenleben stören. Handeln Untertanen wie beispielsweise die Bauern 1525 allerdings aus Unwissenheit, weil ihnen die Grundwerte des christlichen Zusammenlebens nicht vermittelt wurden, so dürfen sie nicht direkt bestraft werden, sondern sollen zunächst von gut ausgebildeten Geistlichen in der christlichen Lebensweise unterrichtet werden.

Da Thomas Naogeorg davon überzeugt ist, dass die Menschen nicht durch physische Gewalt, sondern ausschließlich durch gute Argumente und fortwährende Ermahnungen zu einem friedfertigen Verhalten ermuntert werden können, lehnt er die gewaltsame Niederschlagung des Bauernaufstandes, auch unter der Voraussetzung, dass die Fürsten sich auf das Evangelium berufen, ab. Von den Räten erwartet er, dass sie die Unwissenheit der Aufständischen berücksichtigen und als juristische Vertreter der Bauern die Fürsten zu Nachsicht und Milde ermahnen.

Von Karl V. fordert er stattdessen das Ende der Repressionsmaßnahmen gegen die Protestanten, die Ausrichtung der christlichen Kirche am Urchristentum und nach diesen notwendigen Reformen die Trennung zwischen dem Heiligen Römischen Reich und der neuen christlichen Kirche. Um zu verhindern, dass sich einzelne Fürsten den Reformen widersetzen, muss der kirchlichen Erneuerung aber eine Reform des Heiligen Römischen Reiches vorangehen. Damit der römische Kaiser weiterhin souverän entscheiden kann und nicht permanent um seine Absetzung fürchten muss, favorisiert Thomas Naogeorg das Modell der Erbmonarchie. Da königliche Berater (Jeremia, Charsenas, Mardachai) eine wichtige Aufgabe bei der Meinungsbildung des Herrschers spielen, sollen nicht nur etablierte katholische Fürsten zu Beratern ernannt werden, sondern auch Protestanten.

Im Gegensatz zu Martin Luther, der seine Obrigkeitskritik vom idealen Zustand einer von Gott eingesetzten Obrigkeit her aufbaut, entwickelt Thomas Naogeorg seine Vorstellung von Obrigkeit in Bezug auf die realen Gesellschaftsverhältnisse; solange römische Geistliche Einfluss auf die politischen Prozesse im Heiligen Römischen Reich nehmen, sind die Protestanten gezwungen, sich wider ihrer Natur in die weltlichen Angelegenheiten einzumischen, um sich gegen Repressionsmaßnahmen wehren zu können. Dabei setzt Thomas Naogeorg voraus, dass die Protestanten, die für ihren christlichen Glauben

einstehen, aus christlicher Nächstenliebe und Rücksichtnahme grundsätzlich auf die Anwendung von Gewalt verzichten und stattdessen versuchen, ihre politischen Gegner mit guten Argumenten zu überzeugen.

In Verbindung mit dem ersten Teil dieser Arbeit kann festgestellt werden, dass Thomas Naogeorg die Missstände, die in der Gesellschaft herrschen (z. B. das kuriale Ablasswesen, die Willkür fürstlicher Gewaltanwendung, sowie die Einmischung geistlicher Stände in weltliche Angelegenheiten) nicht nur erkennt und in seinen Texten öffentlich anprangert, sondern auch Maßnahmen nennt, die die weltliche Obrigkeit ergreifen sollte, um die Missstände zu beheben. Erkennt Karl V., dass er von seinen katholischen Fürsten schlecht beraten worden ist, weil sich diese nicht um das Wohl der Bevölkerung kümmern, sondern ausschließlich auf ihren privaten Profit bedacht sind, sollte er protestantische Geistliche zu seinen Beratern ernennen, die im Sinn aller Untertanen handeln.

Um langfristige Frieden und Sicherheit zu gewährleisten, ist es nicht zielführend, diejenigen, die soziale Reformen fordern, gewalttätig niederzuschlagen, stattdessen muss die weltliche Obrigkeit die Ursachen der Aufstände bekämpfen, sich der Sorgen ihrer Untertanen annehmen, Kritik an ihrem Führungsstil seitens der protestantischen Geistlichen ernst nehmen und die Lebensbedingungen der Menschen erträglich gestalten. Dazu zählt, dass sie das willkürliche Verhalten weltlicher und geistlicher Repräsentanten bestraft, dass sie die Geistlichen dazu anhält, die unmündigen und unwissenden Untertanen im christlichen Glauben zu erziehen, anstatt ihre Energie dafür zu verwenden, Reichtümer anzuhäufen, und dass sie die Untertanen vor willkürlichen Repressionen einzelner Fürsten schützt.

Da die weltliche Obrigkeit zur Wahrung des gesellschaftlichen Zusammenhalts von Gott eingesetzt worden ist, ist sie auch für Thomas Naogeorg eine fortwährend notwendige Institution, die bis zum Ende der Zeit gebraucht wird, um ein friedliches Leben in Sicherheit zu gewährleisten. Diese Kontinuität erfordert allerdings, dass die Regeln, nach denen die weltliche Obrigkeit regiert, universelle Gültigkeit haben. Aus diesem Grund besitzen schon die ersten Geschichten der christlichen Tradition, die Texte des Alten Testaments, für ein ideales Zusammenleben Beispielcharakter. Die Ähnlichkeit, die Thomas Naogeorg zwischen biblischen Erzählungen und den aktuellen Ereignissen erkennt, ist somit auf eine Weltordnung zurückzuführen, in der immer

wieder dieselben Konflikte auftreten. Insofern mahnt Thomas Naogeorg mit seinen Bibeldramen die jungen Lateinschüler, die Aufgaben in der Verwaltung übernehmen und vielleicht selbst als Fürsten Regierungsverantwortung übernehmen werden, sich die Bibeldramen zu Herzen zu nehmen und nicht die Fehler zu begehen, die so oft gemacht worden sind: Beratern blind zu vertrauen, dem Urteil der römischen Geistlichen unreflektiert zuzustimmen, sich von der römischen Kirche im Kampf gegen die friedliebenden Protestanten instrumentalisieren zu lassen und aufständische Untertanen mit Gewalt zu bezwingen, ehe versucht worden ist, sie mit guten Argumenten zu besänftigen.

Wenn sich die weltlichen Herrscher und die Geistlichen nicht nur um ein friedliches Zusammenleben bemühen, indem sie für äußere Sicherheit sorgen bzw. den Menschen das Evangelium verkünden, sondern auch darauf achten, dass die zu leistenden Abgaben verhältnismäßig bleiben und die Existenzgrundlage der Untertanen nicht gefährden, dann ist Thomas Naogeorg überzeugt, dass die Untertanen die Obrigkeit nicht nur respektieren und achten werden, sondern ihre Herrschaft im Rahmen ihrer Möglichkeiten sogar unterstützen und vorübergehende Widrigkeiten ertragen werden.¹

¹ Vgl. Naogeorg, T., *Hamanus*, 1983, V. 215 f., V. 3069.

4. Naogeorgs dominikanische Weiterentwicklung der lutherischen Lehre

Ähnlich wie die mittelalterliche ist auch die frühneuzeitliche Gesellschaft noch immer eine Ständegesellschaft, in der nur der Adel und der Klerus über die Kompetenz und die Gewalt verfügen, weitreichende Entscheidungen zu treffen und das Volk zu regieren. Als Amtsträger von Gottes Gnaden handeln sie nicht eigenmächtig, sondern verleihen dem göttlichen Willen Ausdruck.

Im Gegensatz zu den Fürsten, die in der Lage sind, politische Entscheidungen zu treffen, weil sie in Klöstern und an Universitäten unterrichtet worden sind, können die Bauern weder weitreichende und komplexe Entscheidungen treffen noch die meist auf Latein verfassten theologischen Schriften der Geistlichen verstehen. Trotz ihres Engagements zur Verbreitung volkssprachlicher Bibeln zweifeln auch die protestantischen Geistlichen nicht an der Unmündigkeit ihrer Untertanen. Dies schlägt sich noch 1555 im Augsburger Religionsfrieden nieder, der im übrigen nur für die Anhänger der *Confessio Augustana* gilt,¹ wenn der Kompromiss zwischen Protestanten und Katholiken vorsieht, dass nur die Reichsstände über das in ihrem Herrschaftsgebiet geltende Glaubensbekenntnis entscheiden können, sich die Untertanen ihrem Herrscher anpassen können oder auswandern müssen.²

So sprechen Thomas Naogeorg und Martin Luther zwar über die Bauern als Bevölkerungsgruppe, wenden sich in ihren Texten aber nicht direkt an sie und ziehen auch ein politisches Mitspracherecht der Bauern nie ernsthaft in Erwägung. Der Grund für diese Distanz zwischen den Predigern und den Bauern liegt möglicherweise in der privilegierten Situation der Geistlichen: So macht BEAT schon 1969 darauf aufmerksam, dass Thomas Naogeorg während seines Aufenthalts in Basel in der Lage gewesen ist, ein Vermögen von 625 Pfund als Leibrente anzulegen,³ und SCHÄFER ordnet ihn aufgrund seines jährli-

¹ Vgl. Klautke, J.-B., 1994, S. 356.

² Vgl. Schorn-Schütte, L., 2011, S. 89.

³ Vgl. Beat, R. J. „Basler Quellen zur Lebensgeschichte des Thomas Naogeorg“, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde, Bd. 69 (1969), S. 205 – 222, hier: S. 212.

chen Einkommens von 160 Gulden in Kaufbeuren der unteren Mittelschicht zu.⁴ Wenn Thomas Naogeorg und Martin Luther dennoch den Reichtum der römischen Kurie anprangern, so prangern sie in diesem Zusammenhang weniger die Armut der unteren Bevölkerungsschichten an, sondern wollen auf die Unterschiede innerhalb des Klerus aufmerksam machen.⁵ Auf die Stellung der rangniederen Kapläne gehen sie dabei nicht näher ein; ergänzend zu SCHÄFER hält SCHORN-SCHÜTTE fest, dass diese im Vergleich zu den protestantischen Predigern mit dem „Lohn eines Maurergesellen“ haushalten mussten.⁶

Da die meisten Untertanen als politisch unmündig angesehen werden – Melanchthon führt die Unterscheidung der Menschen in verschiedene Stände „auf die unterschiedliche Bildung zurück“⁷ –, ist die Obrigkeit in besonderer Art und Weise für ihr Wohl verantwortlich: Von Gott in ihr Amt eingesetzt, darf sie nicht willkürlich und despotisch regieren, sondern soll den Menschen ein gottesfürchtiges Verhalten vorleben und sich ihrer Probleme und Sorgen gewissenhaft annehmen. Die politisch unmündigen Untertanen sind deshalb auf einen Vormund angewiesen, der ihre Anliegen bei der Obrigkeit vorbringt. Allerdings legen Martin Luther und Thomas Naogeorg großen Wert darauf, dass diese Vermittlerperson nicht von egoistischen Motiven geleitet wird und die Untertanen unabhängig ihres gesellschaftlichen Ranges und ihrer wirtschaftlichen Situation gegenüber der weltlichen Obrigkeit gewissenhaft vertritt.

Dennoch hat der dreißig Jahre jüngere Dominikaner Thomas Naogeorg ein ganz anderes Verhältnis zu Volk und Obrigkeit als Martin Luther: Während Martin Luther im Bauernaufstand einen gewaltsamen Widerstand gegen die göttliche Ordnung und einen Verstoß gegen den Ewigen Landfrieden von 1495 erkennt und deshalb die Bestrafung der Untertanen duldet, berücksichtigt Naogeorg retrospektiv, dass die Bauern in Unwissenheit gehandelt haben, und möchte sie mit Nachsicht und Aufklärung über die göttliche Ordnung zum Umdenken bringen. Damit teilt er Luthers und Melanchthons Einschätzung bezüglich der Wiedertäufer, dass Menschen wie die Wiedertäufer nicht wider besseres Wissen einem falschen Kult anhängen und Sünden begehen,

⁴ Vgl. Schäfer, W., 2017, S. 60 f.

⁵ Vgl. Schorn-Schütte, L., 2011, S. 15.

⁶ Vgl. Schorn-Schütte, L., 2011, S. 15.

