Jahrbuch der Luther-Gesellschaft 1920/21

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Luther-Jahrbuch

Jahrbuch
der Luther-Gesellschaft

Herausgegeben von

Prof. D. J. Jordan, Wittenberg

Jahrgang II/III, 1920/21

Breitkopf & Härtel in Leipzig / 1921

Inhaltsverzeichnis

Seite

Vorwort des Herausgebers 3
Berichtigung von Prof. D. Dr. Karl Drescher, Breslau 4

I. Von den Tagungen der Luther-Gesellschaft
9. Dezember 1920, Wittenberg

Boehmer, H., D. Dr. o. Prof., Leipzig:
Luther und der 10. Dezember 1520 7

Kalkoff, P., Dr. Prof., Breslau:
Das neugefundene Original der Verdammungsbulle vom 15. Juni 1520 54

Buchwald, G., D. Sup., Rochlitz:
Eine Bemerkung zu Luthers Worten bei der Verbrennung der Bulle 58

II. Aus Luthers Zeit — für unsere Zeit

Hirsch, E., Lic. Privatdozent, Bonn a. Rh.:
Luther und Nietzsche 61

III. Aus der Lutherhalle

Jordan, J., D. Prof., Wittenberg:
Zur Geschichte des Lutherhauses nach 1564. I. Die Luther-Wohnstube 109

Abbildungen:

S. 108: Das Lutherhaus im 18. Jahrhundert, nach zeitgenössischen Kupfern gezeichnet von A. Spitzer, Wittenberg.

S. 109: Das Lutherhaus 1920, gezeichnet von A. Spitzer, Wittenberg.

Gh 5225 b

Zum Geleit



iesmal braucht sich der Herausgeber für ein verspätetes Erscheinen des neuen Jahrgangs nicht zu entschuldigen. Die Zusage am Schlusse des Vorworts des vorigen Jahrgangs hat innegehalten werden können.

Allerdings, des Entschuldigens oder doch einer Rechtfertigung bedarf es trotzdem in mehreren Punkten. Vor allem ist es nicht möglich gewesen, den Festvortrag auf der Hauptversammlung der Luther-Gesellschaft am 31. Oktober 1920 in Berlin im Druck zu bringen. Herr Geh. Regierungsrat Universitätsprofessor Dr. Dietrich Schaefer, Berlin, war in höchst dankenswerter Weise noch in letzter Stunde eingesprungen und hat völlig frei gesprochen. Seine knapp bemessene Zeit verbot ihm die spätere schriftliche Ausarbeitung. Das ist um so bedauerlicher, weil er seinem Thema „Luther und das deutsche Staatsleben" ganz neue, für die klare Erfassung der Stellung des Reformators in der deutschen Geschichte ebenso wertvolle wie fruchtbare Gesichtspunkte abzugewinnen gewußt hat und in seinen glänzenden Ausführungen die Aufmerksamkeit der Zuhörer aufs höchste gefesselt hat.

Die schwierige Finanzlage der Gesellschaft hat die Bezeichnung des neuen Jahrgangs als zweiten und dritten Jahrgang ratsam erscheinen lassen. Diese Zählung hat zugleich den Vorteil, das Erscheinungsjahr des Jahrbuchs dem Kalenderjahr, in dem es erscheint, anzupassen, und ist auch insofern keine Beeinträchtigung der Mitglieder der Gesellschaft, weil die meisten von ihnen erst 1920 ihr beigetreten sind, aber sämtlich das Jahrbuch 1919 erhalten haben.

Die Änderung des Haupttitels — „Luther-Jahrbuch" statt „Jahrbuch der Luther-Gesellschaft" — ist aus bibliographischen Zweck-

mäßigkeitsgründen erfolgt. Die falsche Anordnung der ersten Seiten des Jahrbuches 1919 hat den Neudruck des Titelblattes nötig gemacht. Die ebenfalls geplante Nachlieferung eines Sach- und Namenregisters mußte um der hohen Kosten willen unterbleiben.

