

slg 10
1300

✓ Zur inneren Entwicklung Sebastian Franks.

Von Paul Joachimsen.

Wenn man die Bedeutung der Reformation für die Entwicklung des deutschen Geistes abmessen will, so muß man davon ausgehen, daß hier eine in ihrem Ursprung und Wesen ausschließlich religiöse Bewegung durch inneren und äußeren Zwang genötigt wird, sich sofort mit allen Kulturfragen auseinanderzusetzen. Die Reformation hat nicht die Zeit der Selbstbesinnung und ersten Festigung gehabt, die dem jungen Christentum vergönnt war, ehe es in die griechische und dann in die römische Welt trat. Kaum zwei Jahre nach Luthers Thesenanschlag bemächtigen sich ihrer die Strömungen des nationalen und des weltbürgerlichen Humanismus. Ein Jahr später ist Luther der Mittelpunkt einer Volksbewegung, wie sie Deutschland noch nicht gesehen hatte, und jedes weitere Jahr bringt nun ein Anschwellen dieser Bewegung zu einer politischen, vor allem aber zu einer geistigen Auseinandersetzung mit allen Mächten der Zeit. Gerade das macht die Bewegung so schwer übersehbar, aber darin ruht auch ihre große Bedeutung für die deutsche Geistesgeschichte und ihr unvergleichlicher Reichtum an Problemen.

Unter den originalen Geistern, deren die Reformationszeit so viele hervor- gebracht hat, ist Sebastian Frank früh besonders gewürdigt und dauernd wissenschaftlich betrachtet worden. Wir haben Grundlegendes über seine theo- logischen Anschauungen von Alfred Hegler, Wegweisendes für die Betrachtung des Geschichtsschreibers Frank von Hermann Onken, einen Versuch ihn geistes- geschichtlich einzuordnen von Wilhelm Dilthey und neuestens die weitfördernde Zusammenstellung Franks mit Gottfried Arnold durch Erich Seeberg. Freilich fehlt noch viel, daß wir Frank wirklich kannten, noch mehr, daß seine Stellung in der geistigen Entwicklung der Zeit sicher bestimmt wäre. Dazu müßte man zu- nächst einmal sein Verhältnis zu Luther, dann aber das zu Althamer, Denck, Schwendfeld, Bucer und vor allem zu Bullinger, d. h. zum Zwinglianismus genauer prüfen. Das wäre die Aufgabe einer Biographie großen Stils, für die nun wohl die Zeit gekommen ist. Hier will ich nur versuchen, Franks innere Ent- wicklung schärfer zu umreißen, als es bisher geschehen ist. Das Material dafür ist vortrefflich. Franks gesamte Schriftstellerei ist Konfession, seine Werke stehen als menschliche Dokumente selbst in dieser bekenntniswütigen Zeit einzig da. Was uns trotzdem noch fehlt, lassen die spärlichen Reste seines Briefwechsels erkennen. Hätten wir diesen in einiger Vollständigkeit, so wäre es möglich, die

Daten des inneren Lebens, die wir zu erkennen suchen, scharfer und sicherer auf solche des äußeren Lebens Grund zu beziehen. Aber auch so läßt sich, wie mir scheint, Wesentliches über Grund sagen.

Das erste bedeutsame Datum in Grund's Leben, das wir nachweisen können, ist der April des Jahres 1518. Damals erscheint Luther auf dem Generalkapitel seines Ordens in Heidelberg und läßt einen Schüler über 40 „Paradoxa“ der Theologie und Philosophie disputieren. Der Kern seiner Sätze ist die „paradoxe“ Gegenüberstellung von Gesetz und Gnade; ihre Absicht enthüllt schon die erste These: Das Gesetz Gottes, für das Leben die heilsamste Regel, kann doch keinen Menschen zur Gerechtigkeit bringen, steht ihr vielmehr im Wege. Daraus entwickelt Luther seine neue Lehre von dem vollständigen Gegensatz zwischen Gesetzesreligion und Gnadensittlichkeit, von der notwendigen Unfähigkeit des freien Willens zum Guten, von der Notwendigkeit, daß der Mensch an sich selbst verzweifeln, um zur Seligkeit zu gelangen, von dem Gegensatz zwischen der Ruhmes-theologie, die das Schlechte gut und das Gute schlecht nennt, und der Theologie des Kreuzes, die die Dinge beim richtigen Namen nennt. — Damals zuerst wurde einer größeren Öffentlichkeit klar, daß der Kampf, den Luther gegen den Ablass unternommen hatte, aus einem tieferen Grunde herkam, aus einer neuen Auffassung der Gewissensreligion selbst. Damals wurde es Luther klar, daß er sich von der alten Generation, auch von seinen Erfurter Lehrern scheiden müsse, und daß der Anhang der „neuen Theologie“ von den Jungen kommen werde. Zu den Jungen gehörten die Zöglinge des Heidelberger Dominikanerkonvents Bethlehem, die ihn hörten. Drei davon kennen wir mit Namen: Martin Frecht, Martin Buser und Sebastian Grund. Frecht war damals 24, Buser 27, Grund 19 Jahre alt.

Wir kennen den großartigen Eindruck, den die Thesen Luthers und die Disputation darüber auf Buser gemacht haben. Er ist damals aus einem Erasmianer von Wimpfeling'scher Färbung ein Anhänger Luthers geworden, d. h. er hat damals den Schritt von der *restitutio christianismi* nach den Idealen der Humanitätsreligion zur Glaubenserneuerung in Luthers Sinne getan.

Man möchte bei Grund, der später ein so eifriger und einflussreicher Verbreiter erasmischer Ideen geworden ist, etwas ähnliches annehmen. Aber das geht nicht an. Grund hat später einmal in der Vorrede zu seiner lateinischen Paraphrase der *Theologia* deutsch beklagt, daß er in seiner Jugend an der humanistischen Erneuerung der Wissenschaften keinen Anteil haben nehmen können. Es ist ihm sogar vorgekommen, als sei diese erst nach seiner Studienzeit eingetreten. Das ist unrichtig. Grund hat in Ingolstadt von 1515–1517 studiert, also zu einer Zeit, als sich dort die humanistische Reform im Sinne der Celtischschule bereits Raum gemacht hatte, und ist als *baccalaureus artium* nach Heidelberg gekommen, als dort bereits die humanistische Strömung ebenfalls weit vorge-

drungen war. Wenn er von alledem nicht berührt worden ist, so muß das an persönlichen Umständen liegen, die wir nicht kennen. Aber daß er dem Humanismus auf der Universität ferngeblieben ist, ist wichtig für die Würdigung seiner ganzen späteren Entwicklung. Frand erscheint in seinen Schriften so sehr als Autodidakt, daß man sogar hat zweifeln können, ob er überhaupt eine gelehrte Bildung empfangen hat. Sicher ist, daß er Lateinisch, und wahrscheinlich, daß er auch Hebräisch konnte. Aber das letztere hat er sich offenbar später im Zusammenhang mit seiner Absicht, in Ulm hebräische Bücher zu drucken, angeeignet. Dagegen weist nichts darauf hin, daß er Griechisch konnte, und er scheint auch niemals den Wunsch gehabt zu haben, es zu können. Was er von Griechen zitiert, hat er, soweit ich sehe, lateinisch gelesen, auch die Bibel. Das ist für einen Mann, der sein Leben lang über den Unterschied von Schrift und Wort in der Heilsbotschaft grübelte, merkwürdig, aber für Frand wiederum sehr bezeichnend. Das Gefühl, welches seine Altersgenossen zu der echten Überlieferung, sei es der Profangeschichte oder der Religion, so gewaltig hindrängte, hat ihn in der Jugend jedenfalls nicht ergriffen, und als ihm die Frage später nahtet, sah er sie bereits unter einem anderen Gesichtspunkt an.

Und dennoch dürfen wir sagen: das große „Paradox“ des Christentums, das Luther damals vor den jungen Menschen in Heidelberg enthüllte, ist für ihn in ganz anderer Weise bedeutsam geworden als für seine Genossen. Man kann alle wichtigen Positionen der Weltanschauung Frands aus diesen Paradoxen Luthers von 1518 entwickeln.

Über den nächsten Jahren Frands liegt Dunkel. Wir wissen nur, daß er, trotz des Heidelberger Eindrucks, zunächst ein Priester in der alten Kirche geworden ist und daß er als solcher die Sturmjahre der Reformation irgendwo im Schwäbischen miterlebt hat. Damals wird er auch die täuferischen Bewegungen in Appenzell und Sankt Gallen in der Nähe gesehen oder erkundet haben, die den zweiten großen Eindruck seines Lebens bilden. Diese Bewegungen und der Bauernkrieg, den er wohl ebenfalls in Schwaben, also in einem der Mittelpunkte der Bewegung erlebt, haben ihm aller Wahrscheinlichkeit nach den Abscheu vor jedem „Zumult“, vor aller Ketzerei und vor aller Gewalttätigkeit eingeflößt, in dem er auch später noch so merkwürdig mit Luther übereinkommt.

Frands nächstes Erlebnis spielt in dem Nürnberger Flecken Gustensfelden, wo er 1528 als evangelischer Frühmesser, also jetzt im Dienste der neuen Lehre erscheint. Hier erlebt er nun seine große Enttäuschung. Er muß erkennen, daß das reine Wort Gottes doch nicht ohne weiteres die Umwandlung der Herzen hervorbringe, die er mit Tausenden erhofft hatte, und die wir wohl als den tiefsten Grund seines Übergangs zur Lehre Luthers annehmen dürfen. Diese Enttäuschung hatte Luther selbst schon vorher erlebt, kaum einem seiner ersten Helfer und Nachfolger ist sie erspart geblieben. Aber für Frand wurde sie lebensbestimmend.

Er verzichtet auf sein Predigtamt und wird freier Schriftsteller. Sein äußeres Leben ist von da an eine Wanderfahrt. Zwei kurze Jahre in Strassburg, fünf in Ulm, wo er als Buchdrucker eine bürgerliche Existenz begründete, dann ein zeitlich nicht genau zu bestimmender Aufenthalt in Basel, das sind die wichtigsten Stationen¹⁾ seiner Lebensbahn, die er 1543 mit 44 Jahren endete. Seine innere Entwicklung geht von der persönlichen Enttäuschung am Evangelium zu einer immer grundsätzlicheren Kritik der Widersprüche des Weltgeschehens und zu einer immer tieferen Begründung der mystischen Gelassenheit als Erhebung über diese Widersprüche und als Grundlage einer neuen Persönlichkeitsbildung.

Der äußere Grund zu Frands Sonderstellung innerhalb der Reformationszeit liegt also, das hat Hegler mit aller Deutlichkeit herausgestellt, in seinem Scheitern als Seelforger in Gustenfelden. Sein Weggang von dort aber ist der große Bruch nicht nur in seinem äußern, sondern auch in seinem innern Leben. Mit dem Predigtamt, das er niederlegt, wirft er jedes amtliche Wirken von sich. Er will, wie er später den Ulmern schreibt, als ein freier Mann, der mit keinem Amt verknüpft ist, der Welt Gottes mitteilen, was er vom Herrn empfangen hat. Mit dem Amt verwirft er aber zugleich die Gemeinde, soweit sie eine verfasste und geordnete Form der Gesellschaft ist, als Wirkungsstätte, und er spricht der Schrift, soweit sie sich als Vergewisserung des Glaubens und als Mittel der Gemeinschaftsbildung, d. h. wie er später sagt, als Gebot und Lehre darstellt, die ausschließliche Geltung ab, zu der sie die Reformation erhoben hatte.