⁷ Scheible, H., 2016, S. 153.

sondern Sünden begehen, weil sie die Heilige Schrift nicht richtig verstanden haben,⁸ ohne so weit wie Melanchthon 1528 zu gehen, der einen gewaltsamen Aufstand der Untertanen gegen eine boshafte und ungerecht herrschende Obrigkeit als göttliche Strafe für die fürstlichen Verfehlungen sogar befürwortet.⁹

Bereits 1522 hatte sich Melanchthon in der Beurteilung der Zwickauer Propheten zurückhaltend verhalten und wurde deshalb von Martin Luther getadelt.¹⁰ In der Auseinandersetzung mit den Wiedertäufern spricht sich Melanchthon zwar für die Todesstrafe aus, bietet den Wiedertäufern aber die Möglichkeit unter der Auflage, „ihren Irrtum im Gottesdienst öffentlich zu bekennen“, straffrei erneut in der christlichen Gemeinschaft aufgenommen zu werden.¹¹

Setzt Martin Luther 1525 vor allem auf Gewalt, verdeutlicht Thomas Naogeorg in Anlehnung an Philipp Melanchthon deshalb, dass dem hart arbeitenden Volk die göttliche Weltordnung erst vermittelt werden muss. Anders als die einfachen Untertanen können hingegen die gut ausgebildeten Adligen und Kleriker nicht darauf hoffen, dass Gott ihnen ihre Sünden vergeben wird. Thomas Naogeorg berücksichtigt auf diese Weise schon im *Mercator* das unterschiedliche Bildungsniveau, über das weltliche Fürsten und Geistliche einerseits und die bäurische Bevölkerung andererseits verfügen.

Eine chronologische Auseinandersetzung mit der lutherischen Obrigkeitslehre findet bei Thomas Naogeorg nur im Rahmen seiner Prosatexte statt. Nachdem er in der *Agricultura Sacra* gefordert hat, dass sich die protestantischen Prediger sozial engagieren und ihre Mitmenschen zu einem christlichen Lebenswandel ermutigen sollten, grenzt er die lutherische Lehre im *Regnum Papisticum* von der Lehre der katholischen Kirche ab, die auf viele einzelne Rituale anstatt auf echte Frömmigkeit gegründet ist, und mahnt aus diesem Grund zuletzt in seinen Satiren die weltliche Obrigkeit vor einer Parteinahme für die Papstkirche und einer gewaltsamen Unterdrückung der protestantischen Untertanen. Seine Themen wählt Thomas Naogeorg nicht mit

⁸ Vgl. Melanchthon, P., *Underricht Philips Melanchthon/ wider die leer der Wiederteuffer*, 1850, Bl. 59.

⁹ Vgl. Melanchthon, P., *Underricht Philips Melanchthon/ wider die leer der Wiederteuffer*, 1850, Bl. 59.

¹⁰ Vgl. Scheible, H., 2016, S. 85.

¹¹ Vgl. Scheible, H., 2016, S. 85.

dem Ziel, die lutherische Lehre möglichst umfassend darzustellen; sie belegen seine fortwährende Beschäftigung mit den politischen Folgen der Reformation.

Gerät er mit der Obrigkeitslehre in Konflikt, so ist dies auf sein dominikanisches Selbstverständnis zurückzuführen. Anders als Martin Luther, der aufgrund seiner theologischen Vorstellungen von der Welt immer wieder auf die Wahrung der gesellschaftlichen Ordnung pocht, tritt bei dem Seelsorger Thomas Naogeorg das Schicksal des einzelnen Menschen stärker in den Vordergrund. Während Martin Luther 1525 die Bauern pauschal für ihr Verhalten verurteilt, verdeutlicht Thomas Naogeorg in Anlehnung an Philipp Melanchthons¹² und Johannes Bugenhagens¹³ anfängliche Bestrebungen,¹⁴ die Wiedertäufer am Leben zu lassen¹⁵ und durch theologische Gespräche zum christlichen Glauben zurückzuführen,¹⁶ mit dem *Mercator* und dem *Iudas Iscariotes* anhand zweier bekannter Sündergeschichten, dass keine anonymen Gruppen Sünden begehen, sondern dass hinter jedem sündhaften Verhalten Einzelschicksale stehen.¹⁷ Während Martin Luther bei seiner Kritik am Bauernaufstand nur die Wahrung der öffentlichen Ordnung im Blick hat, stellt Thomas Naogeorg das sündhafte Verhalten der Menschen in direkten Zusammenhang zu ihrem Seelenheil, ohne gesellschaftliche Missstände wie fürstlichen Amtsmissbrauch (Haman) oder Korruption (die Torwächter) zu verschweigen. Gleichzeitig kann Thomas Naogeorg durch die Darstellung von Einzelschicksalen verdeutlichen, dass nie ganze Bevölkerungsgruppen die bestehende Ordnung ablehnen, sondern dass die meisten Menschen – und auch die meisten Bauern – überhaupt nicht mit der göttlichen Weltordnung in

¹² Vgl. Melanchthon, P. *Proceß, wie es soll gehalten werden mit den Widertäuffern*, 1557, S. 12.

¹³ Vgl. Bugenhagen, J. *Bekantnüs Johannis Bugenhagen Pomern, von seinem glauben und lere, geschriben an einen Widertauffer*, Wittenberg 1530 [Online-Digitalisat: http://resolver.staatsbibliothek-berlin.de/SBB00015_9180000000, Datum der letzten Einsicht: 18.08.2018], Bl. 6.

¹⁴ 1553 begrüßt Melanchthon die Verurteilung eines Genfer Magistraten wegen Gotteslästerung.

¹⁵ Vgl. Melanchthon, P. *Underricht Philips Melanchthon/ wider die leer der Wierteufer*, 1850, Bl. 41.

¹⁶ Vgl. Melanchthon, P. *Underricht Philips Melanchthon/ wider die leer der Wierteufer*, 1850, Bl. 42.

¹⁷ Vgl. Melanchthon, P., *Underricht Philips Melanchthon/ wider die leer der Wierteufer*, 1850, Bl. 59.

Konflikt geraten, und manche bereits einen bescheidenen Lebenswandel nach christlichem Vorbild führen.

Da Thomas Naogeorg erkennt, dass sich die meisten Menschen friedlich verhalten, ihr Verhalten nur nicht immer kritisch reflektieren, scheint es ihm wichtiger, dass sich die weltliche Obrigkeit gegen die Kurie durchsetzt, als dass sie mit militärischer Stärke für Ruhe und Ordnung sorgt; denn im Gegensatz zu Martin Luther ist sich Thomas Naogeorg bewusst, dass militärische Gewalt immer auch Unschuldige trifft, und lehnt das gewaltvolle Vorgehen gegen die Bauern ohne gleichzeitige Belehrung ab. Nur wenn sich die Untertanen nicht von ihren Geistlichen aufklären lassen und nicht ihrem Gewissen folgen, das sie zu Mäßigung und Friedfertigkeit ermahnt, ist es notwendig, dass die weltliche Obrigkeit gegen die Aufständischen vorgeht.

Da die weltliche Obrigkeit das leibliche Wohl ihrer Untertanen gewährleisten muss, darf sie weder zulassen, dass ihre zumeist friedlichen Untertanen hungern müssen, weil sie von den Geistlichen zu Ablasszahlungen aufgefordert werden, noch darf sie es in ihrem Ordnungseifer riskieren, dass unschuldige Christen unter ihrer Herrschaft leiden. Denn auch wenn Theologen in der gewaltsamen Unterdrückung eine göttliche Prüfung der Standhaftigkeit erkennen, ist eine solche Form der Gewalt zu verurteilen, sofern das Volk nicht gegen entsprechende Gesetze verstoßen, sondern friedlich gelebt hat.

Insofern lässt sich vermuten, dass Naogeorg aus Kursachsen fliehen muss, weil er nicht nur, wie SCHMIDT erwähnt, Luthers Kirchenregiment infrage gestellt hat,¹⁸ sondern auch das harte Vorgehen der weltlichen Obrigkeit gegen Täufer und andere religiöse Gruppen missbilligte und es wie Philipp Melancthon¹⁹ als Aufgabe der Geistlichen ansah, sich besonders der Armen anzunehmen. Dieser hatte 1521 an einer neuen Wittenberger Stadt- und Kirchenordnung mitgewirkt, die vorsah, dass „aus dem gemeinen Kasten [...] Waisen und schuldlos in Armut Geratene versorgt werden, arme Handwerker zinslose Zuschüsse erhalten, begabte arme Knaben Stipendien [und] die Priester für verlorene Einkünfte entschädigt werden.“²⁰

¹⁸ Vgl. Schmidt, E., 1886, S. 246.

¹⁹ Vgl. Melancthon, P., *Underricht Philips Melancthon/ wider die leer der Wirtteuffer*, 1850, Bl. 59.

²⁰ Scheible, H., 2016, S. 86.

Dennoch sieht sich Thomas Naogeorg als Geistlicher noch nicht in der Position, in der sich später Tilemann Heshusius gesehen hat, der „öffentlich Kritik an der Obrigkeit [übte]“²¹ und ihren Lebenswandel thematisierte. Kritisiert Thomas Naogeorg, dass die Obrigkeit ihre fürsorglichen Aufgaben nicht pflichtbewusst wahrnimmt, und kritisiert er mit dem Haman auch den Lebenswandel einzelner Fürsten, so stellt er dennoch den Lebenswandel der Obrigkeit nie pauschal als „Sonntags-hochzeit“²² dar; in der Regel widmen sich die weltlichen Herrscher in seinen Dramen ausschließlich ihren politischen Aufgaben und ihrer Herrschaftssicherung, und sei es mit unlauteren Mitteln.

Ergänzend zu ROLOFF kann deshalb festgestellt werden, dass Thomas Naogeorgs Dramen in der Tat nicht darauf abzielen, „Furcht und Mitleid [zu] erregen“,²³ sondern das Publikum im Sinn des protestantischen Glaubens belehren und zur Duldung zeitweiliger Repressionen ermuntern möchten.

Im Gegensatz zum Augustinermönch Martin Luther, der sich vor allem theoretisch mit der christlichen Glaubenslehre auseinandergesetzt hat²⁴ und selbst die praktischen Kulthandlungen wie z. B. die Transsubstantiation in ihrem Gehalt nicht verändern, sondern lediglich einzelne Missstände innerhalb der römischen Kirche beseitigen wollte, verknüpft der Dominikaner Thomas Naogeorg Luthers Forderungen einer theologischen Reformation nicht nur mit einer radikalen Kritik an den katholischen Bräuchen (*Regnum Papisticum*), sondern auch mit sozialen Forderungen wie der Erziehung und Belehrung der Bevölkerung durch Geistliche. Als Dominikaner nimmt Thomas Naogeorg die Existenz der weltlichen Obrigkeit nicht nur passiv zur Kenntnis, sondern stellt an sie auch soziale Forderungen mit dem Ziel, das gesellschaftliche Zusammenleben effektiv zu verbessern. So fordert er nicht nur die harte Verurteilung von Sündern und Straftätern, sondern auch ihre Belehrung, weil er nicht nur an die Folgen sündhaften Verhaltens denkt, sondern sich auch um das Seelenheil der Christen kümmert. Naogeorgs fürsorgliches Verhalten lässt sich an diesem Punkt aus dem Selbstverständnis der Dominikaner ableiten, denen Papst Honorius III.

²¹ Park, C. S., 2016, S. 31.

²² Park, C. S., 2016, S. 185.

²³ Roloff, H.-G., 1971, S. 106.

²⁴ Vgl. Blum, D., 2016, S. 24.

den Auftrag erteilt hat, „die Sünder [...] durch ihre heilsame Beredsamkeit wieder gesund [zu] machen“.²⁵ Deshalb versucht Thomas Naogeorg die Erkenntnisse, die Martin Luther durch die Bibellektüre gewonnen hat, nicht nur mit seinem dominikanischen Weltbild und humanistischen Überlegungen in Einklang zu bringen, sondern aus ihnen auch Ansätze für das seelsorgerische Handeln abzuleiten.

Da Thomas Naogeorg die Fehlbarkeit der weltlichen Fürsten berücksichtigt, schränkt er die lutherische Obrigkeitslehre in wesentlichen Punkten ein, nachdem er erkannt hat, dass auch die Obrigkeitslehre von Fürsten zur Durchsetzung ihrer egoistischen Ziele als Argument vorgebracht werden kann: Zunächst stellt Thomas Naogeorg klar, dass die Obrigkeitslehre kein friedliches Zusammenleben garantiert, wenn die Fürsten ihre Macht missbrauchen und das Volk unter Berufung darauf, mit Gewaltmaßnahmen die öffentliche Sicherheit zu gewährleisten, unterdrücken. Anders als Martin Luther erkennt Thomas Naogeorg, dass auch die weltliche Obrigkeit fehlbar ist und deshalb neben den mahnenden Priestern auf die Mithilfe ihrer Räte angewiesen ist, um weitreichende Entscheidungen treffen zu können. Aus dem Missstand, dass Räte ihren Einfluss missbrauchen, leitet Thomas Naogeorg aber nicht wie Martin Luther die utopische Forderung ab, dass die Fürsten nur noch Gott vertrauen und ihre Räte wenn möglich nicht in den Entscheidungsprozess einbeziehen sollten, sondern dass die weltlichen Herrscher kompetente Räte ernennen, denen sie vertrauen können.