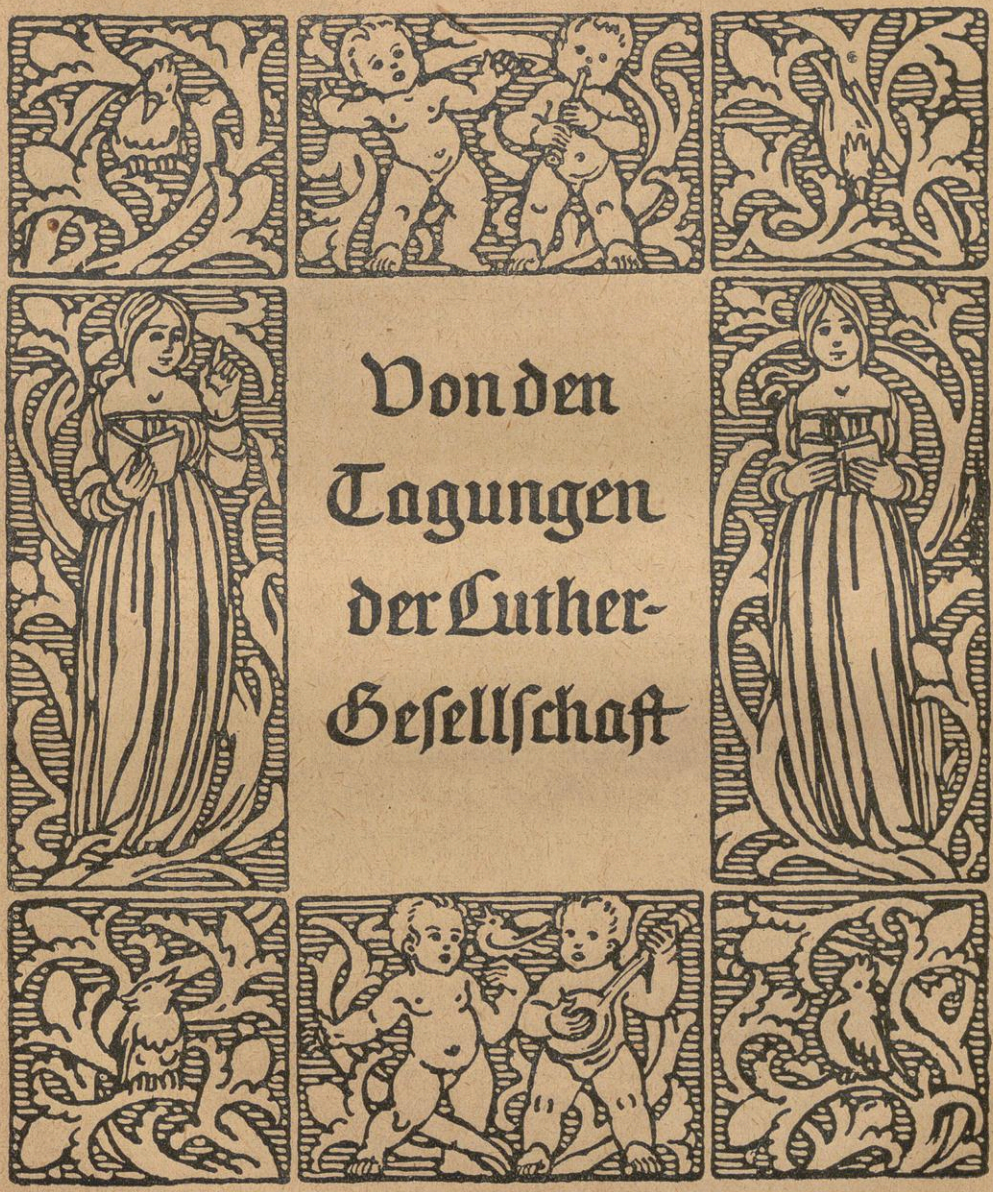
Möge der neue Jahrgang, der in allen Aufsätzen in weitestem Maße Neuland bearbeitet, eine ebenso freundliche Aufnahme wie der erste finden, und der Luther-Gesellschaft zahlreiche neue Mitglieder zuführen! Soviel über Luther geschrieben ist, er ist doch noch keineswegs so bekannt, wie er es sein müßte. Gerade die Not der Zeit drängt darauf hin, das Verständnis seiner Person wie seines Werkes unserem Volk und gerade seinen führenden Schichten neu und vertieft nahezubringen.

Wittenberg, 1. Februar 1921 J. Jordan

Berichtigung

Krokers Bemerkungen S. 81 f. vom Jahre 1919 dieses Jahrbuches können zu falschen Deutungen Anlaß geben; ich möchte daher darauf hinweisen, daß das gedruckte Inhaltsverzeichnis zu den Werken der Weimarer Lutherausgabe von der Verlagsbuchhandlung völlig selbständig und ohne jede Einwirkung von meiner Seite zu buchhändlerischen Zwecken angefertigt wird, und dort seit Bestehen der Ausgabe immer alle an dem Bande Beteiligten in alphabetischer Reihenfolge angeführt werden. Dagegen wird von mir über das Maß der Beteiligung der einzelnen Herren in den Vorreden zu den einzelnen Bänden stets eingehend Bericht erstattet. Das gedruckte Inhaltsverzeichnis kann somit nicht für die Beurteilung der jeweiligen wissenschaftlichen Arbeit herangezogen werden.

Geheimrat Prof. D. Dr. Karl Drescher.