Es gibt in dieser Lebenskrise Frands einen besonders charakteristischen Zug, das ist sein Verhältnis zum Bann. Er hat ihn in seiner ersten sicher bezeugten Schrift, Von dem greulichen Laster der Trunkenheit, der wir die besten Aufschlüsse für seine seelische Haltung in dieser Zeit verdanken, in der schärfsten Form gefordert. Er will denen, die sich von der Predigt nichts sagen lassen, den Christennamen verweigert wissen. Darin berührt er sich mit Schwendfeld und den Täufern, denen er offenbar in dieser Zeit auch persönlich nicht fernsteht. Er ergreift damit eine der wichtigsten Fragen der werdenden evangelischen Kirchenbildung. Wir wissen, daß sie um dieselbe Zeit Luther und die Nürnberger Reformatoren beschäftigt hat. Aber nur in dieser Schrift spricht Frand vom Bann. Ob er sich überhaupt praktisch dafür eingesetzt hat, wissen wir nicht. Die einzige für uns erkennbare Wirkung seiner Beschäftigung mit dieser Frage ist eine historische Erkenntnis: den Bann hat Paulus aufgerichtet, er ist mit den Aposteln verfallen und mit ihm, das weiß er bereits drei Jahre später ganz sicher, die ganze Kirche seit der Apostelzeit.

¹⁾ Ich übergehe hier den Eglinger Aufenthalt Frands, 1532–33, obgleich derselbe wahrscheinlich durch die Beziehungen zu dem dortigen Prediger Jakob Otther und die Aussprache mit Schwendfeld für Frand besonders wichtig geworden ist, doch ist dieser Aufenthalt noch zu wenig erforscht.

So steht es also mit ihm, als er von Nürnberg fortgeht: Predigt, Gemeinde und Bann haben in seinem Denken zusammengehört, er hat sie als eine Einheit gesehen und hat sie gesucht, als er zu Luther übertrat, nun sind sie ihm zusammen versunken.

Was nun? Es folgen ein paar dunkle Jahre und dann, 1531, mit dem ersten großen Werk, das Frank in Straßburg drucken ließ, der *Geschichtsbibel*, ist der neue Mensch fertig. Wir verfolgen von hier aus seine Entwicklung an der Hand seiner Werke.

Ich gehe von der Vorrede zur Geschichtsbibel aus. Diese Vorrede ist die erste der großen Bekenntnisschriften Franks, weitschweifig und schlecht geordnet, wie alles von ihm, aber geistvoll und kühn, wie wenig es in seiner Zeit. Den Grundgedanken können wir direkt an die Ergebnisse des Aufenthalts in Gutsenfelden anknüpfen. Frank hat erfahren, daß die Schrift allein nicht Leben schafft, also kann sie auch nicht Leben sein. Wo also werden uns Gottes Wort und Werke deutlicher? Frank antwortet: In der Geschichte. „Darum beut diese Chronik, wie ich hoff, der Bibel gleich, die Hand, und was die Schrift gebet, lehrt oder verbeut, das *lebt* die Historia und Chronik und stellt dieses nit unartige Exempel für die Augen.“ Also die Geschichte als eine Bibel anderer Art — daher der Titel des Buches —, als die Chronik von „Gottes Wunderwerken“, die das Wort Gottes, das für Frank, wie wir sahen, zunächst Lehre, Gebot und Verbot ist, erst wahrhaft verständlich machen.

Diese Verwertung der Geschichte ist an sich nicht unbedingt neu. Daß die Geschichte mit ihren Beispielen zwingender ist als Lehren und Vorschriften, haben die Humanisten unzählige Male ihren antiken Vorbildern nachgesprochen. Daß sie das Wirken Gottes zeigt, ist die selbstverständliche Voraussetzung aller Geschichtsbetrachtung der Zeit. Und wenn Frank im Eingang des Vorworts den Zweck seiner Arbeit näher dahin bestimmt, daß der Leser durch anderer Schaden klug werden könne, so ist das eben ein *religiös gewendeter Pragmatismus*, der sich dem politischen der Italiener sogar in einzelnen Punkten vergleichen läßt. Besonderheit erhält der Standpunkt Franks erst durch ein paar andere Momente. Das erste ist sein Begriff der *Erfahrung*. Sie ist bei der Schrift wie bei der Geschichte zunächst äußere Erfahrung. Diese braucht der Mensch, um überhaupt zu einem Verhältnis zur Welt und zu Gott zu gelangen. Aber sie bleibt nutzlos, wenn sie nicht in innere Erfahrung verwandelt wird, und dies geschieht nur, wenn wir den Sinn des göttlichen Wirkens, den uns die Geschichte erschließt, auf uns selbst beziehen. „Nun das Nötigste, darauf du allein solt acht haben, ist in allen Dingen Gottes Wort und Werk (welches zu Gottes Kunst und Weisheit der nächste Weg ist), was und wie er mit der ganzen Welt handelt, fürnämlich was er mit dir und in dir hat angefangen.“ Also die Bedingung für das wahre Verständnis des Weltgeschehens ist, daß wir

uns selbst in ihm wiederfinden. Gottes Werk in der Welt und Gottes Werk in uns sind nur zwei Ausdrucksformen ein und desselben Vorgangs. Nur so erkannt, sind sie heilsam. Dazu aber ist fürs erste nötig, daß der Mensch in dem geschichtlichen Hergang nicht Partei nehme. In diesem Zusammenhang steht die berühmte Erklärung Francks über seine Parteilosigkeit. „Ich kann, Gott hab Lob, als ein Unparteiischer, Ungefangener einen jeden lesen und bin keiner Sekt oder Menschen auf Erden also gefangen, daß mir nit zugleich alle Frommen von Herzen gefallen . . . und bin des Irrens und Fehlgreifens an allen Menschen so gewohnt, daß ich keinen Menschen auf Erden darum haß, sondern mich selbst, mein Elend und Kondition in ihnen beweine, erkenne, siehe.“ Man sieht, das ist, von einer anderen Seite ergriffen, derselbe Gedanke. Das Gefühl der eigenen Fehlbarkeit, der Unzulänglichkeit des einzelnen gegenüber dem Weltzusammenhang führt zu dieser in ihrer Zeit seltenen universalen Toleranz gegenüber den Formen, in die sich die Wahrheit auf Erden verhält.

Jedoch mit der Unparteilichkeit ist es noch nicht getan. Der rechte Gewinn einer Weltbetrachtung aus dieser Blickrichtung heraus hängt an einer bestimmten seelischen Disposition. Franck nennt sie schon hier mit dem Wort, das für ihn später so wichtig werden sollte, die *Gelassenheit*. „Darum gilt's schlicht auf Gott sehen und in höchster Gelassenheit eine Aufmerksamkeit haben auf seine Werk und Wort, sonderlich die er auch in uns angefangen hat zu vollbringen.“

Diese Gelassenheit stammt nun allerdings nicht bloß aus der Erkenntnis, daß es Gottes Wunderwerken gegenüber nur ein Innewerden gibt, sondern ebenso aus der Überzeugung, daß wir dem Weltlauf gegenüber machtlos sind, daß auch der menschliche Wille, den Franck wenigstens in seiner irdischen und geschichtlichen Erscheinung als frei betrachtet, dennoch nicht in die Gott vorbehaltene Sphäre des historisch Wirkamen hineinreicht, und damit scheint nun doch auch jede Wirkung der geschichtlichen Erkenntnis, vor allem aber jede Möglichkeit eines wirklichen geschichtlichen Zusammenhangs ausgeschlossen.

Man wird ein Bewußtsein dieses Widerspruchs bei Franck nicht suchen, schon deshalb nicht, weil es zum Teil der Widerspruch der ganzen Zeit ist. Schon die italienische Renaissance hatte die alte Frage nach dem Verhältnis von Naturnotwendigkeit und freier Tat im menschlichen Geschehen nur stärker betont, als sie die Welt in die zwei Reiche der *ratio* und der *fortuna* zerlegte. Die humanistische Formung dieser Renaissancevorstellung hatte diese Antinomie weiter verschärft, indem sie die *ratio* auch in einem gesetzmäßigen Ablauf der Völkergeschichte suchte und auf der anderen Seite die Begriffe der *fortuna*, des *Fatums* und der göttlichen Vorherbestimmung auszugleichen strebte. Der deutsche Humanismus hatte, als er sich der geschichtlichen Betrachtung zuwandte, die Kategorien der Italiener übernommen, aber er war bis in die Zeiten Francks hinein so stark von den nationalen Fragen nach Ursprung und Charakter des eigenen Volkstums erfüllt ge-

wesen, daß er sich zu einer Besinnung auf die Grundfragen des geschichtlichen Ablaufs kaum irgendwo Zeit nahm. Sie waren für ihn zu Fragen der geschichtlichen Methode zusammengeschrumpft. Um diese sehen wir die Celtisschule in Ingolstadt und Wien mit ihren großen Schülern Aventin und Badian, die Bebelsschule in Tübingen, den Nürnberger Kreis um Pirkheimer, den Elsäßer um Beatus Rhenanus wetteifernd bemüht. Es ist bezeichnend, daß die deutsche humanistische Geschichtsschreibung in dieser Zeit fast alle ihre Kräfte an die Schaffung einer *Germania illustrata* setzt. In diese Arbeiten war nun die Reformation hineingebrochen. Sie hatte, wie alles andere, so auch das historische Bewußtsein erschüttert, und hatte, von einer ganz anderen Seite her, die große Frage nach dem Verhältnis des menschlichen Tuns zur göttlichen Weltregierung, aber nun als eine rein religiöse Frage, in den Mittelpunkt des Denkens der Zeit gestellt.

In dieser Situation sehen wir Frand. Aber für seine besondere Stellung zu dem Problem sind verschiedene Momente maßgebend gewesen, die in seiner Persönlichkeit und in seinem Bildungsgang lagen. Zunächst, er gehört nicht zu denen, die sich aus dem Streit der Gegenwart in die Geschichte flüchten, um da ein umfriedetes Land zu finden, so wie wir das etwa von Beatus Rhenanus oder von Pirkheimer sagen können. Im Gegenteil, die Geschichte ist für ihn ein Kampfplatz wie die eigene Zeit, nur größer, umfassender und deshalb interessanter. Sodann, er geht an die Geschichte nicht mit dem Gefühl des Abstandes heran, aus dem die geschichtliche Kritik geboren wird und das der Humanismus durch die grundsätzliche Verwerfung der mittelalterlichen Bildung gewonnen hatte. Das Unkritische in der Geschichtsschreibung Frands haben schon die Zeitgenossen getadelt, Melancthon vor allem, der ihn einen *indoctae conditor historiae* nannte, und bis heute ist das Urteil über ihn als Historiker gerade durch diesen Umstand beeinflusst worden. Nun kann man nicht sagen, daß Frand die kritischen Forderungen für die Feststellung des geschichtlichen Tatbestandes nicht kenne. Er steht den großen historischen Schulen der Zeit nahe genug, um von ihnen zu lernen, mit ihren Führern ist er vielleicht auch in persönlichem Verkehr gestanden, und von den großen Geschichtswerken, die der Humanismus hervorgebracht hatte, ist ihm kaum etwas unbekannt geblieben, ebenso wenig von den Quellenveröffentlichungen der Humanisten. Aber es geht ihm nicht um die Kritik der Überlieferung in ihrem Sinne. Der Forschertrieb, der die Celtis, Aventin, Beatus Rhenanus, Peutinger, Cuspinian und so viele andere in die Klosterbibliotheken trieb, der sie auf Inschriften, Münzen, alte Gesetze als Zeugen der Vorzeit achten läßt, fehlt ihm durchaus. Er hat später auf sein Weltbuch die Bemerkung gesetzt, daß er seine Kunde nicht aus *Veroso*, *Joanne de monte villa*, *S. Brandons Histori* und dergleichen Fabeln, sondern aus angenommenen, glaubwürdigen, erfahrenen Welt-schreibern gewonnen habe. Und in seinem letzten Geschichtswerk, dem *Chronicon Germaniae*, hat er sich, wie wir sehen werden, noch mehr mit den Grundsätzen der

Quellenkritik auseinandergesetzt. Aber die Ausführung entspricht dem nicht, und eine strenge Durchführung dieser Grundsätze hätte auch Frands Absichten und innerstem Wesen nicht entsprochen. So wie es für seine ganze Schriftstellerei bezeichnend ist, daß sie im besten Sinne Laienschriftstellerei ist, so ist es besonders mit seiner Geschichtschreibung.