In seinem Engagement für ein friedliches Zusammenleben lehnt Thomas Naogeorg theoretische Überlegungen bzgl. eines aktiven Widerstandsrechts beispielsweise von Fürsten gegenüber dem Kaiser konsequent ab und plädiert für eine friedliche Verständigung, weil Christen nicht mit Gewalt auf Gewalt antworten dürfen.²⁶

Wenn die Geistlichen die Untertanen zu einem christlichen und bescheidenen Lebenswandel anleiten und ihnen ihre Sünden aufzählen wollen, so müssen sie sich selbst christlich verhalten und ihnen ein positives Vorbild bieten. Nicht aus finanziellen Erwägungen heraus, sondern nur aus höherer Berufung sollte das Theologiestudium begonnen werden. Aufgabe der weltlichen Obrigkeit ist es deshalb nicht nur, die Untertanen vor äußeren Feinden zu schützen und für ihr leibliches Wohlergehen zu sorgen, sondern sie auch vor Irrlehrern in Schutz zu

²⁵ Segl, P., 2016, S. 510.

²⁶ Vgl. Schon-Schütte, L., 2015, S. 39.

nehmen, die die klerikale Laufbahn nur aus materialistischen Motiven heraus angetreten haben, indem sie die Geistlichen auf ihre Integrität prüft, anstatt sich von ihnen instrumentalisieren zu lassen. Thomas Naogeorg teilt in diesem Punkt eher Melanchthons Einschätzung, der den weltlichen Fürsten keine geistliche Kompetenz zugestand,²⁷ aber eine vermittelnde Rolle der weltlichen Fürsten zwischen widerstrebenden Theologen gestattete.²⁸

Umgekehrt müssen die jungen Schüler von den Geistlichen im christlichen Glauben unterrichtet werden, damit aus ihnen nachsichtige und verständnisvolle Herrscher werden können. Stellt die weltliche Obrigkeit Irrlehren fest, so hat sie kein Recht, militärisch gegen diese Irrlehren vorzugehen, und auch die Geistlichen dürfen sich nicht mit physischer Gewalt gegen die Irrgläubigen wenden. Den Theologen bleibt es ausschließlich vorbehalten, die Abweichler mit guten Argumenten und beständiger moralischer Belehrung und Nachsicht zum rechten Glauben zurückzuführen, wobei die richtige Lehre nicht von einem Konzil festgelegt werden muss, sondern diejenige ist, die theologische Erkenntnis und Vernunft in Einklang bringen kann.

Um Interessenkonflikte zu vermeiden, fordert Thomas Naogeorg wie Philipp Melanchthon im Jahr 1541,²⁹ der die Reform der Kirche nicht der weltlichen Obrigkeit überlassen, sondern sie von evangelischen Bischöfen durchführen lassen möchte,³⁰ deshalb einerseits die strikte Trennung zwischen Befugnissen der weltlichen Obrigkeit und Befugnissen der geistlichen Obrigkeit. Nur wenn die Aufgaben und Rechte zwischen beiden Gruppen klar verteilt sind, ist es möglich, dass sich weltliche Obrigkeit und geistliche Obrigkeit gegenseitig kontrollieren und sich zu einem verantwortungsvollen Umgang mit ihrer Macht zwingen. Andererseits soll die weltliche Obrigkeit dazu verpflichtet werden, die Besoldung der Geistlichen zu übernehmen. Denn im Gegensatz zu Martin Luther, der die Trennung weltlicher und geistlicher Angelegenheiten zwar fordert, ihre praktische Umsetzung aber nicht erklärt und die Einflussnahme weltlicher Fürsten sogar geduldet

²⁷ Vgl. Melanchthon, P. *Underricht Philips Melanchthon/ wider die leer der Wirtteuffer*, 1850, Bl. 43.

²⁸ Vgl. Park, C. S., 2016, S. 79.

²⁹ Vgl. Melanchthon, P. *Underricht Philips Melanchthon/ wider die leer der Wirtteuffer*, 1850, Bl. 44.

³⁰ Vgl. Scheible, H., 2016, S. 164.

hat,³¹ ist sich Thomas Naogeorg darüber im Klaren, dass die protestantischen Geistlichen, die nicht von der römischen Kirche besoldet werden, erst dann ihr seelsorgerisches Amt pflichtgetreu ausfüllen können, wenn ihre wirtschaftliche Existenz sichergestellt ist und sie sich nicht um ihren Lebensunterhalt kümmern müssen. Möglich ist die erstrebte Trennung weltlicher und geistlicher Befugnisse erst, wenn die bestehenden Missstände innerhalb der katholischen Kirche behoben, „die Predigt des unverfälschten Evangeliums“³² durchgesetzt und der Einfluss der Kirche auf den geistlichen Bereich beschnitten worden ist.

Bestätigt werden konnte im Rahmen dieser Arbeit Roloffs Einschätzung, dass Thomas Naogeorg die Position des alternden Luthers nicht teilt:³³ Im Gegensatz zu Martin Luther, der die Bauern verurteilt, die sich gewaltsam gegen die weltliche Obrigkeit erhoben haben, stellt Thomas Naogeorg klar, dass sich die gläubigen Christen ihrer Obrigkeit freiwillig unterordnen, weil sie es vermeiden, Sünden zu begehen, und ein gottgefälliges Leben führen möchten; sie zu gläubigen Christen zu erziehen obliegt den Geistlichen, die bislang ihre Aufgaben vernachlässigt haben, so wie es den Fürsten obliegt, die Christen vor äußeren Feinden zu schützen.

Ähnlichkeiten zwischen den Figuren einzelner Dramen,³⁴ die möglicherweise ROLOFF dazu veranlasst haben mögen, im Zusammenhang mit dem Judas Iscariotes von einem Typ zu sprechen, lassen sich so erklären, dass Thomas Naogeorg mehrfach versucht, mit seinen Dramen die gleichen strukturellen Missstände im Heiligen Römischen Reich anzuprangern, nämlich den Einfluss machtversessener Geistlicher und einzelner Fürsten sowie die Verfolgung der Protestanten und die Unversöhnlichkeit der katholischen Geistlichen. Obwohl solche Ähnlichkeiten zwischen den einzelnen Figuren bestehen, konnte im Rahmen dieser Arbeit nicht geklärt werden, inwieweit diese Ähnlichkeiten die Annahme von Typen für die Interpretation der Texte rechtfertigen oder sogar zwingend notwendig machen.

³¹ Vgl. Klautke, J.-B., 1994, S. 268.

³² Scheible, H., 2016, S. 94.

³³ Vgl. Roloff, H.-G., 2003 (1), S. 325.

³⁴ Solche Ähnlichkeiten bestehen z. B. zwischen Artaxerxes und Zedekiah, die beide Warnungen ihrer Untertanen überhören und deshalb Fehlurteile fällen, oder zwischen Pammachius und Caiphas, die Angst haben, ihr gesellschaftliches Ansehen einzubüßen.

Damit die Figuren in sein dramatisches Grundschema passen (in dem immer wieder weltlicher Herrscher, beratende Fürsten und Torwörter vorkommen), ändert oder ergänzt Thomas Naogeorg teilweise die Funktion biblischer Figuren. So wird aus dem Soldaten Malchus ein egoistischer Torwörter, der in seiner Funktion dem Torwörter Carcharophon aus dem *Hamanus* ähnlich ist. Um zu zeigen, welchen negativen Einfluss das Gebaren der katholischen Geistlichen auf die Bevölkerung hat, fügt Thomas Naogeorg im *Hieremias* wie im *Iudas Iscariotes* Figuren ein, mit denen er das sündhafte Verhalten der Bevölkerung auf der Bühne darstellt. Im Gegensatz zur biblischen Vorlage stellt Thomas Naogeorg auch das Schicksal Judas' ausführlich dar, der repräsentativ für alle Protestanten steht, die aus Opportunismus mit der Annahme des Augsburger Interims liebäugeln.

Indem Thomas Naogeorg anhand alttestamentlicher Texte Missstände im Heiligen Römischen Reich anprangert, stellt er klar, dass es auch unter Karl V. korrupte und unredliche Fürsten gibt, dass dieses Problem aber nicht mit den Machtstrukturen im Heiligen Römischen Reich in direkter Verbindung steht, sondern die Ursache dieses Problems darin liegt, dass der Mensch von Natur aus bestrebt ist, seine irdischen Bedürfnisse zu befriedigen, und nicht an sein Seelenheil denkt.

Mit seinen Bibeldramen kritisiert Thomas Naogeorg auf diese Weise nicht nur das von Karl V. erlassene Augsburger Interim, sondern ordnet die Maßnahmen in den eschatologischen Bezugsrahmen ein. Für Thomas Naogeorg stellt das Ringen der weltlichen Herrscher um religiösen Einfluss eine mögliche Einflussnahme des Satans auf das Weltgeschehen dar, der die weltlichen Herrscher für seine Zwecke instrumentalisiert. Wenn sich Staat und Kirche aus materialistischen Erwägungen von der christlichen Lehre distanzieren und sich mit dem Bösen verbünden, müssen sich die wenigen standhaften Theologen der Untertanen annehmen und sie zu einem gottesfürchtigen Leben anleiten. Sinn und Zweck geistlicher Arbeit darf es nicht sein, die Menschen zu verängstigen und zu Ablassleistungen zu drängen, sondern sie das Wort Gottes zu lehren und sie nachsichtig zu einem frommen und bescheidenen Leben zu ermuntern.

ROLOFF erläutert im Rahmen der Satirenanalyse, dass Thomas Naogeorg insbesondere von den Schriftstellern, d. h. von Personen, die meist eine theologische Ausbildung durchlaufen haben, erwartet, dass

sie sich eindeutig für die christliche Lehre engagieren.³⁵ Dementsprechend kann im *Hieremias* festgestellt werden, dass Nebusar Adan den heidnischen Priester nicht verschont, sondern ihn töten lässt, weil er den Juden den falschen Glauben gelehrt hat.³⁶ An der Verantwortung der katholischen Kirche, die sich an den Christen versündigt, weil sie ihnen Irrlehren beibringt und sich an ihnen widerrechtlich bereichert, zweifelt Thomas Naogeorg zu keinem Zeitpunkt und lehnt daher ihre Position entschieden ab.

Da Thomas Naogeorg Dramen verfasst, um die Christen zu einem gottesfürchtigen Leben im protestantischen Sinn zu ermahnen, ist davon auszugehen, dass für ihn – trotz der nun sukzessiv aufkommenden, resümierenden Gesamtausgaben diverser Reformatoren³⁷ – der „literarische Feldzug gegen Rom“³⁸ noch nicht endgültig abgeschlossen ist, was wenig verwunderlich ist, da seit Luthers Auftritt in der Öffentlichkeit 1517 erst zwanzig Jahre vergangen waren, die christliche Kirche hingegen über Jahrhunderte hinweg von der päpstlichen Kurie geprägt worden ist. Dementsprechend greift Thomas Naogeorg viele der von Martin Luther festgestellten Missstände in seinen Dramen auf, wie z. B. die Heiligenverehrung oder die Vermessenheit der katholischen Geistlichen, die sich vor den Protestanten nicht für ihre tradierten Ansichten mithilfe der Bibel rechtfertigen wollen (*Hieremias*).

Thomas Naogeorgs Einstellung unterscheidet sich darüber hinaus aber von Martin Luthers Ansicht, weil der 1546 gestorbene Luther das von Karl V. erlassene Augsburger Interim nicht mehr miterlebt hat, sondern sich der weltlichen Obrigkeit bis zuletzt verbunden fühlen konnte. Deshalb tritt Naogeorg entschiedener für die Trennung weltlicher und geistlicher Gewalt ein.

Von Martin Luther und Philipp Melanchthon³⁹ weiß Thomas Naogeorg seinerseits zwar, dass weder Fürsten noch Geistliche den Glauben eines Menschen erzwingen können,⁴⁰ dennoch gehört es zu seinem

³⁵ Vgl. Roloff, H.-G., 2003 (1), S. 331.

³⁶ Vgl. Naogeorg, T., *Hieremias*, 1987, V. 4648 – 4664.

³⁷ Vgl. Michel, S. *Die Kanonisierung der Werke Martin Luthers im 16. Jahrhundert*, Tübingen 2016 [Spätmittelalter, Humanismus und Reformation, hrsg. v. Volker Leppin, Bd. 92], hier: S. 143 f.

³⁸ Köneker, B., 1975, S. 173.

³⁹ Vgl. Melanchthon, P. *Proceß, wie es soll gehalten werden mit den Widertäufern*, 1557, S. 7.