Von den Tagungen der Luther-Gesellschaft

Luther und der 10. Dezember 1520

Von Heinrich Boehmer

Im Jahre 1766 veröffentlichte Matthias Schröckh, damals noch Professor in Leipzig, später mehr als ein Menschenalter hindurch der führende Gelehrte der Universität Wittenberg, in seinen „Abbildungen und Lebensbeschreibungen berühmter Gelehrter" eine Studie über Luther, die als einer der ersten Versuche, die Taten und Meinungen des Reformators psychologisch verständlich zu machen, noch heute mit Ehren genannt zu werden verdient[1]. Nur eine Tat seines Helden vermag er absolut nicht zu begreifen, weil er sie mit seinen sittlichen Anschauungen nicht in Einklang bringen kann: Die Tat des 10. Dezember 1520. Weil er sie aber, trotz aller Bemühungen, den „Beweggründen und Endzwecken", die Luther dabei möglicherweise leiteten, gerecht zu werden, sittlich nicht zu billigen vermag, so kann er als ehrlicher Mann nicht umhin, sie auch vor der Öffentlichkeit mit der bösen Zensur zu brandmarken: „eine sehr dreiste Handlung, in der einige Neuere eine Beleidigung der Rechte der Obrigkeit erblicken". Was 1766 noch die Meinung „einiger Neueren" gewesen war, ward in dem nächsten Menschenalter die Ansicht fast aller Gelehrten und Gebildeten und fand daher seinen Weg auch in die populäre Literatur. In einer „Lebensgeschichte Luthers für den Bürger" aus dem Jahre 1786 bezeichnet der Verfasser ganz unumwunden[2] das Feuergericht vor dem Elstertore als einen „raschen, vielleicht unüberlegten Schritt", über den man aber deswegen nicht zu hart urteilen dürfe, weil „damals das Faustrecht noch nicht ausgetilget gewesen sei". Ebenso bedenklich äußern sich meist die Verfasser[3] der populären Schriften zu dem Jubiläum von 1817 und noch

in den vierziger Jahren der Methusalem der aufklärerischen Geschichtschreibung, Friedrich Christian Schlosser. Allein als Schlossers Weltgeschichte (9, 363) erschien, hatte längst ein neues Geschlecht die Führung im geistigen Leben an sich gerissen, das die philisterhafte Angst der alten Rationalisten vor polizeilich nicht angemeldeten öffentlichen Kundgebungen gänzlich überwunden hatte. Als die Vorstreiter dieser neuen Generation darf man die patriotischen Studenten betrachten, die am 18. Oktober 1817 auf der Wartburg „den Mann Gottes Luther" in einem Atem mit allen anderen Kämpfern für die Freiheit des Vaterlandes feierten. Sie sahen in der Tat des 10. Dezember beinahe die allergrößte Tat des Reformators. Es fiel daher dem Turnvater Jahn nicht schwer, etliche von ihnen zu bereden, abends bei dem Freudenfeuer auf dem Wartenberge eine Kundgebung ähnlicher Art zu veranstalten[4]. Die guten Jünglinge bedachten nicht, daß man so etwas wohl nachäffen, aber nicht nachahmen kann, und daß darum schon ihr Autodafe weit mehr an die Eulenspiegeleien der Wittenberger Studenten am Nachmittage des 10. Dezember 1520 erinnerte, als an das „fromme, religiöse Schauspiel" am Morgen, dessen Urheber Luther gewesen war. Noch weniger ahnten sie freilich, daß man in Wien und Berlin diesen Jugendstreich ebenso furchtbar ernst nehmen würde, wie 300 Jahre zuvor die Tat des Dr. Martinus. Die Folge hiervon war, daß nunmehr auch die Kreise, welche die öffentliche Meinung repräsentierten, das Feuergericht auf dem Wartenberg für mindestens ebenso bedeutsam hielten, wie das Feuergericht vor dem Elstertor, und gleichzeitig Luthers Tat unwillkürlich nach denselben Maßstäben beurteilten, wie die Tat der Jenaer Urteutonen von 1817. Die Liberalen feierten sie nicht zuletzt aus diesem Grunde seitdem unermüdlich in Wort und Bild als das gewaltigste und entscheidendste Ereignis der ganzen Reformationszeit. Sie waren daher innigst erbaut, wenn sie in Heinrich Langs „Luther" lasen[5]: „Dies Feuer