Aber vielleicht mußte bei einem Menschen dieser Zeit der Trieb nach unmittelbarer Anschauung den zur Kritik so stark überwiegen, damit er sein Augenmerk auf den Sinn des Geschehens als solches richten konnte, und das hat Frand mehr getan als irgendeiner seiner Zeitgenossen.

So ergeben sich aus dem krausen Durcheinander der Frandschen Geschichtsbilder doch ein paar durchgehende Linien. Die ganze Weltgeschichte erscheint als eine Beschreibung des Kampfes, den Gott und der Teufel miteinander um die Welt führen. In der heidnischen Zeit und in der Geschichte der irdischen Reiche ist es ein Kampf mit äußeren Waffen, Kriegen, Zänken, Blutvergießen, den die Menschen aufführen. In der Geschichte des Christentums tritt die „geistliche Doppelwelt“ auf, in der der Kampf „heimlicher“, aber auch ebensoviel gefährlicher geworden ist. Von da hat Frand die imposante Disposition der „Bäpstlichen Chronik“, des dritten Teils der Geschichtsbibel gewonnen, ein erster Versuch, die Papstgeschichte nach Materien zu gliedern und sie zugleich zu einer allgemeinen Kirchengeschichte zu erweitern, in der auch die Ketzer ihren Platz gefunden haben. Nichts zeigt die Mischung von Ironie, Skepsis und Wahrheitsdrang, die für Frand charakteristisch ist, stärker als dieser Teil. Es war mehr als ein Kunstgriff, wenn er für denselben den *Catalogus haereticorum* des Kölner Inquisitors Bernhard von Luxemburg zugrunde legte. Er konnte damit streng im Rahmen der Papstchronik bleiben und ganz allgemein von „römischer Ketzerei“ sprechen. Und wenn er dann gleich an den Anfang vor Arius, mit dem seine Vorlage begonnen hatte, Augustinus, Ambrosius und Athanasius setzte und überall ihre „Artikel wider der römischen Kirchen Ketzerei“ zusammenstellte, so sieht man, wie das Ganze in der reformatorischen Polemik beruht, die ihren geschichtlichen Blickpunkt eben aus dem Zusammenschluß der eigenen Lehre mit der der ältesten Kirche gewann. Das meinte Frand, wenn er auch diesen Teil seiner Chronik als eine „Theologie und Predigtbuch“ empfahl.

Aber Frands Grundgedanken, wie sie in der Geschichtsbibel sichtbar werden, führen denn doch weit über die allgemeine reformatorische Geschichts- und Weltansicht hinaus. Zunächst, für Frand ist alle systematische Theologie Scholastik, alle Kultformen sind Zeremonien, alle Kirchen sind Sekten, und jede Kirchenleitung ist ein Papsttum. Man sieht, die ganze Terminologie dieser Polemik ist reformatorisch, aber jeder einzelne Begriff ist von der Stelle gerückt, die ihm die Reformation und der mit ihr verbundene Humanismus hatten anweisen wollen.

Sodann, die Weltgeschichte und die Offenbarung sind bei Frand in das innigste Wechselverhältnis gebracht. Sie erläutern sich gegenseitig, aber so, daß die Maßstäbe des wahren Verstehens dem Weltverständnis, nicht dem Schriftverständnis zu entnehmen sind. „Deshalb hab Du auf die Werke Gottes acht, mit David in der Still zulosend, was er mit Dir rede, so wird sich die Auslegung selbst finden im Werk; dem folge und los, so wird er Dich, wie den Abraham, sein von einem zu dem andern führen und mit dem Werk durch und in allen Kreaturen predigen, daß Dir die ganze Welt und alle Kreaturen nichts denn ein offen Buch und lebendige Bibel sein wird, daraus Du ohn alle Anleitung Gottes Kunst studieren magst und seinen Willen lernen.“

Hinter all dem steht nun aber die psychologische und anthropologische Anschauung Frands: es ist die Scheidung zwischen dem innerlichen und äußerlichen Menschen. Er hat sie auch gleich in dem Einleitungskapitel der Geschichtsbibel vorgebracht, sie ist für seine gesamte Geschichtsbetrachtung bestimmend. Unzweifelhaft stammt sie von Luthers Scheidung des natürlichen und geistlichen Menschen her, aber sie ist eigentümlich entwickelt. Denn der äußere Mensch Frands umfaßt Leib und Seele, die Affekte und den Willen, der ihnen beistimmt. Der innere aber ist „eitel Geist, Luft, Wind, Leben und Gerechtigkeit“. Er kann nicht sündigen, denn er ist „aus dem Geist geboren und aus Gott“.

Es ist klar, daß von hier aus zwei verschiedene Betrachtungen des geschichtlichen Ablaufs möglich sind. Die eine wird das Wachstum dieses göttlichen Geistes in der Geschichte nachzuweisen suchen. Aber dazu ist es nötig, daß der Geschichtsverlauf selbst optimistisch gesehen wird, und daß auch die innere Erfahrung, die die äußere aufnehmen und erst wirksam machen soll, selbst als geschichtlich entstanden gedacht wird. Aus dieser Betrachtungsweise wird die Theodizee der Aufklärung entstehen. Es ist nicht die Betrachtungsweise Frands. Für ihn ist die Geschichte ganz der Schauplatz des menschlichen Willens und der „Affekte“, und sie kann nichts anderes zeigen, als daß der äußere Mensch unter der Herrschaft der Affekte immer wieder sich selbst Verderben und Untergang bereitet. Auch das sind Gottes Wunderwerke, aber sie zeigen sich an den Menschen, die nicht „auf die Werke seiner Hand merken“ und darum ausgerottet werden. Dieses Psalmenwort ist das Motto des zweiten Teils der Chronik, der die Geschichte der Kaiser von Cäsar bis auf Karl V., also die Profangeschichte, enthält. Aber auch das Motto des dritten Teils, das sich auch auf dem Titelblatt der ganzen Chronik findet: „Kommet her und schauet die Werke des Herrn“, ist ebenso gemeint.

Es ist das Motto des Pessimismus, und der Pessimismus ist der Grundton der historischen Weltansicht Frands.

Es scheint damit nicht zu stimmen, daß er in seiner Chronik mit offener Freude gerade die festlichen und pomphaften Handlungen schildert, wie etwa die

Krönungen Karls V. zu Aachen und Bologna, sein Einreiten in Augsburg 1530 und das große Turnier auf diesem Reichstag. Ebenso wenig, daß er den „künstlerischen und weisen“ Menschen aller Zeiten breiten Raum in seiner Chronik gewährt. Auch die Versuche, etwa das Regiment der Römer oder auch das deutsche Kaisertum in seiner besonderen Art und Wirkung zu begreifen, wirken da zunächst wie Fremdkörper. Man kann bei diesen Stellen nicht recht daran zweifeln, daß dieser durch seine Gemütsanlage zum Spiritualismus bestimmte Mensch doch eine ursprüngliche Freude an der Bunttheit des Lebens gehabt hat, der ein starkes Beobachtungstalent und der Sinn für Charakteristisches entgegenkam. Damit ist Franck der kulturhistorische Schilderer geworden, den man später so oft dankbar ausgeschrieben hat. Man hat dabei nicht immer bedacht, daß solche Schilderungen für Franck doch nur ein Mittel zum Zweck sind. Dieser Zweck ist aber wiederum ein geistlicher. Franck will den Leser auf das unmittelbare Vorstehen des Jüngsten Tages vorbereiten. Wenn er sein ganzes Weltbild wiederum, wie die Chroniken des Mittelalters, zwischen Welterschöpfung und Schilderung des Jüngsten Tages einrahmt, so bedeutet das bei ihm etwas mehr als bei Hartmann Schedel, dessen Weltchronik er ausschreibt, mehr auch noch als bei Otto von Freising, dessen Weltchronik er nennt. Denn es ist ihm auch nicht um die Schilderung des Jüngsten Tages selbst und das dann kommende Gottesreich zu tun, sondern um die *Zeichen*, die dem Jüngsten Tag *vorhergehen*. Diese aber findet er in seiner Zeit so gehäuft, daß sie nicht mehr wachsen können. Dahin gehören ebensowohl die portenta und curiosa, die er, wie die alten Chroniken, mit Eifer gesammelt hat, als die Zerrüttung der Welt durch Kriege, Erdbeben und Hungersnöte, die Ausartungen des weltlichen Wesens in die Ungerechtigkeiten der Tyrannei und die Zügellosigkeit des „Novels“, die Spaltungen der Religion in die vielen Sekten und Glauben, „als Carlstadt, Luther, Zwingli, Wiedertäufer, Papisten, Hussiten, Pikarden“, aber dann ganz ebenso das Wachstum der materiellen Kultur mit ihrem Bauen und Pflanzen, die „neuen Fünde“ und die neue Technik des kaufmännischen Wesens, „darauf man muß lernen, wie niendert auf einer freien Kunst“, wie nicht minder das Aufblühen der geistigen Kultur, das Aufsteigen aller Künste, Malen, Sticken, Graben, die scharf verständigen Leute auf die Geschäfte der Welt, das Hervorkommen von allerlei Sprachen, Weltweisheit und „geschwinden Griffen“.

Man sieht, wie sich unter diesem *eschatologischen Gesichtspunkt* das geschichtliche Weltbild Francks mit all seiner Bunttheit doch einheitlich zusammenschließt. Aber damit ist nun doch auch der Zusammenhang der geschichtlichen Ereignisse in sich völlig aufgelockert. Es handelt sich schließlich nur darum, für diese aus der Gegenwart abgezogenen Anschauungen Analogien in der Vergangenheit zu finden. Die Welt ist immer und überall gleich gewesen, das ist sein Leitsatz. Sein Interesse haftet schließlich doch nur an dem einzelnen Faktum,

für das er von vornherein eine Stelle in seinem vorausgesetzten Weltzusammenhang bereit hat. Er steht auch damit nicht außerhalb der humanistischen Geschichtsbetrachtung, die ja vor allem danach strebt, die Geschichte in eine große Beispielsammlung aufzulösen. Und die religiöse Pragmatik, die wir bei ihm sehen, vergleicht sich, wie gesagt, ungezwungen mit der politischen der Italiener. Beides ist im Sinne der Zeit moralisierende Pragmatik. Aber wenn die politische Pragmatik, an der äußeren und weltlichen Erfahrung haftend, wohl glauben konnte, eine solche Erfahrung besser und reichlicher aus der Geschichte zu schöpfen, als aus der Gegenwart allein, so ist dies für die innere Erfahrung offenbar nicht ebenso. Es wird nicht ausbleiben, daß für diese der geschichtliche Ort der einzelnen Ereignisse überhaupt ganz gleichgültig wird, und daß sie sich ihr Weltbild *zeitlos* aufbaut.

Diesen Weg ist denn auch Frand in der Tat gegangen. Nach seiner Weise braucht er Hilfen dabei, Zeugen, um in seiner Sprache zu reden, die ihn der Stimme seines inneren Menschen gewiß machen. Sie lassen sich einigermaßen unterscheiden und bezeichnen. Es sind der Antitrinitarismus vom Campanus und Servedo, der ironische Moralismus des Erasmus, der radikale Überlieferungs-skeptizismus des Agrippa von Nettesheim, endlich die Theorie der mystischen Gelassenheit, wie er sie bei Tauler und in der Theologia teutsch fand. Diese alle haben ihm geholfen, zunächst seine Theologie zu vollenden und dann sein Weltbild so einheitlich zu gestalten, als es ihm eben möglich war. Diese Entwicklung vollzieht sich, soweit wir sehen können, in Straßburg in den Jahren 1529 bis 1532. In Straßburg strömten damals alle großen Gedanken der Reformationszeit zusammen. Ein Leben von einer unvergleichlichen und kaum noch genügend dargestellten Lebendigkeit tut sich uns da auf, und keiner ist davon stärker erfasst worden als Frand.