⁴⁰ Vgl. Nürnberger, R. 1937, S. 19.

klerikalen Selbstverständnis, Menschen von der wahren christlichen Lehre zu überzeugen. Thomas Naogeorg fordert insofern ähnlich wie Martin Luther keineswegs Religionsfreiheit,⁴¹ sondern dass die Geistlichen sich zum Protestantismus bekennen und sich um ihre Schützlinge kümmern, damit sie den wahren christlichen Glauben verinnerlichen, zumal die Christen nicht so gut unterrichtet wurden, dass sie der teuflischen Versuchung ohne weiteres widerstehen können. Wenn sich Thomas Naogeorg im Kampf zwischen der protestantischen und der katholischen Glaubensauslegung engagiert, legt dies allerdings nahe, dass es für Thomas Naogeorg zwar keine Religionsfreiheit im Sinn einer gegenseitigen Toleranz geben kann, er aber dennoch von der Religionsfreiheit des einzelnen ausgeht. Dementsprechend müssen sich protestantische Geistliche der Christen annehmen und sie wie von Martin Luther⁴² und Philipp Melanchthon⁴³ im Umgang mit dem Wiedertäufern gefordert im christlichen Glauben unterrichten, weil es gerade nicht selbstverständlich ist, dass die Christen die protestantische Glaubensauslegung von sich aus übernehmen und mit der römischen Tradition brechen. Doch im Gegensatz zu Philipp Melanchthon⁴⁴ interpretiert Thomas Naogeorg den Irrglauben vieler christlicher Untertanen nicht als Auflehnung gegen die göttliche Ordnung, sondern als Unkenntnis des richtigen Glaubens.

Abschließend kann erstens festgestellt werden, dass sich Martin Luthers Obrigkeitslehre als Bezugssystem anbietet, um das Verhältnis zwischen ihm und späteren Reformationsautoren genauer zu charakterisieren, indem angegeben werden kann, auf welche Teile der Obrigkeitslehre sich die Autoren jeweils beziehen und inwieweit sie seiner Lehre zustimmen.

Zweitens lassen sich nicht nur theoretische Schriften auf ihre Übereinstimmung mit der lutherischen Obrigkeitslehre hin prüfen, auch literarische Figuren können hinsichtlich ihrer Zustimmung zur Obrigkeitslehre klassifiziert werden und ermöglichen auf diese Weise Rückschlüsse auf die Positionierung des Autors, selbst wenn von ihm keine

⁴¹ Vgl. Hillgruber, 2017, S. 38.

⁴² Vgl. Luther, M. *Daß weltliche Oberkeit den Wiedertäufern mit leiblicher Strafe zu wehren schuldig sei, Etlicher Bedenken zu Wittenberg*, 1914, S. (6)8 – 15, hier: S. 13, Z. 20 – 22.

⁴³ Vgl. Melanchthon, P. *Proceß, wie es soll gehalten werden mit den Widertäufern*, 1557, S. 7.

⁴⁴ Vgl. Melanchthon, P. *Proceß, wie es soll gehalten werden mit den Widertäufern*, 1557, S. 14.

theoretischen Schriften vorliegen, die die Gesellschaftsordnung explizit thematisieren.

Ausgehend von diesen Ergebnissen bieten sich vielfältige Anknüpfungspunkte für spätere textbasierte Forschungsbeiträge. So sollte untersucht werden, inwieweit sich Naogeorgs Darstellung der Obrigkeit von der anderer Reformationsdramatiker unterscheidet und wie sich andere Reformationsautoren bezüglich der lutherischen Obrigkeitslehre positionieren, denn bislang wurde nur die Haltung von Justus Menius zur Obrigkeit berücksichtigt, der ein Recht auf Notwehr im Naturrecht verankert sieht,^{45,46} und die Frage nach dem Gehorsam mit der Orthodoxie verbindet: Seiner Meinung nach dürfe man einem Regenten nur gehorsam sein, der keine häretischen Lehren verbreite.⁴⁷ Ähnlich wie Martin Luther wertet KLAUTKE zufolge auch Menius eine unbarmherzige Obrigkeit als göttliche Strafe für die Sünden der Menschen.⁴⁸ Aus diesem Grund ist nachvollziehbar, dass „nicht wenige lutherische Theologen in dieser Zeit ein Widerstandsrecht gegen die Obrigkeit kategorisch“ ablehnen.⁴⁹

Aufgrund der literarischen Quellen können Thesen wie die MICHAELS bezüglich der Parallelen zwischen Naogeorg und Jeremia⁵⁰ nur schwer verifiziert werden, falls entsprechende Bibeldramen von anderen Reformationsautoren nicht als Vergleichsgrundlage herangezogen werden können.

⁴⁵ Vgl. Klautke, J.-B., 1994, S. 341.

⁴⁶ Vgl. Schon-Schütte, L., 2015, S. 49.

⁴⁷ Vgl. Klautke, J.-B., 1994, S. 343.

⁴⁸ Vgl. Klautke, J.-B., 1994, S. 344.

⁴⁹ Klautke, J.-B., 1994, S. 359.

⁵⁰ Vgl. Michael, W. F., 1984, S. 87.

5. Literaturverzeichnis

5.1. Primärliteratur

- Bugenhagen, J. *Bekantnüs Johannis Bugenhagen Pomern, von seinem glauben und lere, geschriben an einen Widertauffer*, Wittenberg 1530 [Online-Digitalisat: http://resolver.staatsbibliothek-berlin.de/SBB000159180_0000000, Datum der letzten Einsicht: 18.08.2018].
- Luther, M. (*Erste*) *Epistel St. Petri gepredigt und ausgelegt. Erste Bearbeitung 1523*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlau, Bd. 12, Weimar 1891, S. 249 – 399.
- Luther, M. *95 Thesen nebst dem Sermon von Ablass und Gnade, 1517* [Sonderdruck aus der Bonner Studenten-Ausgabe der Werke Martin Luthers, hrsg. v. Otto Clemen, Bonn 1912 – 1913].
- Luther, M. *95 Thesen*, in: Horst Jesse Dr. Martin Luthers 95 Thesen, Weimar und Eisenach 2012, S. 33 – 53.
- Luther, M. *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, Halle 1897 (2. Aufl.) [Flugschriften aus der Reformationszeit I., hrsg. v. Wilhelm Braune].
- Luther, M. *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlau, Bd. 6, Weimar 1888, S. 380 – 469.
- Luther, M. *An die Pfarrherrn wider den Wucher zu predigen, Vermahnung*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlau Nachfolger, Bd. 51, Weimar 1914, S. 325 – 424.
- Luther, M. *Auslegung D. Mar: Luthers, uber etliche Capitel des andern Buchs Mosi, Geprediget zu Wittenberg, Anno 1524, 1525 und 1526*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlau Nachfolger, Bd. 16, Weimar 1904, S. 124.
- Luther, M. *Auslegung D. Martin Luthers uber etliche Capitel des fünften Buchs Mosi, Geprediget zu Wittenberg Anno M.D. XXIX*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlau Nachfolger, Bd. 28, Weimar 1903, S. 509 – 764.

- Luther, M. *Auslegung des 101. Psalms. 1534 – 1535*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 51, Weimar 1914, S. 196 – 264.
- Luther, M. *Auslegung des dritten und vierten Kapitels Johannis in Predigten 1538 und 1540*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 47, Weimar 1912, S. 499.
- Luther, M. *Auslegung des ersten und zweiten Johannis in Predigten 1537 und 1538*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 46, Weimar 1914, S. 538 – 328.
- Luther, M. *Auslegung des ersten und zweiten Kapitels Johannis in Predigten 1537 und 1538*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 46, Weimar 1912, S. 538 – 790.
- Luther, M. *Beelzebub an die heilige päpstliche Kirche*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 50, Weimar 1914, S. 128.
- Luther, M. *Das Buch Syrach*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, die deutsche Bibel, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 12, Weimar 1961, S. 175 zu Sir 9,24 – 10,8.
- Luther, M. *Das Evangelium am ersten Sonntag des Advents Matthei xxi.*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus, Bd. 10,1,2, Weimar 1925, S. 21 – 62.
- Luther, M. *Das Evangelium am tage der heyligen drey künige. Matthei ij.*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus, Bd. 10,1,1, Weimar 1910, S. 555 – 728.
- Luther, M. *Das eyn Christliche versamlung odder gemeyne rech und macht habe, alle lere zu urteylen und lerer zu beruffen, eyn und abzusetzen, Grund und ursach der Schrifft*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, die deutsche Bibel, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 11, Weimar 1900, S. 408 – 416.
- Luther, M. *Das Magnificat Vorteytscht und ausgelegt durch D. Martinum Luther Aug.*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, die deutsche Bibel, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 7, Weimar 1961, S. 544 – 604.
- Luther, M. *Das Marburger Gespräch und die Marburger Artikel*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 30,3, Weimar 1910, S. 92 – 171.

- Luther, M. *Daß weltliche Oberkeit den Wiedertäufern mit leiblicher Strafe zu wehren schuldig sei, Etlicher Bedenken zu Wittenberg.*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 50, Weimar 1914, S. (6)8 – 15.
- Luther, M. *Der 127. Psalm ausgelegt an die Christen zu Riga und Lief-land*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 15, Weimar 1899, S. 348 – 379.
- Luther, M. *Der 82. Psalm ausgelegt*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 31,1, Weimar 1913, S. 183 – 219.
- Luther, M. *Der Kleine Katechismus*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 30,1, Weimar 1910, S. 239 – 425.
- Luther, M. *Der Prophet Sacharia ausgelegt*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 23, Weimar 1901, S. 477 – 664.
- Luther, M. *Deutsch Cathechismus. Der Große Katechismus*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 30,1, Weimar 1910, S. 205.
- Luther, M. *Die Bibel* hrsg. v. d. Evangelischen Kirche in Deutschland, Stuttgart 2016.
- Luther, M. *Die Epistel an St. Sanct Stephans tag [1522]*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus, Bd. 10,1,1, Weimar 1910, S. 247 – 270.
- Luther, M. *Die Epistel auf den 2. Sonntag nach Epipaniae No. 12 [1525]*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 17,2, Weimar 1927, S. 32 – 60.
- Luther, M. *Die Zirkulardisputation über das Recht des Widerstands gegen den Kaiser*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 39,2, Weimar 1932, S. 44 – 51.
- Luther, M. *Die Zirkulardisputation über das Recht des Widerstands gegen den Kaiser (Matth. 19,21)*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 39,2, Weimar 1932, S. 34 – 91.

- Luther, M. *Ein ander Sermon, andern Sontag nach ostern Euangelion Johannis am zehenden.*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlau, Bd. 10,1,2, Weimar 1925, S. 242 – 249.
- Luther, M. *Ein Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlau Nachfolger, Bd. 18, Weimar 1908, S. 375 – 402.
- Luther, M. *Ein Sermon von dem Bann Doct. Martini Luther Augustiner czu Wittenbergk*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlau Nachfolger, Bd. 6, Weimar 1888, S. 63 – 75.
- Luther, M. *Eine Hochzeitspredigt über den Spruch Hebr. 13,4*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlau Nachfolger, Bd. 34,1, Weimar 1908, S. 50 – 82.
- Luther, M. *Eine Predigt D. Martini Lutheri von unser seligen Hoffnung uber den Spruch St. Pauli Cit. 2*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlau Nachfolger, Bd. 34,2, Weimar 1908, S. 114.
- Luther, M. *Eine Predigt daß man Kinder zur Schulen halten solle*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlau Nachfolger, Bd. 30,2, Weimar 1909, S. 508 – 589.
- Luther, M. *Epistel S. Petri geprediget und ausgelegt*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlau, Bd. 12, Weimar 1891, S. 249 – 400.
- Luther, M. *Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlau Nachfolger, Bd. 18, Weimar 1908, S. 278 – 334.
- Luther, M. *Evangelium von den zehn Aussätzigen*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlau, Bd. 8, Weimar 1889, S. 336 – 397.
- Luther, M. *Hauspostille am ersten Sonntag nach Trinitatis. Evangelion Luce 14 [1544]*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlau Nachfolger, Bd. 52, Weimar 1915, S. 357 – 368.
- Luther, M. *Kathechismuspredigten, Zweite Predigtreihe [19.09.1528]*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlau Nachfolger, Bd. 30,3, Weimar 1910, S. 27 – 56.