wird wie die Feuersäule Mosis so lange über dem Volke Luthers stehen bleiben, bis der letzte Römling die deutschen Gaue verlassen hat", oder wenn sie in der sehr verbreiteten großen Weltgeschichte (10, 154), des letzten der kleinen Propheten der Heidelberger historischen Schule, Georg Weber, auf die etwas dunkle Weissagung stießen: „Dies Flammensignal bezeichnet den Anbruch eines neuen Tages in der Entwicklung des religiösen Lebens der christlichen Menschheit. Es leuchtet wie die Feuersäule Mosis — dieser Vergleich ist durch Lang kanonisch geworden — dem gesamten deutschen Volke auf den dunklen Pfaden zu dem verheißenen Lande, zu der Heimat und Ruhestätte der Seele." Die Konservativen aber verglichen auch unwillkürlich den bücherverbrennenden Reformator immer wieder mit dem bücherverbrennenden Maßmann und kamen dabei natürlich zu dem Ergebnis, daß der Dr. Luther, wenigstens in diesem Moment seines Lebens, ein beinahe ebenso übler Revolutionär gewesen sei, wie der biderbe Jünger des alten Jahn. Und auch sie konnten für ihre Auffassung bald angesehene Gelehrte als Gewährsmänner anführen. Heinrich Leo[6] bewies, wie es schien, unwiderleglich aus der ganzen Geschichte des bösen Jahres 1520, dessen Höhepunkt er in jener unglückseligen Tat sah, daß Luther sich leider auf ein Bündnis mit der Sickingen-Huttenschen Revolutionspartei eingelassen habe. Sein Schüler Heinrich Vorreiter schrieb sogar ein ganzes Buch, um darzutun, daß der Reformator im Ringen mit den antichristlichen Prinzipien der Revolution schließlich erlegen sei[7], und selbst August Vilmar glaubte, obwohl er sonst nicht so weit ging wie seine preußischen Gesinnungsgenossen, doch in seinem berühmten Artikel über Luther in dem sehr einflußreichen Staatslexikon der Kreuzzeitung[8] unser Ereignis als einen „Akt der Gewalt" bezeichnen zu sollen, „die auf dem Gebiete des christlichen Lebens überhaupt nicht statthaben dürfe," und zugleich als einen Beweis für die vollkommene Unfähigkeit Luthers, „rechtliche und

politische Verhältnisse nach größerem Maßstabe aufzufassen". Man könne daher gegen die jetzt auf evangelischer Seite üblichen Zelebrationen dieses unbedingt zu verwerfenden Gewaltstreiches nicht ausdrücklich und nachdrücklich genug protestieren.

Aus diesen wenigen Zitaten ergibt sich schon, daß über kein Ereignis der Reformationszeit innerhalb der protestantischen Welt in den letzten 160 Jahren das Urteil so auffallend geschwankt hat, wie über die Tat des 10. Dezember. Die Historie hat nicht die Aufgabe und auch nicht die Gabe, derartige Meinungsverschiedenheiten, die nicht aus historischen Studien und Erwägungen erwachsen sind, beizulegen. Sie ist aber in unserem Falle vielleicht in der Lage dem Streite dadurch ein Ende zu machen, daß sie die Diskussion auf einen anderen Boden verpflanzt, indem sie mit ihren Mitteln die durchaus nicht überflüssigen Fragen zu beantworten sucht: Was ist am 10. Dezember 1520 eigentlich geschehen? Was hat Luther zu dieser so vielumstrittenen Tat veranlaßt? Was haben die Zeitgenossen zu derselben gesagt? Und worin besteht die geschichtliche Bedeutung jenes Ereignisses?

Was ist am 10. Dezember 1520 eigentlich geschehen? Suchen wir uns darüber, wie billig, zunächst in den für die Öffentlichkeit bestimmten Äußerungen der an dem Ereignis beteiligten Personen zu unterrichten! An erster Stelle haben wir da zu nennen den Anschlag[9], durch den Melanchthon in der Frühe des 10. Dezembet die Studenten zur Teilnahme an der Verbrennung eingeladen hat. Er besagt: es sollen um 9 Uhr an der Kreuzkapelle vor dem Elstertore die gottlosen Bücher des päpstlichen Rechts und der scholastischen Theologie verbrannt werden. Daran reiht sich die Flugschrift[10], in der Luther die Öffentlichkeit von dem Ereignis in offiziellstem Stile in Kenntnis gesetzt hat. Sie ist vielleicht noch am 10. Dezember begonnen und noch vor dem 14. allem Anschein nach abgeschlossen worden. „Ich, Martinus Luther, genannt Doktor der heiligen Schrift, Augustiner zu Wittenberg", beginnt

sie, „füge männiglich zu wissen, daß durch meinen Willen, Rat und Zutat auf Montag nach Sankt Nikolai im 1520. Jahr verbrannt sein die Bücher des Papstes zu Rom und etliche seiner Jüngeren". Die Bücher des Papstes, die er dabei im Sinne hat, sind, wie die folgenden Blätter zeigen, die Bücher des geistlichen Rechts. Von der Verbrennung der Bannbulle ist in der Schrift nirgends die Rede. Etwa aus derselben Zeit stammt die erste behördliche Mitteilung über das Ereignis, der in den Papieren Aleanders wieder aufgefundenen Bericht des zuständigen Ordinarius, des Bischofs Hieronymus Schulze von Brandenburg[11]. Schulze ist sehr ausführlich, aber von der Verbrennung der Bulle sagt auch er kein Wort. Genau so äußern sich über die Sache der Sekretär[12] des venezianischen Gesandten am Wormser Reichstag, Andrea Rosso, der englische Gesandte Sir Cudberth Tunstall[13] und selbst das hochoffizielle Aktenstück, das sonst alle Schandtaten des Dr. Martinus pünktlich registriert, das Wormser Edikt vom 8. (26.) Mai 1521; desgleichen der einzige Gegner, der diese Tat Luthers zum Gegenstande einer polemischen Schrift gemacht hat, Thomas Murner aus Straßburg[14], der bestunterrichtete Chronist der sächsischen Reformation, Georg Spalatin[15], der bekannte Schweizer Student Johann Keßler, der 1522 in Wittenberg den Schauplatz des Ereignisses genau besichtigt hat[16], der gleichfalls nicht schlecht informierte, grimmigste aller Lutherfeinde, Johann Cochläus[17], und andere[18] mehr. Halten wir uns an diese Autoren und die vorher genannten offiziellen und quasioffiziellen Berichte, dann kommen wir zu dem Schluß: die Bannbulle ist von dem Dr. Martinus überhaupt nicht verbrannt worden. Aber, ehe wir diesen Schluß passieren lassen, müssen wir doch noch die Frage aufwerfen: sind jene Berichte ganz vollständig, und haben wir nicht noch andere Berichte? In der Tat! wir besitzen noch andere Berichte, darunter nicht für die Öffentlichkeit bestimmte Äußerungen von Augenzeugen, die an dem Ereignis selber beteiligt waren. Der eine dieser