Einen Übergang zu der neuen Bewusstseinsstellung bezeichnet schon das *Weltbuch*. Es ist 1534 erschienen, war schon mit der Geschichtsbibel geplant, ist aber doch wohl erst in Straßburg vollendet worden. Es zeigt die beiden Seiten des Erkenntnistriebes, der Frand leitet, verstärkt und enger aufeinander bezogen. Der Absicht nach eine „Geographie“, soll das Weltbuch zunächst die neuen Kenntnisse populär machen, durch welche die Entdeckungen in Ost und West den Gesichtskreis der Menschen damals so außerordentlich erweitert hatten. Und Frand ist ganz erfüllt von dem aufrichtigen Staunen, mit dem die wunderbaren Nachrichten von den beiden Indien, vor allem von der „Neuen Welt“, wie man damals sogleich nach den Fahrten des Columbus sagte, von allen Zeitgenossen aufgenommen wurden. Überall wird nun auch Frands Neigung und Begabung zur Beobachtung der Welt in dem Weltbuch stärker und deutlicher sichtbar als in der Geschichtsbibel. Seine so berühmte Schilderung von Deutschland ist ja in ihren Grundlagen eine böse Geschichtsklitterung, aber doch überall durchsetzt von eigenen Beobachtungen und

geistvollen Bemerkungen. Ebenso merkwürdig und noch viel stärker als in der Geschichtsbibel tritt Frands patriotischer Stolz auf die materielle und geistige Blüte Deutschlands hervor. Damit streitet freilich seltsam die Verachtung des „Pöbels“, — auch, ja vor allem des deutschen —, der Haß gegen die Tyrannei der geistlichen und weltlichen Herren, der Zorn über die Spaltungen des neuen Glaubens, aber all dies wirkt sich hier aufs stärkste sittenschildernd aus. Es gibt kein Buch der Zeit, in dem die ganze Buntheit und Großartigkeit der Interessen, die damals Deutschland bewegten, stärker zutage tritt, keines auch, in dem sich besser zeigt, wie volksnahe nun doch noch diese ganze neue Bildung war oder doch sein konnte. Von den Zeitgenossen wäre nur Aventin zu etwas Ähnlichem fähig gewesen. Aber der war eben damals über seiner „Germania“ weggestorben.

Aber der eigentliche Zweck des Weltbuchs ist nicht die geschichtliche oder geographische Belehrung aus dem neuen Weltbild. Frand will auch hier dem Leser zeigen, daß Gottes Wunderwerke noch viel größer, viel erstaunlicher sind, als es ein Gang durch die Geschichte der „Alten Welt“ vermuten läßt, daß wir uns gerade über das Alltägliche verwundern sollen, etwa, daß die Sonne über so verschiedenen Ländern zugleich erscheint und die Luft und das Wasser ebenso von Geschöpfen Gottes angefüllt sind wie die Erde, und daß andererseits das Wunderbare, was die neuen Berichte von den fernen Ländern melden, dagegen gar nichts Unglaubliches ist. So erhält das „Verwundern“ des natürlichen Menschen einen erweiterten Sinn.

Aber vor allem will Frand zeigen, daß auch diese fremden Nationen ebensoviel und mehr seltsame Glauben, Sekten und Vornehmen haben, als er in dem alten Europa aufgezeigt hat. So erscheint die Welt noch mehr als bisher als Gottes Fastnachtsspiel und ihr wahrer Sinn erschließt sich nur dem inneren Menschen. Schon die Anrede an den Leser spricht das aus. Die Geschichtsbibel hatte sich an den gutwilligen Leser gewendet und ihm Erkenntnis und Verstand gewünscht, Gottes Wunderwerke und Willen zu vernehmen durch Christus unseren Heiland. Das Weltbuch nimmt die Grußformel der Türkenchronik von 1530 wieder auf, die der erste, sonst unbedeutende geschichtliche Versuch Frands gewesen war. Es wendet sich an den gottseligen Leser und wünscht ihm Augen und Herz d e s i n n e r e n M e n s c h e n, zu erkennen die Werke Gottes. Nur diesem inneren Menschen enthüllt auch die erweiterte Welt ihren wahren Sinn, für alle anderen ist sie unverständlich. Der Mensch muß sich, um solche Erkenntnis zu erlangen, als eine rohe, ungeformte Materie, als ein bloßes „Nicht“, was er eigentlich ist, Gott darbieten. Die „Gelassenheit“ ist noch mehr als früher die Bedingung jeder Erkenntnis. Die Frucht der Erkenntnis aber soll zunächst sein, daß wir Gott als einen „unparteiischen Gott“ erkennen, der ebenso ein Gott der Heiden wie der Christen, der Türken wie der Deutschen ist, und daß es ein Frevel ist, Gott besonders für den eigenen Glauben, das eigene Volkstum in Anspruch zu nehmen.

Damit fühlt sich Frand trotz seiner eigenen Lobrede auf Deutschland in starkem und besonders betontem Gegensatz zu den Nationalgeschichten und den Fürstentumskonten, wie sie der Humanismus in ganz Europa auf die Bahn gebracht hatte. Mehr noch, er wird immer misstrauischer gegen die ganze Überlieferung, die aus den „Affekten“ und der Blindheit der Buchschreiber stammt. Wir können kein Buch verstehen, auch nicht die Heilige Schrift, wenn wir nicht vorher Gottes Stimme erlauscht haben. Auch die Apostel und die Schrift selbst können nur Zeugen, nicht Lehrer sein, auch wenn sich Paulus einmal einen Lehrer des Volkes nennt. Nach der Apostelzeit aber ist jedes Zeugnis verdächtig, es kann ebensowohl des Teufels wie Gottes Stimme sein.

Damit wird natürlich für Frand auch der Zweck seiner eigenen historischen Schriftstellerei immer problematischer. Daß er bei den Weltkindern nichts ausgerichtet, weiß er. Er will also mit dem Weltbuch der Welt das Valet geben und mit diesem Buch die Feder hinlegen. „Ich bin an diesem Schüler verzagt, lehre ein anderer ihn, solange er wolle.“

Aber in demselben Jahr 1534, wo das Weltbuch erschien, hat er noch zwei andere Werke hinausgehen lassen, die seinen Standpunkt ohne historische Problematik zeigen, die vier „Kronbüchlein“, wie er sie selbst nannte,²⁾ und die Paradora.

Die Kronbüchlein sind eine Vereinigung von zwei Übersetzungen Frands und zwei selbständigen Stücken. Er übersetzt zunächst das teuer und künstlich Büchlein *Morie Encomion* des Erasmus und ein Stück aus dem Buche des Agrippa von Nettesheim: *De incertitudine et vanitate omnium scientiarum et artium*. Diesen Übersetzungen läßt er zwei selbständige Abhandlungen entsprechen, eine „Von dem Baum des Wissens Guts und Böses, davon Adam den Tod hat gegessen und noch heut alle Menschen den Tod essen“, und, dem ersten Stück entsprechend, ein „Encomion des törichtsten göttlichen Worts, was das sei, von desselben Majestät, und was für Unterscheid zwischen der Schrift, äußerem und innerem Wort sei“. Den Sinn des Ganzen deutet auch hier schon die Anrede an, in der Frand dem törichtsten Leser die Gnade der göttlichen Torheit wünscht, zu verstehen alle Weisheit Gottes. Sinnfällig spricht auch am Schlusse des Buches das Buchdruckerzeichen des Ulmers Hans Barmier, in dessen Druckerei Frand tätig war: der Baum der Erkenntnis, aus dem die Schlange auf Totengebeine herabzüngelt.³⁾

²⁾ Zur Erklärung der Bezeichnung die Schlusstellen S. 170: „Darum der groß Gott auch beschlossen hat nichts in uns zu krönen, erkennen und belohnen, dann sein eigen Werk,“ und „Es muß alles gefaßt und gefeiert werden und gar nicht erstiegen, erlaufen, erwirkt etc. werden, weil Gott unserer Werk nit will, sonder nach unserem Sabbath fragt, auf das er in uns frei, ungehindert, Meister und Gott, sich selb in uns möge wirken, erkennen, lieben, loben, bitten, erhören, krönen und belohnen.“ Vgl. Gülden Arch. VI. 126.

³⁾ Für das spätere Verhältnis Barmiers zu Frand s. Blaurenbriefwechsel ed. Schieß I, 603.

Also die Absage nicht bloß an die Welt, sondern auch an alles weltliche Wissen und Denken. Dazu soll ihm zunächst der Skeptiker Agrippa und der Ironiker Erasmus helfen. Sich ironisch über die Welt zu erheben, hat Frand wohl immer wieder versucht, so sehr es ihm auch an Talent dafür gebrach. In der Geschichtsbibel hat er mit besonderer Liebe Anekdoten und Aussprüche des lachenden Philosophen Demokrit wiedergegeben; „laß viel Dings ein yronia sein, so hastu die Wahrheit“, meint er bei der Betrachtung der Orden und Sekten der römischen Kirche. Diese Ironie glaubt er bei Erasmus zu finden. Ihm hat er schon in der Geschichtsbibel die große Diatribe über den Adler als das Symbol fürstlicher Ruchlosigkeit entnommen, die ihn in die ersten Konflikte mit den Mächtigen der Welt verwickeln sollte. Da, wo er in seiner Reherchronik die Meinung des Erasmus wiedergab, hat er bewiesen, daß er sich in die Schriften und den Geist dieses großen Führers der humanistischen Aufklärung in der Tat ausgezeichnet hineingelebt hatte. Aber wieviel fehlte nun doch dem versonnenen und immer leidenschaftlich anteilnehmenden Schwaben zu der einsamen Ruhe des Fürsten der Wissenschaft, aus der die Ironie des Erasmus hervorging. Und auch wenn Frand sich in der Ablehnung des „Zumults“ und des „Pöbels“ Erasmus verwandt glaubte, so war das ein Irrtum. Die Ablehnungen des Erasmus waren in der Tat die des aristokratischen Gelehrten, der nichts mehr fürchtet, als eine Störung des ruhigen Gangs der Wissenschaft und eine Störung seiner eigenen Ruhe. Die Ablehnungen Frands entspringen der geheimen Furcht, da öffentlich ja sagen zu müssen, wo er sich des Mitgefühls mit dem Verneinten nicht erwehren kann.

Weiter schon führt ihn der Skeptiker Agrippa. Hier lernt er, daß sein Zweifel an der „Schrift“ sich nun aus einem weiteren Gesichtspunkt begründen läßt. Die Unsicherheit und Zwiespältigkeit aller schriftlichen Überlieferung, die relativ kurze Zeit ihres Bestehens, all das, was dieser so oft gescheiterte Abenteuerer, der sich selbst zu einem „Dämon, Heros, Gott“ aufblähte, zu einem System radikaler Skepsis gegenüber aller Wissenschaft und Kunst verarbeitet hatte, dient dem einfältigen Sinne Frands als willkommene Bestätigung seiner längst ergriffenen Überzeugung, daß die wahre Erkenntnis dem Menschen nicht aus dem äußeren Wort kommen könne.