- Luther, M. *Luthers Unterricht auf etliche Artikel, die ihm von seinen Abgönnern aufgelegt und zugemessen werden*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlau, Bd. 2, Weimar 1884, S. 66 – 73.
- Luther, M. *Matth. 18 – 24 in Predigten ausgelegt 1537 – 1540*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlau Nachfolger, Bd. 47, Weimar 1906, S. 232 – 637.
- Luther, M. *Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlau Nachfolger, Bd. 19, Weimar 1987, S. 633 – 662.
- Luther, M. *Predigt am 1. Sonntag nach Trinitatis* [30.05. 1535], in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlau Nachfolger, Bd. 41, Weimar 1910, S. 280 – 292.
- Luther, M. *Predigt am 22. Sonntag nach Trinitatis, nachmittags*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlau Nachfolger, Bd. 36, Weimar 1909, S. 567 – 578.
- Luther, M. *Predigt am 23. Sonntag nach Trinitatis*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlau Nachfolger, Bd. 37, Weimar 1910, S. 583 – 604.
- Luther, M. *Predigt am 3. Sonntag nach Epiphaniä*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlau Nachfolger, Bd. 49, Weimar 1913, S. 332.
- Luther, M. *Predigt am Ostermittwoch* [20.04.1530], in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlau Nachfolger, Bd. 32, Weimar 1906, S. 69.
- Luther, M. *Predigt am Tag Mariä verkündigung* [25.03.1534], in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlau Nachfolger, Bd. 37, Weimar 1910, S. 332, Z. 30 f.
- Luther, M. *Predigt auf dem Schloss Pleißenburg zu Leipzig* [24.05.1539], in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlau Nachfolger, Bd. 47, Weimar 1912, S. 772 – 779.
- Luther, M. *Predigt des Jahres 1532*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlau Nachfolger, Bd. 36, Weimar 1909, S. 1 – 698.
- Luther, M. *Predigt Luthers gesammelt von Joh. Poliander. 1519 – 1521* [23.03.1531], in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlau Nachfolger, Bd. 9, Weimar 1893, S. 624.

- Luther, M. *Predigt zu Borna am Sonntag Misericordias domini* [4.5.1522], in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 32, Weimar 1906, S. 121 f.
- Luther, M. *Predigten des Jahres 1523*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 12, Weimar 1891, S. 601 – 702.
- Luther, M. *Predigten des Jahres 1525*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 17,1 Weimar 1907.
- Luther, M. *Predigten des Jahres 1526*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 20, Weimar 1904, S. 208 – 591.
- Luther, M. *Predigten des Jahres 1529*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 29, Weimar 1904, S. 1 – 692.
- Luther, M. *Predigten des Jahres 1531*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 34,2, Weimar 1908, S. 1 – 556.
- Luther, M. *Predigten des Jahres 1537*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 45, Weimar 1911, S. 1 – 362.
- Luther, M. *Predigten des Jahres 1538*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 46, Weimar 1912, S. 113 – 537.
- Luther, M. *Predigten des Jahres 1545*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 51, Weimar 1914, S. 1 – 107.
- Luther, M. *Predigten des Jahres 1546*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 51, Weimar 1914, S. 107 – 196.
- Luther, M. *Predigten über das 2. Buch Mose 1524 – 1527*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 16, Weimar 1904, S. 1 – 362.
- Luther, M. *Predigten über das fünfte Buch Mose 1529*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 28, Weimar 1903, S. 503 – 763.
- Luther, M. *Predigten über Joh. 6. – 8.*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 33, Weimar 1907, S. 501.

- Luther, M. *Sendschreiben an den Erzbischof Albrecht von Mainz und Magdeburg, sich in den ehelichen Stand zu begeben*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 18, Weimar 1908, S. 402 – 411.
- Luther, M. *Sommerpostille am dritten Sonntag nach Trinitatis. Epistel I. Pet. V.* [1544] in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 22, Weimar 1929, S. 21 – 51.
- Luther, M. *Sprüche aus dem Alten Testament*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 48, Weimar 1927, S. 1 – 105.
- Luther, M. *Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 38, Weimar 1912, S. 1 – 70.
- Luther, M. *Über das erste Buch Mose. Predigten 1527*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 24, Weimar 1900, S. 1 – 710.
- Luther, M. *Unterricht der Visitatoren an die Pfarhern ym Kurfürstenthum zu Sachsen*, in D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 26, Weimar 1909, S. 175 – 211.
- Luther, M. *Vier tröstliche Psalmen an die Königin zu Ungarn*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 19, Weimar 1987, S. 542 – 615.
- Luther, M. *Von dem Papstthum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig*. in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlau, Bd. 6, Weimar 1888, S. 277 – 324.
- Luther, M. *Von den guten Werken*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlau, Bd. 6, Weimar 1888, S. 196 – 276.
- Luther, M. *Von den Konzilis und Kirchen*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 50, Weimar 1914, S. 488 – 653.
- Luther, M. *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, Tübingen 1954 [Neudrucke deutscher Literaturwerke No. 18, hrsg. v. Richard Alewyn u. Ludwig Erich Schmitt].

- Luther, M. *Von der heiligen Taufe Predigten D. Mart. Luth.*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 37, Nr. 73, Weimar 1910, S. 627.
- Luther, M. *Von guten und bösen Engeln Matth. 18*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 34,2, Weimar 1908, S. 222 – 370.
- Luther, M. *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 11, Weimar 1910, S. 229 – 281.
- Luther, M. *Vorrede auf die Weisheit Salomonis*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Deutsche Bibel, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 12, Weimar 161, S. 49 – 55.
- Luther, M. *Vorrede zu ‚An die hochgeborne Fürstin Frau Sibylla Herzogin zu Sachsen, Oeconomia Christiana. das ist von christlicher Haushaltung, Justi Menii.‘*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 30,2, Weimar 1909, S. 62.
- Luther, M. *Vorrede zu Alexius Krosners ‚Sermon von der heiligen christlichen Kirche‘ und ‚Sermon vom hochwürdigen heiligen Sacrament‘*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 30,3, Weimar 1910, S. 404 – 412.
- Luther, M. *Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 54, Weimar 1928, S. 195 – 299.
- Luther, M. *Wider den Bischof zu Magdeburg, Albrecht Kardinal*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 50, Weimar 1914, S. 386 – 431.
- Luther, M. *Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament*, hrsg. v. O. Brenner und W. Möllenberg, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 18, Weimar 1908, S. 37 – 214.
- Luther, M. *Wider die räuberischen und mörderischen Roten der Bauern*, hrsg. v. O. Brenner und W. Möllenberg, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 18, Weimar 1908, S. 344 – 362.
- Luther, M. *Wider die XXXII Artikel der Cheologen von Löwen*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 54, Weimar 1928, S. 430 – 443.

- Luther, M. *Wider Hans Worst*, Halle an der Saale 1880 [Neudrucke deutscher Litteraturwerke des XVI. und XVII. Jahrhunderts No. 28].
- Luther, M. *Wochenpredigt über Matth. 5 – 7* [1530/2], in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 32, Weimar 1906, S. 299 – 555.
- Luther, M. *Wochenpredigten über Joh. 16 – 20*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 18, Weimar 1903, S. 31 – 502.
- Luther, M. *Wochenpredigten über Joh. 6 – 8*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Bd. 33, Weimar 1907, S. 1 – 675.
- Melanchthon, P. *Proceß, wie es soll gehalten werden mit den Wider-täuffern*, Worms 1557 [Online-Quelle: <http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10168479-3>, Datum der letzten Einsicht: 16.08.2018].
- Melanchthon, P. *Underricht Philips Melanchthon/ wider die leer der Widerteuffer*, Berlin 1850 [Online-Quelle: <http://resolver.staatsbibliothek-berlin.de/SBB0001721C00000000>, Datum der letzten Einsicht: 18.08.2018].
- Naogeorg, T. *Agriculturae sacrae libri quinque*, übers. v. Lothar Mundt, Berlin 2009 [Online-Quelle: <http://www.uni-mannheim.de/mateo/camena/AUBIO/naogeorg.html>, Datum der letzten Änderung: 28.12.2009, Datum der letzten Einsicht: 13.09.2018].
- Naogeorg, T. *Das Pöpstisch Reych*, übers. v. Burkhard Waldis, Berlin u. Boston 2015 [Thomas Naogeorg, Sämtliche Werke, hrsg. v. Hans-Gert Roloff, Bd. 6,2].
- Naogeorg, T. *Hamanus*, übers. v. Johann Chryseus, Berlin 1983 [Thomas Naogeorg, Sämtliche Werke, hrsg. v. Hans-Gert Roloff, Bd. 3,2].
- Naogeorg, T. *Hieremias*, übers. v. Wolfhart Spangenberg, Berlin 1987 [Thomas Naogeorg, Sämtliche Werke, hrsg. v. Hans-Gert Roloff, Bd. 4,2].
- Naogeorg, T. *Incendia seu Pyrgopolinices*, in zeitgenöss. Übers., Berlin 1983 [Thomas Naogeorg, Sämtliche Werke, hrsg. v. Hans-Gert Roloff, Bd. 3,1].
- Naogeorg, T. *Iudas Iscariotes*, übers. v. Johann Mercurius, Berlin 1987 [Thomas Naogeorg, Sämtliche Werke, hrsg. v. Hans-Gert Roloff, Bd. 4,2].

- Naogeorg, T. *Satyrum libri quinque priores*, übers. v. Lothar Mundt, Berlin 2009 [Online-Quelle: <http://www.uni-mannheim.de/mateo/camena/AUTBIO/naogeorg.html>, Datum der letzten Änderung: 30.05.2009, Datum der letzten Einsicht: 02.09.2019].
- Naogeorg, T. *Tragoedia alia nova Mercator*, in zeitgenöss. Übers., Berlin 1982 [Thomas Naogeorg, Sämtliche Werke, hrsg. v. Hans-Gert Roloff, Bd. 2].
- Naogeorg, T. *Tragoedia nova Pammachius*, übers. v. Johann Tyrolff, Berlin 1975 [Thomas Naogeorg, Sämtliche Werke, hrsg. v. Hans-Gert Roloff, Bd. 1].

5.2. Sekundärliteratur

- Angenendt, A. „Die historische Entwicklung des Ablasses und seine bleibende Problematik“, in: Ablasskampagnen des Spätmittelalters. Luthers Thesen von 1517 im Kontext, hrsg. v. Andreas Rehberg, Berlin u. Boston 2017, S. 31 – 41.
- Auffahrt, C. *Die Ketzer. Katharer, Waldenser und andere religiöse Bewegungen*, München 2016 (3. Aufl), S. 8 f.
- Barton, U.; Ridder, K. „Die Antichristfigur im mittelalterlichen Schauspiel“, in: Antichrist – Konstruktionen von Feindbildern, hrsg. v. Wolfram Brandes und Felicitas Schmieder, Berlin, 2010, S. 179 – 198.
- Beat, R. J. „Basler Quellen zur Lebensgeschichte des Thomas Naogeorg“, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde, Bd. 69 (1969), S. 205 – 222.
- Becker, M., *Kriegsrecht im frühneuzeitlichen Protestantismus. Eine Untersuchung zum Beitrag lutherischer und reformierter Theologen, Juristen und anderer Gelehrter zur Kriegsrechtliteratur im 16. und 17. Jahrhundert*, Tübingen 2017.
- Benedikt XVI. *Lehrer des Glaubens: Franziskaner und Dominikaner*, Illertissen 2012.
- Benzinger, R. „Naogeorg, Thomas: Sämtliche Werke [Rezension]“, in: Arbitrium 1989, S. 169 – 171.
- Berger, A. E. „Thomas Naogeorgus und sein Drama ‘Pammachius’ (1538)“, in: Die Schaubühne im Dienste der Reformation 1, hrsg. v. ders., Darmstadt 1967, S. 221 – 265.