Augenzeugen ist Luther selbst, der andere sein Landsmann Johann Agricola von Eisleben. Luther hat am 10. Dezember wahrscheinlich noch vor dem Mittagessen, d. h. vor 10 Uhr, kurz und bündig in altertümlichem Urkundenstil dem Hofkaplan Spalatin mitgeteilt, was soeben sich vor dem Elstertore zugetragen hatte[19]. In einem Briefe vom 14. Januar 1521 vertraut er dann auch noch seinem alten Freunde Staupitz an, was er bei der Tat innerlich empfunden habe, und mit welchen Empfindungen er jetzt, da sie geschehen, auf sie zurückblicke[20]. Agricola hat am 10. Dezember eine Art Protokoll über das Ereignis aufgenommen — er war Notar, daher lag ihm diese Form nahe — und zwar allem Anscheine nach ebenfalls gleich danach, also wohl noch in der 10. Stunde. Das darf man erstens daraus schließen, daß er von den beiden Nachfeiern der Wittenberger Studenten, von denen wir gleich hören werden, kein Wort sagt, und zweitens daraus, daß er sichtlich in großer Eile geschrieben hat, denn während er sonst seine schriftlichen Ergüsse sehr sorgfältig stilisiert, bedient er sich in diesem Falle ausnahmsweise eines wenig schönen Gemisches vom Deutsch und Latein. Aus dem Inhalt ergibt sich, daß er an dem Verbrennungsakt persönlich beteiligt war. Da er dem Reformator in jenen Jahren besonders nahe stand und von ihm ständig zu „allen seinen Geschäften" herangezogen wurde[21b] — schon auf dem Gang zum Anschlag der 95 Thesen hat er ihn bekanntlich begleitet —, so ist das nicht weiter auffällig. An historischem Wert steht seine Aufzeichnung den authentischen Äußerungen Luthers somit gleich, an „Gebrauchswert" übertrifft sie dieselben sogar noch, weil er auch auf die Einzelheiten des Aktes näher eingeht. Um so bedauerlicher ist es, daß wir zurzeit davon nur eine nicht ganz fehlerfreie Abschrift aus der Mitte des 16. Jahrhunderts besitzen[21c]. Zum Glück ist das Original aber schon geraume Zeit vorher von dem bekannten Zwickauer Stadtschreiber Stephan Roth eingesehen worden[22]. Wir können daher aus den Zusätzen Roths

zu der Chronik des Oswald Lasan von Zwickau an der wichtigsten Stelle den Text verbessern. Ebenfalls von einem Augenzeugen rührt der allerbekannteste Bericht über das Ereignis her, die wohl noch im Dezember bei Valentin Schumann in Leipzig gedruckten Exustionis Antichristianorum Decretalium Acta[23]. Der ungenannte Verfasser dieser Zeitung war sicher einer der etwa 400 alten und jungen Männer, die damals Luthers Vorlesung über die Psalmen hörten. Da er die Taten der Wittenberger Studenten sichtlich mit noch größerem Interesse schildert, als die Taten des Dr. Martinus, sucht man ihn unwillkürlich unter den letzteren. Aber es gab damals auch unter den bemoosten Häuptern Leute, die Studentenstreiche so ungeheuer wichtig nahmen, daß sie darüber ganze dicke Bücher in gebundener und ungebundener Rede verfaßten. Es ist daher nicht ausgeschlossen, daß unser Anonymus zu den nicht wenigen Magistern gehörte, die schon Vorlesungen hielten und daneben noch Theologie studierten. Jedenfalls stand er aber Luther nicht so nahe wie Agricola. Auch hat er nicht, wie dieser, schon am 10., sondern frühestens erst am 11. Dezember seine Aufzeichnungen zu Papiere gebracht. Wo er von Agricola abweicht, muß man daher Agricola den Vorzug geben. Aber daß er später geschrieben hat als dieser, hat doch auch sein Gutes. Er ist dadurch nicht nur in der Lage gewesen, ausführlich über die Nachfeiern der Studenten, sondern auch über die Ansprache Luthers vor den Studenten am 11. Dezember zu berichten, von der wir sonst keine Kunde haben würden.