Aber welcher Weg geht nun von der Skepsis des Spötters zu der Ruhe in Gott und zum Frieden mit der törichten Welt? Es scheint, daß dazu die einfache Erkenntnis genüge, daß die Welt dem Menschen erscheine, wie er selbst ist. „So die Kreatur oder die Künst eitel werden genennt, geschiehet es nit derhalb, daß die Kreatur an ihr selbs eitel ist, sondern daß der Mensch eitel ist . . . Alle Ding sind uns (sie seien an ihn selbst, wie sie wollen), wie wir sind, gut oder böß.“ So erscheint der Widerspruch der Welt in den Menschen selbst zurückgeworfen. Es scheint möglich, „Kreatur und Kunst“ in ihrem Wesen zu lassen und sich doch auf den Standpunkt der törichten Unwissenheit zurückzuziehen. In der Tat, Frand

nimmt gelegentlich einen Anlauf, diese Unwissenheit sokratisch oder doch im Sinn der *docta ignorantia* des Nicolaus von Cues auszudeuten, sie also mit dem Erkenntnistrieb gleichzusetzen, der sich lediglich deshalb die Grenzen seines Bereichs absteckt, um diesen Bereich selbst um so fester zu begründen. Er nähert sich sogar der platonisierenden Richtung des Humanismus, die aus der Harmonie des Weltalls auf die Göttlichkeit der Natur und des ganzen Menschen geschlossen hatte. Er kann aus Vives zitieren, daß die Natur nichts anderes ist als die eingepflanzte Kraft eines jeden Dings von Gott, sowohl zu wirken als zu leiden, und er fügt den Florentiner Platoniker Gianozzo de Manetti hinzu, der ausführlich von der „Dignität der Natur“ gehandelt hatte. Er hat sich von da aus eine neue Stütze für seinen ursprünglichen Glauben an die Güte Gottes als dessen wesentlichste Eigenschaft geholt, einen Glauben, in dem er Zwingli am stärksten verwandt erscheint. Er ist — wie dieser — von da zu einer merkwürdigen Schätzung der Weisheit und Gottesgelehrsamkeit der Alten gekommen, die „der Natur gefolgt sind und Ohren gegeben haben“. „Die Alten haben erkannt, wer nach der Natur lebet und tät, der lebet und tät wohl. Darum, wo sie einen einen Menschen haben genannt, haben sie allweg das trefflich, köstlich Bild Gottes gemeint, und ist schier ein solcher Titel gewesen, als wann man einen einen Gott nennt. Daher kommen so viel Lobbücher von der Würdigkeit und Fürtrefflichkeit des Menschen.“ Er kennt „gelassene Heiden“, die der Glaube selig und zu Christen macht.

Dann aber ist die Verschiedenheit in der Ansicht der Welt die Verschiedenheit des Philosophen und des Christen: „Nun ein Philosophus ward gefragt, wann er hätt angefangen ein Philosophus zu werden, antwortet er: Da ich mir selbst anfang ein Freund zu werden. Wann man nun einen Christen fraget, wann er hätt angefangen ein Christ zu werden, möcht er antworten: Da ich anfang mir selbst feind zu werden. Dies wäre das Widerspiel geantwortet und doch beides recht und wahr. Der Philosophus redet nach der Natur, wie der Mensch gut sei von Natur, und so [er] zu ihm selbst einkehre, weis und sein Freund werde, so suche er sein Bestes. Das kann aber nit geschehen, er suche denn Gott: so sucht er hierin auf das beste sich selbst. — Der Christ redet von dem verderbten, abgefallenen Menschen, wie er von Gott mit Lieb und Lust auf sich selbst sei geraten. Und möge nit geschehen, er falle dann wieder von ihm selbst ab und werd sein eigen feind, daß er die alt Haut Adams, Anmut und Leben ausziehe und Christum, den anderen Adam anziehe, der ein Muster und Ausdruck von Gottes Willen ist.“

Dann also ist das ganze Leben des Menschen ein Ringen um die Wiederherstellung der ursprünglichen „philosophischen“ Einheit mit sich selbst. Diese erscheint als der natürliche und damit auch als der gottgewollte Zustand des Menschen. Das Licht der Natur, das auch die Heiden kannten, ist das eingepflanzte Wort, von dem Johannes und Paulus sprechen, es ist auch der Weg zur

Erkenntnis Gottes, soweit Gott selbst hat erkannt werden wollen. Und über diese Gotteserkenntnis gibt es auch eine natürliche Übereinstimmung der Menschen, „welcher Art alle rechten Sprichwörter sind, so die Natur hat gelehrt und wahrlich Gottes Wort sind“.

So scheint von der Harmonie des inneren Menschen auch eine Harmonie der Menschheit auszustrahlen. Der alte Pessimismus, den Franck zuerst aus persönlichen Erfahrungen gewonnen, dann durch Betrachtung des Weltlaufs verstärkt hatte, scheint durch diese Rückkehr zur reinen Selbstbetrachtung, die den Menschen als Glied der von Gott zur Harmonie geschaffenen Welt sieht, überwunden. Niemals erscheint Franck harmonischer, als in diesem Stück seiner Kronbüchlein. Man kann den Schluß des Ganzen hinzunehmen, wo er von der Majestät des freien, selbständigen, ewigen göttlichen Worts spricht. War es der Widerhall der Stimmung, die ihn ankam, als er hoffen konnte, sich in Ulm eine unangefochtene bürgerliche Existenz zu schaffen und in der Buchdruckerei eine ihm entsprechende Lebensaufgabe zu finden? Oder war es eine tiefere Begründung seiner Abneigung gegen die Täufer, denen er ja vorwarf, daß sie sich aus dem Leiden einen Abgott machten und also Gott eine Freude am menschlichen Leiden andichteten?

Wenn aber nun Gott und Natur eins sind, was ist dann die Sünde? Sie ist einerseits, das sieht Franck wohl, für den Christen die Annahme der Persönlichkeit, die erst aus der Erkenntnis der Sünde erwächst,⁴⁾ sie ist aber anderseits ein Abfall von der Natur oder — wie Franck nun in der Sprache der künftigen Philosophie sagt — ein *Accidens*, oder wie er das in die Sprache der Mystik übersetzt, ein „*Nicht*“.

Dann aber wird die doppelte Ansicht der Welt, nach der es „zweierlei Frömmigkeit, Weisheit, Natur, Vernunft, Kunst, Wissen, Glauben, Liebe, Reichtum, Gottesdienst, Urteil, Gelassenheit, Gebet“ gibt, nicht ein letztes Wort sein können. Es wird sich darum handeln, den Punkt zu finden, wo alle diese *accidentia* versinken und der Mensch mit Gott ganz eins wird.

Damit ist Franck bei der *Mystik* angelangt, die von vornherein im Hintergrunde seiner Spekulation gestanden hatte. Hier fand er seinen Begriff der „Erfahrung“ wieder, hier die „Gelassenheit“ und die Stillung des Willens, den ganzen Begriffsapparat der quietistischen Mystik. Tauler und Staupitz und vor allem die *Theologia teutsch* sind seine Führer gewesen. Wie merkwürdig, daß sie auch die ersten Führer Luthers waren, als er seine Theologie des Kreuzes begründete. Aber Franck nimmt sie nicht in dem Sinne Luthers, dem sie nur helfen mußten, den Ursprung des menschlichen Willens aus der Sünde und also seine Nichtigkeit gegenüber der Gnade zu erweisen. Franck nimmt die alten Mystiker viel mehr in ihrem ursprünglichen Sinn. Vor allem mit Tauler konnte

⁴⁾ Die wichtigste Stelle dafür steht Gölben Arch. Bl. 121 b in der Erörterung über den freien Willen.

er sich aufs engste verwandt fühlen, zumal, da er seine Predigten in der Basler Ausgabe von 1521 las, wo sie durch Stücke von Meister Eckart ergänzt und durch das Leben Taulers aus dem sogenannten Meisterbuch eingeleitet waren. Hier fand er auch seinen Begriff der Kirche wieder und dazu den der „Gottesfreunde“, die Tauler an die Stelle der Kirche setzte. Hier vor allem eine Auffassung vom Verhältnis des äußeren und des inneren Wortes, die der seinen ganz entsprach, und die ihm nun eine notwendige Stütze wurde.

Um so deutlicher zeigte sich, was es bedeutete, daß die alten Vorstellungen von der Kirche, mit denen die Mystik sich abzufinden hatte, durch die Reformation zerbrochen waren. Noch mehr vielleicht, was es bedeutete, daß auch die Imitatio Christi im mittelalterlichen Sinne, an der der Verfasser der *Theologia teutsch* seinen Halt gefunden hatte, durch die Reformation vernichtet war. Hier ist Frand ein echter Sohn der Reformation gewesen und hat ihre ganze Problematik damit bezeugt, daß sich ihm alle diese Fragen, sowohl die des anstaltlichen Zusammenhangs wie die der Persönlichkeitsbildung, auf das wahre Verständnis der Schrift konzentrierten.

Dieses Verständnis aber war durch die Wendung Frands zu der platonischen Humanitätsphilosophie, die wir wahrgenommen haben, nicht vereinfacht, sondern erst recht verwickelt geworden. Denn wenn Gott aus der natürlichen Vernunft unzweideutig und vernehmlich spricht, wie kann dann die Bibel als Gottes Wort unklar und ein verschlossenes Buch sein?⁵⁾

Wir haben offenbar bei Frand einen entgegengesetzten Vorgang zu dem, was wir bei Luther wahrnehmen. Bei diesem entsprechen sich die Überzeugung von der absoluten Unfähigkeit der menschlichen Natur zur Erkenntnis des Heils und der Glaube an die Einigkeit und Eindeutigkeit der Schrift, bei Frand ebenso die Bejahung der ursprünglichen Güte und Erkenntnisfähigkeit des Menschen, der sich dann als Glaube an die Willensfreiheit des wiedergeborenen Menschen fortsetzt, und der Zweifel an der Klarheit der Heilsüberlieferung. Aber es handelt sich für uns nicht um die tiefere Begründung dieses Gegensatzes, sondern um die Fortführung des Weges, auf dem sich die innere Entwicklung Frands vollzogen hat.

Den nächsten Schritt auf diesem Wege bezeichnen die *Paradoxa*, Frands bekanntestes, auch in unserer Zeit erneuertes Werk.

Von den Wunderwerken Gottes, die Frand in seinen Chronikwerken zu begreifen gesucht hatte, hat er sich auf die „Wunderreden“ der Heiligen Schrift zurückgezogen. Er knüpft damit an die Arbeit seiner Nürnberger Zeit an, wo er die *Diallage* Andreas Althamers verdeutschte und bereits in seinem Sinne erweiterte

⁵⁾ Vgl. auch Schwendfelds Wendung gegen Frand, August 1540: „Denn das geseß der natur heiße Frandh das wort vnnnd den gaist gottes etc., mit welchem geseßell ich weder des glaubens, Leere oder lebens halbenn gar kain gemeinschaft hab...“ *Corpus Schwendfeldianorum* III. 152; dazu V, 522.

hatte. Unzweifelhaft spielen auch die ältesten Fragestellungen, die bei ihm aus der Heidelberger Disputation Luthers nachklingen, hier ihre Rolle. Der Grundgedanke: Aussprüche der Schrift zusammenzustellen, die „vor allem Fleisch unglaublich und unwahr sind, doch wider der ganzen Welt Bahn und Achtung gewiß und wahr“, kann als direkte Ableitung aus den Paradoxen Luthers, etwa dem vierten bis achten, gelten. Diese Beziehung wird um so wichtiger, wenn wir hören, daß sein alter Ordensgenosse Frecht, jetzt Prediger in Ulm und wohl anfangs in freundschaftlichem Verhältnis zu Franck, ihn, als er das Werk plante, auf die christlichen Paradoxa des spanischen Humanisten Ludwig Vives und die Paradoxa Ciceros hingewiesen hatte in der Hoffnung, ihn auf der Bahn dieser Vorbilder zu halten.⁶⁾ Frecht muß seinen alten Klostergenossen wohl ziemlich gut gekannt haben, denn sowohl das Büchlein des Vives — es sind die sogen. *Satellitiae*, die Vives 1524 der Tochter Heinrichs VIII. widmete — wie auch die Paradoxa Ciceros lagen in der Bahn des Franckschen Geistes. Beide wollten Denksprüche bieten, die einen nicht alltäglichen Sinn hatten. Aber dennoch hat er damit auf Franck wenig Eindruck gemacht. Den Plan, Paradoxa in seinem Sinne zu schaffen, brachte er schon nach Ulm mit, und der Zusammenhang des neuen Werkes mit seiner bisherigen Entwicklung ist ohne weiteres klar. Den Zusammenhang mit der Geschichtsbetrachtung gibt die letzte der „Thesen“, die er seiner Vorrede beigegeben hat: „*Haereses et sectae ex secta litera Scripturae*“; den Zusammenhang mit dem universalen Theismus, den wir in den Kronbüchlein hervorbrechen sahen, gibt der Titel, der nach Francks Art umfänglich und ein wenig marktschreierisch ist. Danach sollten die Paradoxa die rechte, göttliche Philosophie und teutsche Theologie aller in Gott philosophierenden Christen sein. Das ist das Echo der Erörterung über den Gegensatz des Philosophen und des Christen, die wir kennen lernten. Die Absicht ist eine *philosophia Christi*, wie das die Erasmaner nannten, mit starker Betonung ihres Charakters als deutsche Theologie.