- Berggrav, E. „Wenn der Kutscher trunken ist. Luther über die Pflicht zum Ungehorsam gegenüber der Obrigkeit“, in: *Widerstand*, hrsg. v. Arthur Kaufmann, Darmstadt 1972 [Wege der Forschung, hrsg. v. d. wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt, Bd. 173], S. 135 – 151.
- Bergmann, G. „Der Schmalkaldische Krieg 1546/47, in: *Stadt-Zeit. Eisenach aktuell*, 5/1996, S. 20 – 26.
- Beutin, W. *Deutsche Literaturgeschichte: von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Stuttgart u. a. 2013 (8. Aufl), S. 91 – 94.
- Blum, D. *Der katholische Luther. Begegnungen – Prägungen – Rezeptionen*, Paderborn 2016.
- Boeckh, J. u. a. *Geschichte der deutschen Literatur von 1480 – 1600*, in: *Geschichte der Deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Bd. 4, hrsg. v. dens., Berlin 1961, S. 345 f.
- Bothe, R. *Kirche, Kunst und Kanzel. Luther und die Folgen der Reformation*, Wien 2017.
- Brauneck, M. *Die Welt als Bühne: Geschichte des europäischen Theaters, Bd. 1*, Stuttgart u. a. 1993, S. 405 – 552.
- Brohman-Bevensen, F. *Geschichte von Bevensen und Kloster Medingen unter Berücksichtigung des alten Amtes Medingen*, Uelzen 1928, S. 52 – 61.
- Brummack, J. „Satire“, in: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, hrsg. v. Jan-Dirk Müller, Bd. 3, Berlin u. New York 2007, S. 355 – 360.
- Bufe, P. „Magalhaes“, in: *Die Zeit. Das Lexikon in 20 Bänden*, hrsg. v. Joachim Weiß, Hamburg 2005, Bd. 9, S. 224.
- Bullido del Barrio, S. „Sensus litteralis ad Psalmos et Prophetas. Die Anweisung der Ältesten Konstitutionen der Dominikaner in den Schriften des Hugo von St. Cher, Albertus Magnus und Thomas von Aquin“, in: *Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen im Mittelalter*, hrsg. v. Elias H. Füllenbach u. a., Berlin u. Boston 2016, S. 143 – 181 [Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, hrsg. v. Thomas Eggensperger u. a., Neue Folge, Bd. 21].
- Buschow, C. *Zwischen Vergangenheit und möglicher Zukunft*, in: *Feiern anlässlich des 500. Jubiläums der Reformation 2017 in europäischen Städten*, Frankfurt a. M. 2018 [epd-Dokumentation Nr. 7 – 8/2018], S. 81 f.
- Caluori, R. „Thomas Naogeorg“, in: *Theaterlexikon der Schweiz* (Bd. 2), hrsg. v. Andreas Kotte, Zürich 2005, S. 1309 f.

- Cárdenas, L. „Genealogie und Charisma. Imaginationen dominikanischer Verwandtschaften im Spätmittelalter“ in: Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen im Mittelalter, hrsg. v. Elias H. Füllenbach u. a., Berlin u. Boston 2016, S. 301 – 334 [Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, hrsg. v. Thomas Eggenberger u. a., Neue Folge, Bd. 21], hier S. 308.
- Chartier, R. *Lesewelten. Buch und Lektüre in der frühen Neuzeit*, übers. v. Brita Schleinitz u. Ruthard Stäblein, Frankfurt u. New York 1990 [Historische Studien, Band I].
- Clausert, D. „Das Problem der Gewalt in der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre“, in: Luther und die Obrigkeit, hrsg. v. Gunther Wolf, Darmstadt 1972 [Wege der Forschung, hrsg. v. der wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt, Bd. 85], S. 397 – 424.
- Danz, C.; Tück, J.-H. (Hrsg.) *Martin Luther im Widerstreit der Konfessionen. Historische und theologische Perspektiven*, Freiburg i. Br. 2017.
- De Busto, B. *Geschichte des Schmalkaldischen Krieges*, bearb. v. Otto Adalbert Graf von Looz-Corswaren, Berlin 1938 [Texte und Forschungen im Auftrage der Preußischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. v. d. Romanischen Kommission, Bd. 1].
- Di Fabio, U. (Hrsg.) *Weltwirkung der Reformation*, München 2017.
- Diehl, P. H. *Die Dramen des Naogeorgus in ihrem Verhältnis zur Bibel und zu Luther* [Dissertation, München], München 1915.
- Dietrich, J. *Der Tod von eigener Hand. Studien zum Suizid im Alten Testament, Alten Ägypten und Alten Orient*, [Habilitationsschrift Universität Leipzig], Leipzig 2016.
- Diwald, H. „Obrigkeit und Widerstand. Martin Luther und seine „lieben Deutschen“, in: Die politische Meinung (Bd. 28/1983), Heft 206, S. 24 – 30.
- Dreher, M. N. „Obrigkeit und kirchliche Ordnung beim späten Luther“, in: Lutherjahrbuch, Organ der internationalen Lutherforschung Bd. 71 (2004), Göttingen 2004, S. 73 – 101.
- Düchting, R. „Augustinus“, in: Harenberg Lexikon der Weltliteratur, hrsg. v. François Bondy u. a., Bd. 1 (1995), S. 247.
- Eder, M. „Naogeorgus, Thomas (Kirchmair, Kirchmeyer)“. In: Biographisch Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL). Band 6, Bautz und Herzberg 1993, Sp. 448–451.

- Ellinger, G. *Geschichte der neulateinischen Literatur in der ersten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts*, in: *Geschichte der neulateinischen Literatur Deutschlands im sechzehnten Jahrhundert* (Bd. 2), hrsg. v. Georg Ellinger, Berlin u. a. 1929.
- Friedrich, W. „Thomas Kirchmair, genannt Naogeorgus. Lebensbild eines bedeutenden Straubingers mit einem Literaturverzeichnis zu Biographie und Werk“, in: *Jahresbericht des Historischen Vereins für Straubing und Umgebung* [1988], Straubing 1987, S. 83 – 140.
- Germann, M. *Zwischen Konfiskation, Zerstreuung und Zerstörung. Schicksale der Bücher und Bibliotheken in der Reformationszeit in Basel, Bern und Zürich*, in: *Zwingliana* 27/2000, S. 63 – 77.
- Gerstenkorn, H. R. „Von der Obrigkeit und von der Macht nach Martin Luther“, in: *Luther und die Obrigkeit*, hrsg. v. Gunther Wolf, Darmstadt 1972 [Wege der Forschung, hrsg. v. der wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt, Bd. 85], S. 77 – 103.
- Giesecke, M. *Der Buchdruck in der frühen Neuzeit: eine historische Fallstudie über die Durchsetzung neuer Informations- und Kommunikationstechnologien*, Frankfurt a. M. 1991, S. 306 – 312.
- Giovanoli, S. *Form und Funktion des Schuldramas im 16. Jahrhundert. Eine Untersuchung zu Rudolf Gwalthers „Nabal“ (1549)*, Bonn 1980.
- Gruhl, R. *Camena – Lateinische Texte der Frühen Neuzeit* [Online-Quelle: <http://www.uni-mannheim.de/mateo/camenahtdocs/camena.html>, Datum der letzten Änderung: 26.11.2013, Datum der letzten Einsicht: 14.07.2018].
- Hamm, B. „Das Evangelium des Ablasses und das Evangelium der Reformation, in: *Ablasskampagnen des Spätmittelalters. Luthers Thesen von 1517 im Kontext*, hrsg. v. Andreas Rehberg, Berlin u. Boston 2017, S. 501 – 522.
- Hamman, A. „Augustinus (354 – 430)“, in: *Sie lebten Jesu Botschaft neu*, hrsg. v. Walter Nigg, Mainz 1981, S. 32 – 41.
- Hasse, H.-P. „Luthers Visitationsreise in Thüringen im August 1524: Jena – Kahla – Neustadt an der Orla – Orlamünde“, in: *Der Altar von Lucas Cranach d. Ä. in Neustadt an der Orla und die Kirchenverhältnisse im Zeitalter der Reformation*, hrsg. v. Werner Greiling, Böhlau 2014, S. 169 – 202.
- Hauser, G. *Thomas Naogeorg als Kampfdramatiker* [Dissertation, Universität Wien]. Wien 1926.

- Heckel, J. „Widerstand gegen die Obrigkeit? Pflicht und Recht zum Widerstand bei Martin Luther (1954)“, in: *Widerstand*, hrsg. v. Arthur Kaufmann Darmstadt 1972 [Wege der Forschung, hrsg. v. d. wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt, Bd. 173], S. 114 – 134.
- Heckel, M. „Luthers Haltung zur Obrigkeit“, in: *Juristenzeitung*, hrsg. v. Eric Hilgendorf u.a., JZ 72/2017, S. 1129 – 1139.
- Hellmeier, P. D. *Die Stellung des Studiums im frühen Predigerorden vor dem Hintergrund seiner Gründung aus der Chorherrentradition*, in: *Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen im Mittelalter*, hrsg. v. Elias H. Füllenbach u. a., Berlin u. Boston 2016, S. 123 – 141 [Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, hrsg. v. Thomas Eggenesperger u. a. , Neue Folge, Bd. 21].
- Hellmeier, P. D. *Dominikus begegnen*, Augsburg 2007.
- Hermes, E. „Obrigkeit“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, hrsg. v. Gerhard Krause und Gerhard Müller, Bd. 24, Berlin u. New York 1994, S. 727 – 731.
- Hillerdal, G. „Der Mensch unter Gottes Regiment, der Untertan und das Recht“, in: *Luther und die Obrigkeit*, hrsg. v. Gunther Wolf, Darmstadt 1972 [Wege der Forschung, hrsg. v. der wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt, Bd. 85], S. 22 – 50.
- Hillerdal, G. *Gehorsam gegen Gott und Menschen. Luthers Lehre von der Obrigkeit und die moderne evangelische Staatsethik*, Göttingen 1955.
- Hillgruber, C. *Die lutherische Reformation und der Staat*, o. O. 2017 [Schönburger Gespräche zu Recht und Staat, hrsg. v. Otto Depenheuer und Christoph Grabenwarter, Bd. 29].
- Hinrichs, C. *Luther und Müntzer. Ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstand*, Berlin 1962 (2. Aufl.).
- Holstein, H. *Die Reformation im Spiegelbild der dramatischen Literatur des sechzehnten Jahrhunderts*, [Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 14/15], Halle 1886.
- Hoping, H. „Freiheit und Sünde. Zur Bedeutung von Martin Luthers „De servo arbitrio“ für die theologische Anthropologie“, in: *Martin Luther im Widerstreit der Konfessionen. Historische und theologische Perspektiven*, hrsg. v. Christian Danz und Jan-Heiner Tück, Freiburg i. Br. 2017, S. 227 – 244.

- Hubatsch, W. *Albrecht von Brandenburg-Ansbach. Deutschordens-Hochmeister und Herzog in Preußen 1490 – 1568*, Heidelberg 1960, S. 139 – 184.
- Hübner, A. „Studien zu Naogeorgus“, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum* 54/1913, S. 297 – 338.
- Hummelberger, W. *Wiens erste Belagerung durch die Türken 1529*, Wien 1976 [Militärhistorische Schriftenreihe, hrsg. v. Heeresgeschichtlichen Museum/ Militärwissenschaftliches Institut Wien, Heft 33].
- Izbicki, T., M., „Indulgences in Fifteenth-Century Polemics and Canon Law“, in: *Ablasskampagnen des Spätmittelalters. Luthers Thesen von 1517 im Kontext*, hrsg. v. Andreas Rehberg, Berlin u. Boston 2017, S. 79 – 104.
- Jørgensen, N. *Bauer, Narr und Pfaffe. Prototypische Figuren und ihre Funktion in der Reformationsliteratur*, Leiden u. a. 1988 [Acta Theologica Danica, hrsg. v. Leif Grane u. a., Bd. 23].
- Kannengießler, P. *Karl V. und Maximilian Egmont, Graf von Büren. Ein Beitrag zur Geschichte des schmalkaldischen Krieges*, Freiburg i. B. u. Leipzig 1895.
- Kaufmann, T. *Geschichte der Reformation*, Frankfurt a. M. und Leipzig 2009.
- Kaufmann, T. *Martin Luther*, München 2016 (4. Aufl.).
- Kawerau, G. „Thomas Kirchmeyer (Naogeorgus)“, in: *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, hrsg. v. A. Hauck, Bd. 10 (1901), Leipzig 1901, S. 496 – 499.
- Kießling, R. „Stadt und Kloster. Zum Geflecht herrschaftlicher und wirtschaftlicher Beziehungen im Raum Memmingen im 15. und in der 1. Hälfte des 16. Jahrhunderts“, in: *Städtische Gesellschaft und Reformation*, hrsg. v. Ingrid Batori, Stuttgart 1980 [Spätmittelalter und Frühe Neuzeit. Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung, hrsg. v. Josef Engel und Ernst Walter Zeeden, Bd. 12], S. 155 – 190.
- Klautke, J.-B. *Recht auf Widerstand gegen die Obrigkeit. Eine systematisch-theologische Untersuchung zu den Bestreitungs- und Rechtfertigungsbemühungen von Gewaltanwendung gegen die weltliche Macht (bis zum 18. Jahrhundert)* [Dissertation, Kempen], Kempen 1994, Bd. 1, S. 205 – 371.
- Koch, K. „Einführung in die Ablasstheologie“, in: *Ablasskampagnen des Spätmittelalters. Luthers Thesen von 1517 im Kontext*, hrsg. v. Andreas Rehberg, Berlin u. Boston 2017, S. 19 – 29.