Wir sind sonach über unser Ereignis recht gut unterrichtet. Wir besitzen darüber erstens in den Mitteilungen Luthers und Agricolas gleichzeitige Äußerungen der beiden Personen, die bei dem „frommen Schauspiel" die Hauptrolle gespielt haben, zweitens in den Acta den nahezu gleichzeitigen Bericht eines Zuschauers aus den Kreisen der Wittenberger Studentenschaft[24], und drittens außerdem noch einige

Berichte von Zeitgenossen. Was die letzteren anlangt, so kann man freilich an ihnen recht deutlich sehen, was für einen Unterschied es ausmacht, ob der Berichterstatter über eine historische Begebenheit dieselbe als Augenzeuge oder bloß als Zeitgenosse miterlebt hat. Wäre es erlaubt, den Wert geschichtlicher Mitteilungen mit der Elle und nach der amtlichen Stellung ihres Urhebers zu bestimmen, dann müßten wir der Relation des Bischofs von Brandenburg unbedingt den ersten Platz zuerkennen. Aber der Bischof charakterisiert seinen Brief selber nur als eine vorläufige Meldung. Er will erst noch genauere Kunde durch seinen Kommissar in Wittenberg einziehen und dann genauer berichten. Er gibt also deutlich genug zu verstehen, daß er bloß ein Gerücht weitergibt. Danach ist denn auch seine Darstellung ausgefallen. Wäre sie Luther zu Gesichte gekommen, so hätte er mit Recht sagen können, sie wimmele so von Fehlern und Irrtümern wie das Fell eines Pudels von Flöhen[25].

Wir sind glücklicherweise von solchen zweifelhaften Gewährsmännern, die nichts weiter als Zeitgenossen waren, ganz unabhängig. Wir können nur mit Augenzeugen arbeiten. Was berichten uns diese Zeugen nun über den Verlauf des frommen Schauspiels im einzelnen?

Als die Wittenberger Studenten am Morgen des 10. Dezember sich nach der Universität begaben, fanden sie an der Türe der Pfarrkirche, die von den Professoren gelegentlich als schwarzes Brett benutzt wurde, einen Anschlag von der Hand des Magister Philippus Melanchthon mit der Ankündigung: Um 9 Uhr sollen nach altem apostolischem Brauche bei der Kreuzkapelle außerhalb der Stadtmauer die gottlosen Bücher des päpstlichen Rechts und der scholastischen Theologie verbrannt werden. Gegen 9 Uhr strömten die Studenten — nur die Studenten, nicht auch die Bürger — scharenweise hinaus zu der Kreuzkapelle. Auch die Professoren und Magister stellten sich bei der verfallenen Ziegelscheune, die sich daselbst erhob, mit wenigen Aus-

nahmen alsbald ein. Ein nicht unberühmter Magister — es war wahrscheinlich der schon erwähnte Agricola — schichtete dann den Scheiterhaufen auf und zündete ihn an. Als erste Opfer überantwortete er den Flammen vier stattliche Folianten, nämlich die drei Bände der großen Pariser, Baseler oder Rostocker Ausgabe[26] des kanonischen Rechts und die Summa angelica des Angelus von Chiavasso[27]. Diesen Folianten ließ er folgen Ecks Buch Chrysopassus[28] und einige andere Schriften Ecks und des sächsischen Hofkaplans Hieronymus Emser[29], insgesamt höchstens zwölf dünne Bändchen. Die Summa des Thomas von Aquino und der Sentenzenkommentar des Duns Skotus standen auch auf der Proskriptionsliste. Aber niemand hatte, als Agricola noch kurz vor 9 Uhr danach in den Professorenhäusern herumlief, ein Exemplar dieser Bücher zum Brandopfer hergeben wollen. Die von Melanchthon angekündigte Verbrennung der gottlosen Bücher der scholastischen Theologie hat also nicht stattgefunden. Als die Flammen über den Büchern zusammenschlugen, warf Luther, der zitternd und betend herangetreten war, mit einigen Worten noch ein gedrucktes Exemplar der Bannbulle hinein. Die Umstehenden antworteten darauf mit Amen! Dies waren, soviel wir wissen, die einzigen Worte, die bei dem Aktus gesprochen wurden. Danach kehrten Luther und die Professoren sogleich in die Stadt zurück. Die Studenten aber blieben noch zu Hunderten bei dem Feuer, um allerlei Schabernack zu treiben. Nach dem Mittagessen, also nach 10 Uhr[30], veranstalteten sie dann an dem immer noch schwelenden Scheiterhaufen ein großes Autodafé scherzhafter Art, auf das wir nicht einzugehen brauchen, weil weder Luther noch Melanchthon noch Karlstadt daran irgendwie beteiligt waren[31]. Es wurden sonach, wie es scheint, an diesem Tage von 9 Uhr an, obwohl eben vier Feiertage vorangegangen waren, keine Vorlesungen mehr gehalten[32].