Eine Philosophie oder auch nur Theologie in gewöhnlichem Sinn wird man allerdings in den Paradoxa vergebens suchen, kaum daß man den Faden findet, an dem die einzelnen Erklärungen — denn um solche handelt es sich zumeist — aufgereiht sind. Aber dieses wird doch deutlich: der Gegensatz zwischen Gott und Welt, dem Franck so lange nachgegangen ist, ist hier als in der Schrift selbst liegend erkannt. Nur weil der Buchstabe der Schrift gespalten und in sich selbst uneins ist, „kommen alle Sekten daraus“. Damit wird die Frage nach dem Verhältnis der Schrift zu dem Wesen und Wirken Gottes für Franck ebenso wichtig, wie für Luther die Frage nach dem Wesen der göttlichen Gnade. Und wenn der Glaube Luthers seinen Mittelpunkt darin findet, daß er der alles andere ausschließenden

⁶⁾ Daß Francks Meinungen Frecht schon damals verdächtig waren, zeigt ein Brief Frechts an Bucer 1553, Okt. 30. Siehe *Corpus Schwenckfeldianorum* IV, 845; dazu Blaurerbriefwechsel ed. Schief I, 595.

Bedeutung des einmaligen Opfertodes Christi gewiß wird, so fordert der Glaube Franks, daß Christus „nicht täglich etwas Neues anfangt“, und daß er also mit seiner Wortverkündung, die ebenso einmalig und ausschließend ist wie sein Opfertod, auch die wahre Kirche längst gestiftet habe. In diesem Zusammenhang hat Frank sein berühmtes Glaubensbekenntnis entwickelt, in dem er sich zu der Kirche rechnet, die nicht gebunden ist an ein Element, eine Zeit, Person oder Stätte, die wir glauben und nicht anders sehen als mit gleich geistlichen Augen des Gemüts und des inneren Menschen, die jetzt noch zerstreut unter den Heiden und dem Unkraut verkehrt, und die erst in der Endzeit wieder erscheinen soll. Hier sind wohl am meisten die Ansichten der Antitrinitarier bei Frank wirksam geworden.

Aber wozu dann die Aufzeigung des paradoxen Charakters der Schrift? Kann es der Zweck sein, daß sich dann die „rechtgeistig Gesinnten“, zu denen Frank hier spricht, in dieser Erkenntnis versammeln? Offenbar nicht. Das kann nur ein Weg zu dem Ziel sein, den wahren Sinn der Schrift zu erkennen. Es muß also ein Weg gewiesen werden, auf dem man von dem äußeren Wort zu dem inneren durchdringt. In den Kronbüchlein hatte sich Frank die Meinung des Erasmus angeeignet, daß dieses wahre Verständnis der Schrift erreicht werde, wenn man sie als *Allegorie* verstehe. Das war die Lösung des aufgeklärten Intellektualismus, der die Schrift als eine moralische Beispielsammlung ansah und sie auf die geistlich gedeutete Weisheit des Altertums bezog. Aber damit war offenbar nichts anzufangen, wenn man, wie Frank, die Schrift als Ganzes mit dem Gesetz auf eine Stufe stellte, und wenn man, wie er, meinte, Schrift, Gesetz, Altes Testament und „Buchstab“ seien eins. Glaubte man einmal, daß also die ganze Schrift zu nichts weiter diene, als zur Erkenntnis der Sünde, so war mit der erasmischen Allegorie nicht mehr zu helfen. In den Paradoxa lehnt Frank denn auch die allegorische Auslegung der Schrift ab. Er weiß, daß Christus in Gleichnissen redet, wie Pythagoras und seine Anhänger, aber er will doch weder mit der Auslegung des Origenes, den er sonst hoch verehrt, noch mit der Augustins etwas zu tun haben. Aber er weiß auch keinen andern Weg, der sich methodisch darlegen ließe. Denn das eigentliche „Paradox“, um das Frank ringt, liegt gar nicht in der Schrift in ihrem offenen und verborgenen Sinn, es liegt in dem Gegensatz, den eine Betrachtung der Schrift von Gott oder von der Welt aus bietet, und damit kommen wir wieder auf den Gegensatz von Gott und Welt, von dem Frank ausgegangen war. Nur daß sein Gottesbegriff selbst jetzt deutlicher wird. Franks Gott ist unbegrenzte Allmacht, wie der Gott der Offkämisten, mit dem Luther im Kloster gerungen hatte, aber er ist auch unendliche Güte. Frank hat es mit besonderer Schärfe als eine Gottlosigkeit bezeichnet, wenn man Gott auch zum Urheber der Sünde machen wolle, wie es Zwingli und Calvin wagten. Es gilt für den Menschen die ewige Liebe Gottes unter dem Kreuz des Lebens, das er uns täglich auflegt, zu erkennen, sich unter dieses Kreuz „gelassen, entblößt und geistlich arm“

zu stellen. Dann spricht Gott zu unserm Herzen, wir erkennen, daß er uns liebt, und erst aus dieser Liebe Gottes zu uns, das hat Frand von Dr. Staupitz und seinem Büchlein von der Liebe Gottes gelernt, wird die Liebe zu Gott in uns geboren.

So sind also die Paradoxa keine Hermeneutik der Schrift, sie sind eine Fortsetzung der Kritik der Welt von Gott aus, wie sie Frand schon in seinen früheren Schriften geübt hat, am ähnlichsten der, die er bei den Propheten findet.

Um die „Prophezie“ kreisen schon in den Kronbüchlein seine Gedanken. Das Wort des Paulus: Die Prophezie verachtet nicht, hat er in das Motto der Paradoxa gesetzt. Es war dieselbe Stelle des Korintherbriefes, aus der Zwingli 1525 seine schola Tigurina rechtfertigte, die mit der philologischen Interpretation der Schrift den Schwärmern ein Bollwerk entgegenwerfen wollte; er hat sie bekanntlich „Prophezie“ genannt. Ob Frand dagegen protestieren wollte? Jedenfalls hat er das Apostelwort anders genommen und sich daraus das Recht beigelegt „nicht aufzuhören zu philosophieren in Gott“. Er ist sicher, daß wir damit von einer Klarheit in die andere steigen, täglich unser Urteil schärfen, bessern und in der Erkenntnis Christi bis zu vollkommenen Menschen heranwachsen und zunehmen. — Man sieht, wie hier der in aller Mystik verborgene Intellektualismus, auf die Frage des Schriftverständnisses bezogen, seinen eigentümlichen Charakter bekommt. Die Stufen der Vergottung sind die Stufen des Verständnisses der Schrift; die visio Dei und die Ruhe in Gott ist die Sicherheit des philosophus christianus et teutonicus geworden. So werden also die Paradoxa für Frand eine neue Grundlegung seiner geistigen Haltung, von der aus er sich — das spricht der Schluß der Vorrede aus — neuen Aufgaben zuwenden will. Er will noch etliche hundert Wunderreden aus der Heiligen Schrift sammeln, dazu die Wunderreden der weltlichen Weisheit fügen, wie sie bei den Alten und Erasmus, Vives und Celsus Rhodoginus vorliegen, und von da aufs neue die Wunderwerke Gottes in der Historie in einer Chronik über Germanien darstellen.

Dieses Programm hat Frand ausgeführt. Die Sammlung der Weisheit der erleuchteten Heiden und Philosophen als Erklärung der Heiligen Schrift ist die „Gülden Arch“, den Beschluß seiner historischen Produktion bildet das Chronicon Germaniae, schließlich hat er die neue Sammlung der Wunderreden der Heiligen Schrift in seinem „Verbütschierten Buch“ gegeben.

Es sind die drei sachlichsten Schriften Frands, wenn man überhaupt von Sachlichkeit bei diesem größten Subjektivisten der Reformation reden kann.

Das Chronicon Germaniae ist von allen Geschichtswerken Frands am eigentlichsten Geschichte. Er hat sich vorgenommen, darin nicht „vom Glauben“ zu handeln und „nur ein lauter Histori“ zu schreiben. Er verzichtet

auch auf die Darstellung seiner eigenen Zeit, denn er hat jetzt „von den Alten“ gelernt, daß man da die Wahrheit nicht erkennen könne. Dafür wollte er mehr die „Bindriemen“ suchen, die die Ereignisse miteinander verknüpfen, das Wie, Wo, Warum und Woher bei jedem einzelnen Ereignis feststellen. Vor allem aber will er das Lob Deutschlands verkünden. In diesem Buch sollen, wie der Titel sagt, die Teutschen den Teutschen zu teutsch vorgestellt werden, sich selbst darin als in einem Spiegel zu ersehen. Frank selbst glaubte damit die so lange projektierte *Germania illustrata* zu geben oder wenigstens die Lücke zu sein, bis ein Arion auf den Plan kommt.

In der Tat steht das Werk in der deutschen humanistischen Geschichtschreibung zwischen den letzten Versuchen, die *Germania illustrata* auf der von Celtis gegebenen Grundlage zu schaffen, und der *Kosmographie* Sebastian Münsters, die das auf einer neuen Grundlage versucht hat, und es nimmt keinen unrühmlichen Platz in dieser Reihe ein. Dürfte man es nach dem Programm beurteilen, das Frank nach seiner Gewohnheit sehr ausführlich in der Vorrede gibt, so müßte man ihm sogar den ersten Rang einräumen. Denn man wird nicht leicht irgendwo, auch nicht bei den eigentlich kritischen Geistern der Zeit, eine so klare Einsicht in die allgemeinen Bedingungen einer echten Geschichte und die besonderen einer deutschen Geschichte finden. Es verschlägt dabei nichts, daß Frank der Ausführung wieder ein fremdes Werk zugrunde gelegt hat, die große Weltchronik des Nauclerus, die nun freilich um ein erhebliches moderner war als die Schedelsche Chronik, nach der er seine Geschichtsbibel geformt hatte. Frank steht doch auch dieser Vorlage mit bemerkenswerter Selbständigkeit des Urteils gegenüber. Ihren Geist hat er vollständig verändert. Und ebenso verfährt er mit den Forschungen von Pirckheimer und Beatus Rhenanus und mit der großen romantischen Geschichtsklitterung des Jrenicus. Was ihm freilich nicht gelingt, ist, die verschiedenen Ansichten, die er da findet, auszugleichen. Aber er dringt hier doch ganz anders als in der Geschichtsbibel zu den echten Quellen vor und zeigt z. B. in der Würdigung des Lambert von Hersfeld einen Sinn für den historischen Pragmatismus, den wir erst wieder im 17. Jahrhundert bei den Vertretern der neuen politischen Wissenschaft, wie etwa Hermann Conring wiederfinden.

Auch seine Unparteilichkeit bekommt hier eine neue Wendung. Er will nicht wahrhaben, daß ein Volk sittlich schlechter sein könne als ein anderes, und will auch nicht, daß man aus einzelnen Taten auf die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit ganzer Völker schließe. Er will damit nicht leugnen, daß ein jedes Land, wie es vor andern seine eigenen Gaben und Urteil hat, so auch seine eigenen angeborenen Laster, vielleicht aus Influenz des Himmels, habe. Damit dämpft er auch hier in bemerkenswerter Weise seine deutschpatriotische Absicht ab oder vielmehr, er widerspricht ihr oft handgreiflich. Diese Chronik von den Deutschen für Deutsche ist doch von einem Mann geschrieben, der ausdrücklich bezeugt, daß ihm alle Menschen

gleich lieb seien, und dessen Mißtrauen vor den „Affekten“ der patriotischen Geschichtschreibung auch vor denen des eigenen Volkes nicht Halt macht.