- Könneker, B. Die Deutsche Literatur der Reformationszeit. Kommentar zu einer Epoche, München 1975, S. 173 – 184.
- Könneker, B. „Zur Intention und Struktur von Thomas Naogeorgs *Traegodia nova Hamanus*“, in: *Word and Deed*, hrsg. v. T. E. Ryan, Monostory 1992, S. 135- 144.
- Köpf, U. (Hrsg.), *Martin Luthers Werke*, Bd. 69 – 73 (Registerbände), Weimar 2001 – 2009, hier Bd. 72.
- Koops, T. P. Die Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen die weltliche Obrigkeit in der lutherischen Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts [Dissertation, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel], Kiel 1968, S. 1 – 120.
- Krenn, D.-M. „Thomas Kirchmair genannt Naogeorgus – ein Reformator aus Niederbayern“, in: *Straubinger Kalender*, 421. Jahrgang (2017), S. 174 f.
- Krojer, F. „Naogeorg“, in: *Aufschluss des Gäubodens*, München 2006, S. 77 – 100.
- Landwehr, A. Norm, Normalität, Anormale. Zur Konstitution von Merheit und Minderheit in württembergischen Policeyordnungen der Frühen Neuzeit: Juden, Zigeuner, Bettler, Vaganten, in: *Minderheiten, Obrigkeit und Gesellschaft in der Frühen Neuzeit. Integrations- und Abgrenzungsprozesse im süddeutschen Raum*, hrsg. v. Mark Häberlein u. Martin Zürn, St. Katharinen 2001, S. 41 – 75.
- Lau, F. „Die lutherische Lehre von den beiden Reichen“, in: *Luther und die Obrigkeit*, hrsg. v. Gunther Wolf, Darmstadt 1972 [Wege der Forschung, hrsg. v. der wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt, Bd. 85], S. 370 – 396.
- Lauchs, J. Bayern und die deutschen Protestanten 1534 – 1546. Deutsche Fürstenpolitik zwischen Konfession und Liberalität, Neustadt a. d. Aisch 1978 [Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayern, hrsg. v. Verein für bayerische Kirchengeschichte, Bd. 56].
- Leiser, W. „‘Erhalt uns Herr die Obrigkeit!’ – Staat und Gesellschaft im evangelischen Kirchenlied in: *Festschrift für Hans Thieme zu seinem 80. Geburtstag*, hrsg. v. Karl Kroeschell, Sigmaringen 1986, S. 199 – 214.

- Leppin, V. „Vertiefung des Glaubens – Erneuerung der deutschen Freiheit. Luthers frühes gedrucktes Werk zwischen interiorisierter Frömmigkeit und humanistischer Nationalbewegung“, in: Martin Luther im Widerstreit der Konfessionen. Historische und theologische Perspektiven, hrsg. v. Christian Danz und Jan-Heiner Tück, Freiburg i. Br. 2017, S. 30 – 55.
- Levinger, H. „Die Bühne des Thomas Naogeorgus“, in: Archiv für Reformationsgeschichte 32/1935, S. 145 – 166.
- Lutz, H. Reformation und Gegenreformation, München 2002 [Oldenburg Grundriss der Geschichte, hrsg. v. Jochen Bleicken u. a., Bd. 10].
- MacCulloch, D. Die Reformation 1490 – 1700, übers. v. Helke Voß Becher u. a., München 2003, S. 155 – 361.
- Matthes, K. Luther und die Obrigkeit. Die Obrigkeitsanschauung des reifen Luther in systematischer Darstellung, München 1937 [Aus der Welt christlicher Frömmigkeit, hrsg. v. Friedrich Heiler, Heft 12].
- Mecklenburg, N. Der Prophet der Deutschen. Martin Luther im Spiegel der Literatur, Stuttgart 2016.
- Mejer, W. Der Buchdrucker Hans Lufft zu Wittenberg, Nieuwkoop 1965 (2. Aufl.).
- Meyer, A. „Beobachtungen zu den Ablass- und Beichtbriefen der päpstlichen Kanzlei“, in: Ablasskampagnen des Spätmittelalters. Luthers Thesen von 1517 im Kontext, hrsg. v. Andreas Rehberg, Berlin u. Boston 2017, S. 127 – 167.
- Michael, W. F. Das deutsche Drama der Reformationszeit, Bern u. a. 1984, S. 1 – 119.
- Michael, W. F. Das deutsche Drama des Mittelalters, Berlin und New York, 1971, S. 247 f. u. S. 273 – 276.
- Michalowsky, U. „Übersetzung als Mittel politisch-religiöser Propaganda: Zwei deutsche Fassungen der Tragoedia Nova Pammachius (1538) des Thomas Naogeorg“, in: Daphnis 16/1987, No. 4, S. 615 – 663.
- Michel, S. Die Kanonisierung der Werke Martin Luthers im 16. Jahrhundert, Tübingen 2016 [Spätmittelalter, Humanismus und Reformation, hrsg. v. Volker Leppin, Bd. 92].
- Mohs, W. Die Wittenberger Kapitulation von 1547, Schwerin 1905.
- Mörke, O. Die Reformation. Voraussetzungen und Durchsetzung, München 2011 [Enzyklopädie Deutscher Geschichte, Bd. 74].

- Müller, K. F. „Luthers Äußerungen über das Widerstandsrecht gegen den Kaiser“, in: Sitzungsberichte der Königlich Bayrischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-philologische und historische Klasse (8/1915).
- Müller, R. „Naogeorg(us)“, in: Deutsches Literatur Lexikon, hrsg. v. Carl Ludwig Lang u. Heinz Rupp, Bd. 11, Bern 1990 (3. Aufl.), S. 36 – 38.
- Müller, W. G. „Ironie“, in: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft, hrsg. v. Jan-Dirk Müller, Bd. 2, Berlin und New York 2007, S. 185 – 189.
- Nitti, S. „Luther und die Obrigkeit“, in: Melloni, A. (Hrsg.) Martin Luther. Ein Christ zwischen Reformen und Moderne (1517 – 2017), Teilband I, Göttingen 2017, S. 249 – 273.
- Nusser, P. *Deutsche Literatur von 1500 bis 1800: Lebensformen, Wertvorstellungen und literarische Entwicklungen*, Stuttgart 2002, S. 61 – 65.
- Nürnberger, R. *Kirche und weltliche Obrigkeit bei Melanchthon* [Inaugural-Dissertation, Albert-Ludwigs-Universität], Freiburg i. Br. 1937.
- Park, C. S. *Luthertum und Obrigkeit im Alten Reich in der Frühen Neuzeit. Dargestellt am Beispiel von Tilemann Heshusius (1527 – 1588)*, Berlin 2016 [Historische Forschungen, Bd. 109].
- Pollack, D. *Protestantismus und Moderne*, in: Weltwirkung der Reformation, hrsg. v. Udo Di Fabio, München 2017, S. 81 – 118.
- Prügl, T. „Luther und die spätmittelalterliche ‚reformatio generalis‘“, in: Martin Luther im Widerstreit der Konfessionen. Historische und theologische Perspektiven, hrsg. v. Christian Danz und Jan-Heiner Tück, Freiburg i. Br. 2017, S. 56 – 75.
- Reininghaus, W. *Elternstand, Obrigkeit und Schule bei Luther*, Heidelberg 1969 [Pädagogische Forschungen. Veröffentlichung des Comenius-Instituts, Reihe: Editionen und Monographien, Bd. 38].
- Reske, C. *Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet*, Harrassowitz 2007 [Beiträge zum Buch- und Bibliothekswesen, hrsg. v. Michael Knoche, Bd. 51], S. 996 f.
- Roloff, H.-G. „Heilsgeschichte, Weltgeschichte und aktuelle Polemik: Thomas Naogeorgs Tragoedia nova Pammachius“, in: Kleine Schriften des 16. Jahrhunderts, he [Festschrift zum 70. Geburtstag von Hans-Gert Roloff], hrsg. v. dems., Amsterdam u. a. 2003 (2), S. 339 – 357.

- Roloff, H.-G. „Naogeorg“, in: *Literaturlexikon. Autoren und Werke deutscher Autoren*, hrsg. v. Walther Killy, Bd. 8, Berlin 2010 (2. Aufl.), S. 495 – 498.
- Roloff, H.-G. „Naogeorg, Thomas“, in: *Neue Deutsche Biographie (NDB)*, Bd. 18, Berlin 1997, S. 729 f.
- Roloff, H.-G. „Thomas Naogeorg und das Problem von Humanismus und Reformation“, in: *Kleine Schriften zur Literatur des 16. Jahrhunderts [Festschrift zum 70. Geburtstag von Hans-Gert Roloff]*, hrsg. v. dems., Amsterdam u. a. 2003 (1), S. 317 – 337.
- Roloff, H.-G. „Thomas Naogeorgs *Judas* – ein Drama in der Reformationszeit“, in: *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, Bd. 208 (1971), S. 81 – 107.
- Roloff, H.-G. „Thomas Naogeorgs Satiren“, in: *Kleine Schriften des 16. Jahrhunderts*, hrsg. v. Christiane Caemmerer, Amsterdam, 2003 (3), S. 383 – 400.
- Roloff, H.-G. „Zur Funktion der volkssprachlichen Rezeption neulateinischer Reformationspropaganda, aufgezeigt an Beispielen der Rezeption von Kampfdramen von Johann Agricola und Thomas Naogeorg“, in: *Die Bedeutung der Rezeptionsliteratur für Bildung und Kultur der Frühen Neuzeit (1400 – 1750): Beiträge zur dritten Arbeitstagung in Wissembourg/Weißenburg (März 2014)* hrsg. v. Alfred Noe, Bern 2015, S. 235 – 250.
- Roper, L. *Der Mensch Martin Luther. Eine Biographie*, Frankfurt a. M. 2016.
- Rosen, K. *Augustinus. Genie und Heiliger*, Darmstadt 2017 (2. Aufl.).
- Rublack, H.-C. „Reformatorsche Bewegung und städtische Kirchenpolitik in Esslingen“, in: *Städtische Gesellschaft und Reformation*, hrsg. v. Ingrid Bátori, Stuttgart 1980 [Spätmittelalter und Frühe Neuzeit. Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung, hrsg. v. Josef Engel und Ernst Walter Zeeden, Bd. 12], S. 191 – 220.
- Rupprich, H. *Die Deutsche Literatur vom Späten Mittelalter bis zum Barock, Bd. 2 Das Zeitalter der Reformation 1520 – 1570*, München 1973 [Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart, hrsg. v. Helmut de Boor und Richard Newald, Bd. 4,2].

- Rüther, A. „Mönche der Märkte und Messen. Die Wahrnehmung und Deutung von Predigern und Städten im späten Mittelalter“ in: Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen im Mittelalter, hrsg. v. Elias H. Füllenbach u. a., Berlin u. Boston 2016, S. 37 – 52 [Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, hrsg. v. Thomas Eggenesperger u. a., Neue Folge, Bd. 21].
- Schade, R. E. „Schultheater“, in: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft, hrsg. v. Jan-Dirk Müller, Bd. 3, Berlin und New York 2007, S. 403 – 405.
- Schäfer, W. *Thomas Naogeorgus. Ein Pfarrer, Humanist und Dichter der Reformationszeit aus Straubing*, Straubing 2017 [Straubinger Hefte, hrsg. v. Christine Geier und Alfons Huber, Bd. 67].
- Scheible, H. *Melanchthon. Vermittler der Reformation. Eine Biographie*, München 2016.
- Schempp, P. „Ist Luthers Stellung zum Staat heute revisionsbedürftig?“, in: Luther und die Obrigkeit, hrsg. v. Gunther Wolf, Darmstadt 1972 [Wege der Forschung, hrsg. v. der wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt, Bd. 85], S. 138 – 181.
- Scherer, W. *Geschichte der deutschen Litteratur*, o. O. 1883, S. 309 – 314.
- Schilling, H. „Luther und die Fürsten“ in: Luther und die Fürsten. Selbstdarstellung und Selbstverständnis des Herrschers im Zeitalter der Reformation, hrsg. v. Dirk Syndram u. a., Dresden 2015, S. 17 – 24.
- Schmidbaur, H. C. *Augustinus begegnen*, Augsburg 2003.
- Schmidt, E. „Thomas Naogeorgus“, in: Allgemeine Deutsche Bibliographie, Bd. 23, Leipzig 1886, S. 245 – 250.
- Schmidt, K. D. „Luthers Staatsauffassung“, in: Luther und die Obrigkeit, hrsg. v. Gunther Wolf, Darmstadt 1972 [Wege der Forschung, hrsg. v. der wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt, Bd. 85], S. 181 – 195.
- Schmitner, P. *Nürnberger Zeitungen. Datum 11. September aus Nürnberg (Peter Schmitner an Herzog Albrecht von Preußen)* in: Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, 6. Band, Leipzig 1874, S. 753 f., hier S. 754.
- Schmugge, L., „Die Beichtbriefe der Pönitentiarie“, in: Ablasskampagnen des Spätmittelalters. Luthers Thesen von 1517 im Kontext, hrsg. v. Andreas Rehberg, Berlin u. Boston 2017, S. 169 – 191.