Die beiden Zeugen, die genauer über das fromme spectaculum am

Morgen berichten, stimmen in allem Wesentlichen überein. Nur über zwei Punkte sind sie verschiedener Meinung. Nach Agricola hat Luther nur die Bulle mit eigener Hand ins Feuer geworfen. Nach dem ungenannten Verfasser der Acta hat er auch die Bücher verbrannt. Nach Agricola lautete die diffinitiva sententia, mit der er die Verbrennung der Bulle begleitete: Quia tu conturbasti veritatem Dei, conturbet te hodie Dominus in ignem istum[33], nach dem Ungenannten: Quia tu conturbasti sanctum Domini, ideoque te conturbet ignis aeternus. Wer von den beiden stand näher bei dem Feuer und konnte daher besser hören und sehen, was daselbst geschah? Agricola. Denn er war bei dem Akte selbst beteiligt. Allein kann Luthers sententia diffinitiva wirklich ganz so gelautet haben, wie Agricola angibt? Zweierlei bereitet dem Verständnis Schwierigkeiten: das Verbum conturbare und die höchst sonderbare Konstruktion conturbet te Dominus in ignem istum. Daß der Reformator jenes Verbum zweimal gebraucht hat, steht fest, denn auch der ungenannte Studiosus hat es zweimal gehört. Man darf es also nicht, wie man vorgeschlagen hat, kurzerhand durch condemnare ersetzen. Man hat hierzu aber auch gar keinen Anlaß, wenn man beachtet, daß es in dem lateinischen Psalter, in dem es so häufig vorkommt[34], sowohl als Entsprechung für das hebräische bahal = verwirren, erschrecken, wie für das ähnlich klingende bala = verschlingen, vernichten gebraucht wird. So bedeutet es z. B. Ps. 2, 5 erschrecken, verwirren, Ps. 21, 10 aber verschlingen, vernichten. Wir können nun noch feststellen, daß Luther um jene Zeit in seiner Vorlesung gerade den 21. Psalm behandelt hat[35], in dem conturbare in der letzteren Bedeutung gebraucht wird und auch von einem vernichtenden Feuer die Rede ist, Vers 10: Dominus in ira sua conturbabit eos et devorabit eos ignis. Dieser Vers kam ihm, wie mich dünkt, angesichts des Feuers von ungefähr in den Sinn und in freiem Anschlusse daran bildete er rasch, als er die Bulle in die

Flammen warf, das von Agricola berichtete Diktum. Ich sehe also in demselben nicht eine wohl vorbereitete Sentenz, sondern ein Augenblickswort, das dem Reformator erst in jenem Momente fast unwillkürlich über die Lippen trat. Das glaube ich vor allem aus der höchst auffälligen Wendung conturbet te Dominus in ignem istum schließen zu sollen. Luther verstößt zwar auch in seinen Briefen und Schriften bisweilen wider die Regeln der lateinischen Grammatik. Aber ein so arger Verstoß: in ignem istum statt in igni isto wäre ihm doch kaum passiert, wenn er sich vorher genau überlegt hätte, was er sagen wollte. Dafür spricht aber weiter auch, was er an Staupitz über den Seelenzustand schreibt, in dem er sich in jenem Momente befand. Zitternd und betend, bekennt er, habe er die Tat gewagt. In solcher Stimmung ist man nicht fähig, Sentenzen zu schmieden und auch kaum imstande, wohlvorbereitete Sätze ganz so wie man sie sich zurecht gelegt hat, herauszubringen. Endlich stimmt dazu auch, daß der ganze Aktus, obwohl die Sache längst geplant war, doch durchaus den Eindruck einer plötzlichen Improvisation macht: 1. erst in der Frühe des 10., und zwar höchstens eine Stunde vor der angesetzten Zeit, denn vorher hätte niemand an der Tür der Pfarrkirche seinen Anschlag entziffern können, lädt Melanchthon die Studenten zu dem Schauspiel ein. 2. Luther selbst ist um diese Zeit mit seinen Vorbereitungen noch so im Rückstande, daß er erst jetzt auf den Gedanken kommt, sich von Agricola die Bücher, die er auf die Proskriptionsliste gesetzt hat, soweit er sie nicht selber besitzt, schleunigst besorgen zu lassen. Noch bezeichnender ist jedoch, 3. daß dann draußen auf der Elbwiese der Aktus ganz anders verläuft, als es am Morgen von ihm geplant war: Die gottlosen Bücher der scholastischen Theologie, auf die er es doch sehr ernstlich abgesehen hatte, werden nicht mit verbrannt, weil er es versäumt hatte, rechtzeitig die nötigen Exemplare aufzutreiben. Dafür wirft er die Bannbulle, von deren beabsichtigter Verbrennung Melanchthon in