Aber im ganzen nimmt er seinen Standpunkt doch viel mehr in den Dingen selbst als vorher. Es handelt sich ihm immer noch um die Wunderwerke Gottes, aber der christliche Leser, an den sich die Vorrede wendet, braucht nicht mehr wie der des Weltbuchs, Augen und Herz des inneren Menschen, um sie zu erkennen. Er soll etwas finden, was zur Schärfung des Urteils, zur Nahrung aller Weisheit, zu gemeinem Nutz und Polizei, auch Religion dienlich ist. Was Frand geben will, ist die vernünftige, weltliche Weisheit, die auch ein Geschenk Gottes ist, wenn man's richtig braucht, die zwar nicht gen Himmel vor Gott führt, aber dafür auf Erden bei den irdischen Dingen bleibt.

Daß er damit seinen alten Ideen über den geschichtlichen Zusammenhang dennoch nicht untreu wird, ist bei Frand selbstverständlich. Aber indem er die Geschichte des Papsttums, die in der Geschichtsbibel den Hauptbestandteil der „geistlichen Doppelwelt“ gebildet hatte, von dieser loslöst, und in den Zusammenhang einbezieht, den er früher als die „Histori und Tragedi der äußeren Welt“ bezeichnet hatte, wird die ganze alte religiöse Pragmatik der empirischen der humanistischen Geschichtsbetrachtung angenähert. Die Geschichte, die Frand jetzt gibt, ist nicht mehr eine Kritik der Welt überhaupt vom Standpunkt einer zukünftigen Christenheit, sondern in ihren wirkungsvollsten und auch wissenschaftlich bedeutendsten Teilen eine große Kritik der Papstkirche vom Standpunkt des humanistisch-reformatorischen Patriotismus.

Das Thema der Paradora hat Frand in dem „Verbütschierten Buch“ wieder aufgenommen, und hier hat er nun wirklich versucht, den Doppelsinn der Schrift an der Schrift zu erläutern. Er will den „Schriftkrieg“ in der Schrift selbst entfesseln, eine Konkordanz der Schrift vorlegen, die zugleich eine Diskordanz ist. Er wendet sich an alle Schüler Christi, die die Siegel zu lösen begierig sind, mit denen der prophetische Sinn der Schrift verschlossen ist. Das ist aber nur möglich, wenn sie aus den Widersprüchen des Buchstabens der Schrift gelernt haben, mit Furcht und Zittern in der Schrift zu wandern, die beiden Meinungen, die Frand überall in der Schrift findet, wie zwei Parteien zu verhören und dann ein recht Urteil im heiligen Geist zu finden. So zerlegt also Frand die ganze Bibel in Schrift und Gegenschrift. Es ist das Sic et non Abälards, gewonnen, wie bei diesem, aus der Paarung des dialektischen Zweifels mit der mystischen Sehnsucht nach Eintracht der Heilsbotschaft, bei Frand nun freilich überall verschärft und gesteigert durch die reformatorischen Grundfragen: das Verhältnis von „Moses zu Christus“, von Werken und Glauben, von freiem Willen und Gnade. Damit wird die Schrift eine neue Stufe in der Intellektualisierung des mystischen Weges zu Gott. Die „Gelassenheit“ ist hier die Unparteilichkeit des richtenden Gewissens geworden,

das sich für sein eigenes Tun nicht mit e i n e m Spruch der Bibel zufrieden gibt, sondern immer den „Gegenwurf“ sucht, schon damit er ihm nicht erst vom Teufel beim jüngsten Gericht vorgehalten werde.

Frands hat wohl gesehen, daß man ihn damit für einen Skeptikus und einen Hadermann halten könne und meinen, daß ein Lucianus in ihm verborgen sei. Er hat deshalb dem Verbüßschierten Buch eine große Apologie seiner ganzen Schriftstellerei angehängt, im übrigen aber für seinen „Glauben“ auf die *G ü l d e n A r c h* verwiesen, die er vorher verfaßt hat.

Und hier nun finden wir in der Tat die „Theologie“ Frands in ihrer reifsten und für ihn bezeichnendsten Form. Es ist eine Sammlung von Aussprüchen der Bibel, der Kirchenväter und der erleuchteten Heiden, die Heilsüberlieferung, gesehen im Rahmen der unverfälschten Tradition der christlichen Antike und des spiritualisierten Heidentums, so etwa, wie sie Erasmus gesehen hatte, geordnet nach den Kategorien der neuen Dogmatik, wie sie eben damals Zwingli und Calvin begründeten. Neues erfahren wir für Frands daraus nicht. Es ist die alte Überzeugung von der totalen Verderbtheit der gegenwärtigen Welt, in der heute wie immerdar Christus aufs neue gekreuzigt wird, aber auch von der Kraft des heiligen Geistes, die Gelassenen zu erleuchten und aus ihnen die neue Kirche zu schaffen, die jetzt zerstreut unter den Heiden ist, wie sie zu allen Zeiten gewesen ist und in dieser Zeitlichkeit bleiben muß.

Aber gegen die Geschichtsbibel und das Weltbuch ist die ganze Atmosphäre der Erörterung verändert. An Stelle des Kampfplatzes der Geschichte, wo er aus Gottes Wunderwerken die Erläuterung der Weisheit und des Willens Gottes gesucht hatte, ist die neue „Fechtschul“ getreten, in der das Wort Gottes selbst „gespalten“ sich gegenüber tritt und der heilige Geist Kampfrichter ist. Und damit bekommt auch seine Kritik an der Welt einen anderen Zug. Sie ist nicht milder geworden, aber von den „subtilen Zeiten“, in denen er lebt, wo der Glaube nur in Sekten erscheint und der Teufel selbst sich in die Schrifterklärung vermummt hat, wendet Frands seinen Blick immer fester zu der Gemeinschaft der Frommen, die ihn mit seinem Glauben ertragen, wie er sie erträgt, und die er nun doch überall erscheinen sieht. Es ist nicht zufällig, daß er von den drei christlichen Tugenden des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung immer wieder die Hoffnung als die größte erklärt. Hier entwickelt er endlich seine Lehre von der Gelassenheit zu einer Persönlichkeitsphilosophie von starker Geschlossenheit. Indem Gott den Menschen aus einem „Nicht“ zu einem Etwas machte, hat er ihm auch den Willen gegeben bei ihm zu bleiben oder ihn zu verlassen. Dies tun die Menschen, wenn sie auf ihren Willen trauen und sich „sogar Götter und alles“ dünken. Sie vergessen dann, daß Gott nur aus Nichts etwas schaffen will. Also heißt es „willlos“ werden, um zur wahren Freiheit des Willens zu gelangen, „denn der frei Gott kann nichts, denn in uns mit dem Freien tun“. — „Dies gib ich“ fügt

Francé hinzu, „einem jeden Geistlichen zu urteilen, dann ich frei bekenne, daß mir keiner genug hat tan, so vil ich gelesen hab aus den Alten und Neuen vom freien Willen.“ —

Als Francé diese Werke hinausgehen ließ, war es bereits entschieden, daß er auch in Ulm nicht bleiben sollte. Die Apologie am Schluß des Verbüßschierten Buchs ist zugleich eine Antwort auf die letzten Anklagen seiner Gegner. Er war damals 39 Jahre alt, aber er fühlte sich schon verbraucht, er spricht von „Abgang des Leibes und Gesichts“. Kein Wunder bei einer Schriftstellerei von dieser Massenhaftigkeit und bei einem Leben, das nie aus den äußeren Bedrohungen heraus kam. Aber Francé war nun doch soweit gekommen, als er kommen konnte. Die freudige Sicherheit des Christen, das Ziel der ganzen reformatorischen Bewegung, hatte er für sich nun doch auf seinem Wege erreicht.

Eine letzte Stufe von Francés schriftstellerischer Tätigkeit bezeichnen die vier letzten Jahre seines Lebens von 1539—43, wo er teils in Basel, teils auf weiten Reisen Brot und Ruhe suchte. In diese Zeit gehört die lateinische Paraphrase der Theologia teutsch, dann die nur holländisch erhaltenen Traktate Berclaringhe van het Rijcke Christi, Van't Rijcke des Duyvels, Van de Ghe-meenschap der Heylighen und die Sprichwörterammlung. All diese Schriften fügen dem geistigen Bilde Francés kaum einen neuen Zug hinzu. Es sind Erzeugnisse abnehmender Kraft, wie Hegler mit Recht gesagt hat. Francé hatte ein richtiges Bewußtsein davon, daß er mit 40 Jahren ein Greis geworden sei. Nur das ist für unseren Zusammenhang wichtig, daß wir die verschiedenen Richtungen des Francéschen Geistes nun noch weiter verfolgen können.

Die Paraphrase der Theologia teutsch ist eine Fortsetzung der Guldernen Arch, ein neues Glaubensbekenntnis von Francé, seine Theologie in ihrer letzten Form. Und es ist wichtig, wenn auch nicht neu, daß diese Theologie jetzt als die Paraphrase eines mystischen Traktats erscheint, in der Francé dem alten einfachen Text „ein buntes Gewand umgeworfen hat, das zum großen Teil aus klassischen Bildern und Wendungen gewoben ist, eine Predigt, übertönt von den dicta probantia aus Cicero, Horaz und Seneca“, mit dem Ergebnis, daß „jeder Ansatß mystischer Spekulation mit den Sätzen eines populären Moralismus versetzt ist“ (Hegler). Die holländisch erhaltenen Traktate führen die Weltkritik weiter, die Francé mit der Geschichtsbibel begonnen hatte. Aber er hat es nun gar nicht mehr mit der geschichtlichen Welt zu tun. Die Geschichtsbibel hatte mit einer Chronik vom Antichrist und Jüngsten Tag geschlossen, in der Francé, wie wir sahen, die Anzeichen zusammenstellen wollte, die das unmittelbare Bevorstehen der Endzeit erkennen ließen. In der Guldernen Arch führten die beiden letzten Kapitel: „Von der Hoffnung und Liebe Gottes“ und „Vom heiligen Creutz, allerlei Trübsal und Leiden“ diese Betrachtung weiter, aber bereits ins Innerliche gewendet. Das Thema der letzten Traktate ist das K ön i g r e i c h C h r i s t i. Es ist ganz

geistlich und ganz innerlich gedacht, aber in der Ausführung ist die Betrachtungsweise der geschichtlichen Werke immer noch sichtbar. Wie er sich im Weltbuch vorgenommen hat, Wesen, Leben, Glauben und Regiment der Welt anzuzeigen, so hier in dem Reiche Christi, wozu dann als Gegenbild beim Reiche des Teufels eine Sammlung aller charakteristischen Züge der „Adams-, Natur- und Vernunftwelt“ tritt. In der Abneigung gegen die Vernunftweisen einerseits, den Pöbel andererseits, in der Bekämpfung der Vertheiligkeit und der Glaubenssicherheit, die auf äußeren Zeichen fußt, ist Frand sich selbst treu geblieben. In dem Traktat von der Gemeinschaft der Heiligen haben wir den letzten Versuch dieses konsequenten Individualisten, sich eine Gemeinschaft zu konstruieren, in der die Merkmale eines ganz persönlichen Christentums zu Normen einer auf Erden möglichen, aber überall unirdischen Gemeinschaft werden. Es ist bezeichnend, daß hier der *B a n n*, den er seit seiner Nürnberger Zeit verworfen hatte, wieder erscheint. „Man will die Bruderschaft zu weit umzirkeln,“ sagt er, „und die Gebannten für Brüder halten.“ „Ihr dürft diese Bruderschaft nicht in die Welt rechnen und zu weit ausdehnen, laßt sie bei den wahren Christen sein und bleiben.“

Nur die *Sprichwörter Sammlung* verdient noch ein besonderes Wort. Es ist die letzte Form, in der sich das volkskundliche Interesse Frands äußert, aber zugleich zeigt sich hier zum letztenmal die wunderliche Verflechtung, welche die verschiedenen Interessen seines Geistes bei Frand eingegangen sind.