- Schorn-Schütte, L. *Die Reformation. Vorgeschichte – Verlauf – Wirkung*, München 2011 (5. Aufl.).
- Schorn-Schütte, L. „Glaube und weltliche Obrigkeit bei Luther und im Luthertum“, in: Religion und Politik – zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes, hrsg. v. Manfred Walter, Baden-Baden 5/2004, S. 87 – 103.
- Schorn-Schütte, L. *Gottes Wort und Menschenherrschaft. Politisch-Theologische Sprachen im Europa der Frühen Neuzeit*, München 2015, S. 31 – 118.
- Schorn-Schütte, L. „Obrigkeitsverständnis im Luthertum des 16. und frühen 17. Jahrhunderts“, in: Weimar und die Reformation. Luthers Obrigkeitslehre und ihre Wirkungen, hrsg. v. Christoph Spehr, Michael Haspel u. Wolfgang Holler, Leipzig 2016, S. 107 – 117.
- Segl, P. „Deutsche Dominikaner im Kampf gegen Dämonen, Ketzer und Hexen“, in: Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen im Mittelalter, hrsg. v. Elias H. Füllenbach u. a., Berlin u. Boston 2016, S. 499 – 529 [Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, Neue Folge, Bd. 21].
- Senger, B. „Benedikt von Nursia (480 – 547)“, in: Sie lebten Jesu Botschaft neu, hrsg. v. Walter Nigg, Mainz 1981, S. 42 – 48.
- Sieveke, F. G. „Thomas Naogeorg“, in: Deutsche Dichter der frühen Neuzeit (1450 – 1600): ihr Leben und Werk, hrsg. v. Stephan Füssel, Berlin 1993, S. 477 – 491.
- Spehr, C. „Luthers Weimarer Obrigkeitspredigten im Jahr 1522“, in Weimar und die Reformation. Luthers Obrigkeitslehre und ihre Wirkungen, hrsg. v. dems., Michael Haspel u. Wolfgang Holler, Leipzig 2016, S. 13 – 30.
- Spieß, K.-H. *Das Lehnswesen in Deutschland im hohen und späten Mittelalter*, Stuttgart 2009 (2. verbesserte Aufl.).
- Springer, K.-B. „Dominikaner und Obrigkeit im 16. Jahrhundert“, in: Könige, Landesherren und Bettelorden. Konflikt und Kooperation in West- und Mitteleuropa bis zur Frühen Neuzeit, hrsg. v. Dieter Berg, Werl 1998 [Saxonia Franciscana, Bd. 10], S. 393 – 418.
- Springer, K.-B. „Dominikanische Reform und protestantische Reform“, in: Wort und Antwort. Dominikanische Zeitschrift für Glauben und Gesellschaft (2017), S. 50 – 56.

- Springer, K.-B. „Paulus, Johannes, Maria Magdalena und Katharina von Alexandrien. Vorbilder für Kontemplation und Apostolat“, in: Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen im Mittelalter, hrsg. v. Elias H. Füllenbach u. a., Berlin u. Boston 2016, S. 443 – 180 [Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, Neue Folge, Bd. 21].
- Steinmeyer, E. „Lateinisch und Deutsche Schauspiele“, in: Geschichte der Deutschen Litteratur, hrsg. v. Wilhelm Scherer (18/1879), S. 190 – 199.
- Sternal, B. *Die Harz – Geschichte, Bd. 4: Reformation, Bauernkrieg und Schmalkaldischer Krieg*, Gernrode 2014, S. 118 – 129.
- Stolzenau, K.-F. *Die Frage des Widerstandes gegen die Obrigkeit bei Luther zugleich in ihrer Bedeutung für die Gegenwart* [Inaugural-Dissertation, Westfälische Wilhelms-Universität Münster 1962], Münster 1962.
- Strohm, C. „Reformation und Recht“, in: Weltwirkung der Reformation, hrsg. v. Udo Di Fabio, München 2017, S. 170 – 194.
- Stumpfl, R. „Bühnenbearbeitungen in der Dramatik des XVI. Jahrhunderts“, in: Euphorion 31/1930, No. 4, S. 563 – 578.
- Theobald, L. *Das Leben und Wirken des Tendenzdramatikers der Reformationszeit Thomas Naogeorgus seit seiner Flucht aus Sachsen* [Inaugural-Dissertation, Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen 1907], Leipzig 1908.
- Theobald, L. „Thomas Naogeorgus, der Tendenzdramatiker der Reformationszeit“, in: Neue kirchliche Zeitschrift 17/1906, S. 764 – 794.
- Theobald, L. „Zur Lebensgeschichte des Thomas Naogeorgus“, in: Zeitschrift für Bayrische Kirchengeschichte 6/1931, S. 143 – 145.
- Toifl, L.; Leitgeb, H., *Die Türkeneinfälle in der Steiermark und in Kärnten vom 15. Bis zum 17. Jahrhundert*, Wien 1991 [Militärhistorische Schriftenreihe, hrsg. v. Heeresgeschichtlichen Museum/Militärwissenschaftliches Institut Wien, Heft 64].
- Töpfer, R., „Feci novum! Zur Poetik von Thomas Naogeorg *Hamanus*-Tragödie und ihrer deutschen Übersetzung von Johannes Chryseus“, in.: Jan-Dirk Müller, Ulrich Pfisterer u. a. (Hrsg.): *Aemulatio. Kulturen des Wettstreits in Text und Bild (1450 – 1620)*, Berlin u. New York 2011, S. 449 – 485.

- Tück, J.-H.: „Der fröhliche Wechsel und der Streit“ – Bedeutung und Grenze von Luthers *theologia crucis* aus katholischer Sicht“, in: Martin Luther im Widerstreit der Konfessionen. Historische und theologische Perspektiven, hrsg. v. Christian Danz und dems., Freiburg i. Br. 2017, S. 264 – 287.
- Vetter, P. „Thomas Naogeorgs Flucht aus Kursachsen“, in: Archiv für Reformationsgeschichte 16/1919, S. 1 – 53 u. S. 144 – 189.
- Vogel, S. *Kulturtransfer in der frühen Neuzeit. Die Vorworte der Lyoner Drucker des 16. Jahrhunderts*, Tübingen 1999 [Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe, hrsg. v. Heiko A. Obermann, Bd. 12].
- Von Loewenich, W. „Luthers Stellung zur Obrigkeit“, in: Luther und die Obrigkeit, hrsg. v. Gunther Wolf, Darmstadt 1972 [Wege der Forschung, hrsg. v. der wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt, Bd. 85], S. 425 – 442.
- Von Pastor, L. *Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration: Julius III., Marcellus II., Paul IV.*, Freiburg i. Br. u. a. 1957 (13. Aufl.) [Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, hrsg. v. Ludwig Freiherr von Pastor, Bd. 6].
- Von Pastor, L. *Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance und der Glaubensspaltung. Von der Wahl Leo X. bis zum Tode Klemens VII. (1513 – 1534), Zweite Abteilung Adrian VI. und Klemens VII.*, Freiburg i. Br. u. a. 1956 (13. Aufl.) [Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, hrsg. v. Ludwig Freiherr von Pastor, Bd. 4].
- Von Pastor, L. *Geschichte Papst Paul III. (1534 – 1549)*, Freiburg i. Br. u. a. 1956 (13. Aufl.) [Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, hrsg. v. Ludwig Freiherr von Pastor, Bd. 5].
- Wainwright-de Kadat, E. „Thomas Naogeorgs *Pammachius*: Ein Drama der Reformationszeit“, in: Acta Germanica 13/1980, S. 109 – 124.
- Walter, P. „Unbelehrbar? Die Reaktion der katholischen Kontroverstheologie auf Luthers Ablasskritik“, in: Ablasskampagnen des Spätmittelalters. Luthers Thesen von 1517 im Kontext, hrsg. v. Andreas Rehberg, Berlin u. Boston 2017, S. 629 – 654.
- Wartenberg, G. *Landesherrschaft und Reformation. Moritz von Sachsen und die albertinische Kirchenpolitik bis 1546*, Gütersloh 1988 [Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, hrsg. v. Gustav Adolf Benrath, Bd. 55].

- Washof, W. *Die Bibel auf der Bühne. Exempelfiguren und protestantische Theologie im lateinischen und deutschen Bibeldrama der Reformationszeit* [Dissertation, Universität Münster], Münster 2007.
- Weber, W. „Kirchmeyer, Thomas“, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL), Band 3, Bautz und Herzberg 1992, Sp 1519–1521.
- Wedekind, K. *Der Beginn der Reformation in den Kirchenspielen Bienenbüttel und Wichmannsburg*, Bienenbüttel 2017 [Schriftenreihe zur Geschichte Bienenbüttels und seiner Ortsteile, Spuren Bd. 22].
- Wehrli, M. *Geschichte der deutschen Literatur vom frühen Mittelalter bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, Stuttgart 1980 [Reclams Universal-Bibliothek Nr. 10294].
- Wiegend, P., *Marnus de Fregano – Raimund Peraudi – Johann Tetzl. Beobachtungen zur vorreformatorischen Ablasspolitik der Wettiner*, in: Ablasskampagnen des Spätmittelalters. Luthers Thesen von 1517 im Kontext, hrsg. v. Andreas Rehberg, Berlin u. Boston 2017, S. 305 – 333.
- Wiener, F. *Naogeorg im England der Reformationszeit*, o. O. 1913.
- Winterhager, W. E. „Die Verkündigung des St. Petersablasses in Mittel- und Nordeuropa 1515 – 1519“, in: Ablasskampagnen des Spätmittelalters. Luthers Thesen von 1517 im Kontext, hrsg. v. Andreas Rehberg, Berlin u. Boston 2017, S. 565 – 610.
- Würgler, A. *Medien in der frühen Neuzeit*, München 2013 (2. Aufl.) [Enzyklopädie Deutscher Geschichte, hrsg. v. Lothar Gall, Bd. 85].

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich mich ganz herzlich bei Universitätsprofessor Dr. Ralf Bogner bedanken, der sich im Sommer 2015 dazu bereit erklärt hat, meine Promotion zu betreuen und stets für fachliche und organisatorische Fragen zur Verfügung stand.

Ferner möchte ich mich bei der Referentin der Stabsstelle Chancengleichheit der Universität des Saarlandes Frau Michelle Froese-Kuhn bedanken. Meinen Freunden Marc und Anne möchte ich dafür danken, dass sie in dieser anstrengenden Zeit immer ein Ohr und vor allem gute Ratschläge für mich parat hatten.

Bedanken möchte ich mich ganz ausdrücklich auch bei meiner Familie, meinen Großeltern Elfriede und Heinz, meiner Tante Claudia, meiner Cousine Andrea und ihrem Freund Kai. Der größte Dank gebührt meinen Eltern Elke und Ralf, die es mir nicht nur ermöglicht haben, das Fach zu studieren, für das ich mich seit meiner Jugend interessiere, sondern mich auch in meinem Entschluss bestärkt haben, ein Promotionsstudium aufzunehmen, und die auch dann an mich geglaubt haben, wenn ich selbst an meinen Fähigkeiten zweifelte.

Im Jahr 1525 werden Martin Luthers Forderungen nach einer Reform der christlichen Kirche und ihres Verhältnisses zum deutschen Reich von den Bauern in den Dienst ihrer Interessen gestellt, um die Landesfürsten auf ihre wirtschaftlich angespannte Situation aufmerksam zu machen; bei gleichbleibenden Bewirtschaftungskosten können sie weder ihre Produktion steigern noch ihre Preise dem rasch wachsenden Angebot des Handwerks anpassen. Aus diesem Grund sieht sich Martin Luther dazu veranlasst, sein Verständnis zur Obrigkeit genauer darzulegen. Er unterscheidet dabei zwischen der geistlichen Obrigkeit, die nur für das Seelenheil der Christen zuständig ist, und der weltlichen Obrigkeit, die das leibliche Wohl ihrer Untertanen gewährleistet.

Am Beispiel des Reformationsdramatikers Thomas Naogeorg wird im ersten Teil der Arbeit untersucht, inwieweit über die populärere lutherische Rechtfertigungslehre hinaus – die beispielsweise in Naogeorgs Mercator thematisiert wird – auch Luthers Obrigkeitslehre von Reformationsautoren rezipiert worden ist. Im zweiten Teil der Arbeit wird dann anhand ausgewählter biblischer Prätexthe untersucht, inwieweit Thomas Naogeorg seine Bibeldramen nutzt, um Kritik an den Strukturen des Heiligen Römischen Reiches und der Religionspolitik Karls V. zu üben.