Daß er lange schon Sprichwörter gesammelt hat, erwähnt er in der Vorrede zum *Chronicon Germaniae*. Hier preist er den Reichtum der deutschen Sprichwörter als einen Beweis dafür, daß das deutsche Volk es an Weisheit der Rede und der Worte mit Griechen, Juden und Lateinern aufnehmen könne. Das ist ein bekannter Gedankengang der deutschen Humanisten, der schon bei Heinrich Bebel, dem ersten Sprichwörterforscher, deutlich ausgesprochen ist. Sie alle wissen, daß in dem Sprichwort der ursprüngliche Geist des Volkes zutage tritt. Aber Frand ist auch von seinen religiösen Gedanken aus zu den Sprichwörtern gelangt. In der *Güldeneyn Arch* zitiert er an bedeutsamer Stelle — es ist der Schluß der Zusammenstellung über die heilige Schrift — das fünfte Kapitel aus dem Büchlein von der Nachfolge Christi. „In den heiligen Büchern,“ heißt es da, „ist die Lieb, nit das klug Aussprechen zu suchen. Man soll sie gleich in dem Geist lesen, der sie gemacht hat. In der Schrift sollen wir mehr den Nutz, dann die Subtiligkeit der Wort und Rede suchen, und ebenso gern andächtige und schlechte, als hohe und tiefe Bücher lesen... Wiltu dein Nutz in der Schrift schaffen, so lies demütiglich, schlechtlich, getreulich und gläublich. Begehr nit ein Namen der Kunst zu haben. Frag gern und höre gern, schweigend der heiligen Wort. Laß dir nicht mißfallen die Parabel, Räterschaft und Sprichwörter der Alten, denn ohn Ursach sind sie nit erdacht und ausgesprochen.“ An den Rand hat Frand hier gesetzt: „Sprichwörter lehrt die Erfahrung.“

Man sieht, die Sprichwörter stehen ihm neben den Parabeln, Rätselworten und Allegorien, die den Sinn der Schrift verhüllt enthalten. Damit hat er sich einen Gedanken des Erasmus angeeignet, der in der Vorrede zu seinen *Adagia* den Nutzen der Sprichwörter auch damit verteidigt hatte, daß sie den „Theologen und Propheten“ besonders eigen seien. Für Erasmus ist das die Rechtfertigung dafür, daß er um den Kreis der echten christlichen Tradition, wie er ihn aus der scholastischen Überlieferung gelöst hatte, nun einen zweiten legte, der, aus der Weisheit des Altertums gebildet, mit dem ersten in natürlicher Übereinstimmung sich bewegen sollte. Aber für Frand ist das Sprichwort nicht „Schrift“, es ist lebendiges Wort, Niederschlag der Erfahrung, wir dürfen hinzufügen, unmittelbarer Niederschlag des „Lebens“, das er in der Historie gesucht und der „Lehre“ gegenübergestellt hatte. Sehr merkwürdig, daß er hier so ganz mit dem „Antinomier“ *Agricola* übereinkommt, der 1529 die erste deutsche Sprichwörterammlung herausgegeben hatte, daß aber bei diesem das Bewußtsein dieses Gegensatzes fehlt. *Agricola*, der Theologe, ist bei der humanistischen Motivierung Heinrich Nebels stehen geblieben, daß sich in den Sprichwörtern die alte deutsche Einfalt zeige, die der „Philosophie“ der Griechen und Römer ebenbürtig sei. Frand, der Laienschriftsteller, kann nicht anders, als auch diese Stücke unter die Gesichtspunkte seiner geistlichen Spekulation stellen.

So hat seine Sprichwörterammlung auch in der Ausführung ein anderes Gesicht bekommen, als die des *Agricola*. Was diesen auszeichnet, ist die echte Volkstümlichkeit. Auch da, wo er gelehrtes Gut zur Erläuterung verwendet, oder auch da, wo er predigt, hat alles Zeitfarbe und Erdgeruch. Dazu kommt seine innige Verbindung mit alter Spruch- und Schwankliteratur, mit Freidank, dem Kenner, dem Pfaffen von Kahlenberg und Marculf, dem Eulenspiegel, die er zitiert. So bleibt er wirklich in seinen Erläuterungen bei dem einzelnen Sprichwort und seinem Sinn und rückt es mit der Fabel und der Anekdote zu einer ungezwungenen Einheit zusammen. Daher kommt es, daß man aus ihm die ganze populäre Opposition ablesen kann, die sich an die Reformation in ihren ersten Kampfsjahren angeschlossen. Wenn Frand den Sprichwörtern Fabeln als „Apologen“ beigibt, so tut er das, weil doch die Sprichwörter „schimpflich“ sein sollen, d. h. weil sie den Ernst durch Scherz wiedergeben. Aber die Fabeln müssen sich dabei eine Veränderung besonderer Art gefallen lassen. Er erzählt die Fabel vom Fuchs, der einen Hahn lobt, weil er mit seinem Krähen das schöne Wetter so gut prophezeien könne. Aber das ist eine Warnung an die hochmütigen Propheten, die die Gegenwart nicht kennen und die Zukunft voraussagen möchten. Wenn er die alte Humanistendiskussion über den Wert des Adels an Hand der Sprichwörter: Adel, Fadel, Gut edel, Blut arm wieder aufnimmt, so ist sein Ergebnis nicht, wie bei den Humanisten, Adel ist Tugend, sondern: Adel ist Demut.

Damit bekommen auch die eigentlich sittenschildernden Züge in Frands Sprich-

wörterammlung etwas Verblaßtes und Lebloses. Agricola wirkt da viel ursprünglicher. Möglich, daß Frand die direkte Anspielung und die zeitgenössische Anekdote, die Agricolas Erläuterungen so lebendig machen, deshalb vermied, weil er mit seiner Kritik der Zeit bereits schlechte Erfahrungen gemacht hatte. Aber, auf das Ganze seiner Schriftstellerei gesehen, fügt sich doch auch diese Beobachtung seiner Entwicklung sehr wohl ein. Auch in der Sprichwörterammlung muß eben alles schließlich den geistlichen Sinn haben. Frand theologisiert die Weisheit des Sprichworts so, wie er die Schrift moralisiert hat. Auch seine Sprichwörterammlung ist eine *Concordantia discordans*, nur daß er hier nicht den Widerspruch, sondern die Eintracht der Sprüche sucht. Damit wird auch die Sprichwörterammlung eine letzte Form von Frands Theologie. Neue Gedanken bringt sie nicht, da und dort eine Verteidigung alter Positionen, gelegentlich, wenn ich mich nicht täusche, eine Abschwächung, wie etwa bei seiner Lehre von der Willensfreiheit. Aber die Hauptsache ist, daß hier der *Moralismus* als das beherrschende Element in der Frandschen Spekulation hervortritt. Es ist dafür nicht bedeutungslos, daß die Fabeln, Anekdoten und geschichtlichen Beispiele jetzt auch durch Beispiele aus der Natur ergänzt sind. Damit lebt die Stimmungswelt der Kronbüchlein wieder auf. Aber Frand sieht die Natur nicht mehr durch den italienischen Platonismus. Seine Beispiele erinnern an die deutschen Kräuterbücher, Botaniken und Mineralogien, wie sie gerade damals verbreitet wurden. Möglich, daß ihn auch Paracelsus beeinflusste,⁷⁾ dessen Einzug in Nürnberg 1529 er in der Geschichtsbibel wohl aus eigener Kenntnis anmerkt. Aber alles, was er so findet, wendet er in seine eigene Welt. Da, wo er im zweiten Teil der Sprichwörter das: *In tuum ipsius sinum inspicere* erklärt, schildert er den Menschen, der als Mikrokosmos ein Spiegel des Makrokosmos ist, und erreicht damit eine bei ihm doch seltene Höhe der Geschlossenheit der Betrachtung.

Die Weisheit der Natur und die Weisheit Gottes geben die Kategorien, nach denen Frand die Spruchweisheit des Volkes ausdeutet.

Damit aber hat Frand erst recht eigentlich die Stellung gewonnen, von der aus er weiter wirken sollte. Seine theologischen Spekulationen haben doch nur einen beschränkten Wirkungskreis gehabt. Es ist bezeichnend, daß wir sie am stärksten in den Niederlanden weiterwirkend finden, hier setzen sie den erasmischen Moralismus und die *devotio moderna* der Brüder vom gemeinsamen Leben fort. Auch der Teil seiner Gedankenwelt, der uns heute noch den größten Eindruck macht, das Ringen um einen universalen Theismus und um religiöse Toleranz, ist doch nur ein Nebentrieb an dem großen Baum der erasmischen Bildungsreligion. Aber das eigentümliche Bündnis, das der deutsche Geist, nachdem die Sturmjahre

⁷⁾ Darauf hat Erich Seeberg nachdrücklich hingewiesen.

der Reformation abgelaufen sind, mit dem Rechtfertigungsgedanken Luthers eingeht, wird doch nirgendwo deutlicher als bei Sebastian Franck. Und ich möchte glauben, daß seine eigene Entwicklung, wie ich sie aufzuzeigen versucht habe, die Wege widerspiegelt, auf denen sich dieser Prozeß im deutschen Geiste überhaupt vollzogen hat. Franck ist auch in dem Sinn einer der größten Volkschriftsteller, die wir gehabt haben, daß er die allgemeinen Anliegen der Zeit deutlicher erkennen läßt, als irgend ein anderer. Das ist merkwürdig bei einem Schriftsteller, der so sehr ein Einzelner und ein Eigener sein wollte. Aber wenn man seine Theologie gegen die Luthers, seine kirchenpolitischen Vorstellungen und Ideale gegen die von Bucer und Calvin, die Struktur seiner Kulturwelt gegen die von Melancthon hält, so sieht man, wie hier überall die vorreformatorischen Regungen des deutschen Geistes gegen Formen rebellieren, die sie als von außen auferlegt empfinden, und von denen sie doch nicht loskommen.

Dürfen wir Franck so als einen Repräsentanten dieser großen Grundströmung des deutschen Geistes betrachten, so könnte man vielleicht sagen: Der deutsche Geist war zu seiner Zeit schon nicht mehr imstande, von einer einheitlichen Gesamtkonzeption der Welt aus sich mit den allgemeinen Formen der Wissenschaft und Bildung auseinanderzusetzen, wie das in großartiger Weise hundert Jahre vorher Nicolaus von Cues getan hatte. Was davon im Reformationszeitalter möglich blieb, zeigt nicht Franck, sondern ein Größerer, Paracelsus. Der deutsche Geist war aber im Reformationszeitalter noch nicht gewillt, sich von den Grundfragen des Weltzusammenhangs auf die kleinen der bürgerlichen Moral und des Privatlebens zurückzuziehen, wie es später der Pietismus tat. Aber der Weg dahin war unvermeidlich und Franck selbst ist ihn gegangen. Er hat gemeint, seine Sprichwörter könnten eine Art Katechismus werden, aus dem die Jugend eine erste Anleitung in dem empfangen, was ihre Eltern „geredet und für wahr, von der Erfahrung gelehrt“ gehalten haben. Es wäre ein Katechismus der theologisierten bürgerlichen Moral geworden, wie sie dann in der Tat je länger, je mehr das Deutschland des 16. Jahrhunderts beherrscht.

Aber auch in einem anderen Punkte scheint mir Franck viel weniger originell als typisch. Immer sehnt er sich nach einem „eingezogenen, unerkannten, einsamen und einfältigen Leben“, und ist doch, wie seine Schriftstellerei zeigt, mit tausend Fäden an die Welt gebunden und immer bestrebt, auf sie zu wirken. In diesem Widerspruch des Menschen aber liegt der ganze Widerspruch der Zeit selbst.

— — —