seinem Anschlage noch nichts weiß, gleich bei dieser Gelegenheit mit ins Feuer. Schon hieraus ergibt sich weiter, daß er, nachdem er sich einmal zur Tat entschlossen, nur mehr von dem einen Gedanken beseelt war, die längst geplante Aktion so schnell wie möglich auszuführen, ganz und gar nicht aber sich darüber den Kopf zerbrach, wie er sie auch so eindrucksvoll wie nur möglich gestalten könne. Er wählt daher zum Schauplatz dafür nicht den Markt, der für solche Kundgebungen doch die übliche und am besten geeignete Stätte war, sondern die einsame, fast verrufene[36], aber ihm bequem gelegene, weil nur zwei Minuten von dem schwarzen Kloster entfernte Wiese bei dem Aussätzigenspital. Er bietet weiter zu dem Aktus nicht seinen ganzen großen Anhang in Stadt und Land auf, sondern begnügt sich seine nächsten Freunde von seiner Absicht in Kenntnis zu setzen. Die Studenten wären daher möglicherweise nicht mehr zur rechten Zeit auf der Wahlstatt erschienen, wenn Melanchthon nicht auf den Gedanken gekommen wäre, sie extra einzuladen. Dem entspricht dann auch durchaus sein Verhalten bei dem Akt selber. Daß die Studenten nach Melanchthons großartiger Ankündigung ein Schauspiel erwarteten, darauf nimmt er nicht die mindeste Rücksicht. Er hat überhaupt für die Zuschauer auf der Wiese, wie es scheint, kein Auge, er denkt offenbar nur an den Zuschauer droben, zu dem er zitternd betet. Den für ihn wichtigsten Moment, die Verbrennung des kanonischen Rechts, läßt er daher vorübergehen, ohne auch nur einen Laut von sich zu geben. Erst danach tritt er selber in Aktion, aber nur für einen Augenblick, und auch diesen kurzen Augenblick nutzt er keineswegs so aus, wie es die Studenten wohl erwartet hatten. Man bemerkt wohl, daß er ein kleines Heft ins Feuer wirft, aber was dies Heft enthielt, das wußte vermutlich in diesem Momente nur Agricola. Man hört weiter, daß er dabei endlich auch ein paar Worte in lateinischer Sprache spricht. Aber da er dabei die Stimme nicht sonderlich erhebt, so kann man trotz der lautlosen Stille, die auf

dem weiten Platze herrscht[37], ihn nur ganz in der Nähe recht verstehen. Die Mehrzahl der Zuschauer war sich somit sicher nicht recht darüber klar, was der ganze Vorgang bedeuten sollte, und warum man vorn am Feuer auf jene Worte mit Amen antwortete. Kaum war aber dies Amen verklungen, da wandte er sich auch schon zum Gehen, d. h. er begab sich sogleich wieder heim an seine Arbeit. — Er benimmt sich somit während des ganzen Aktes nicht wie ein Mann, der eine Rolle in einem Schauspiele spielt, das Eindruck machen soll, sondern wie jemand, der möglichst rasch eine unaufschiebbare Pflicht erledigt, die ihm von einer höheren Macht aufs Gewissen gelegt worden ist. Eben darum läßt er sich auch in dieser Stunde, wie immer, wenn er sein Verhalten auf diesen Regulator eingestellt hat, sonst ganz von dem Impuls des Augenblicks leiten, d. h. er tut und spricht, gänzlich unbekümmert um den etwaigen Eindruck auf die Zuschauer, einfach was ihm gerade der Geist eingibt.

Die Richtigkeit dieser Deutung seines Verhaltens wird bestätigt durch das Verhalten der wichtigsten Gruppe der Zuschauer, der Studenten. Wir hörten schon: sie konnten sich von dem Scheiterhaufen nicht trennen. Sie improvisierten, gleich nachdem der Reformator den Rücken gewandt hatte, eine Nachfeier und alsdann nach dem Essen noch ein wirkliches großes spectaculum mit Umzug und neuem Autodafé, bei dem endlich auch die guten Wittenberger, die von dem Aktus am Morgen gar nichts gemerkt hatten, etwas Ordentliches zu sehen und zu hören bekamen. Die Schilderung dieses spectaculum nimmt charakteristischerweise in den Acta des ungenannten Studiosus achtmal so viel Raum in Anspruch wie der Bericht über die Tat des Dr. Martinus. Das zeigt zur Genüge, daß die akademische Jugend bei jenem von Melanchthon mit so großen Worten angekündigten Schauspiel ganz und gar nicht auf ihre Rechnung gekommen war und daher das dringende Bedürfnis empfand, dasselbe irgendwie zu ergänzen. Ver-

setzt man sich in ihre Lage, dann kann man dies Gefühl nur zu sehr begreifen. Der Reformator hatte wirklich alle Pflichten eines guten Regisseurs und Schauspielers versäumt, weder sein „Spiel" ordentlich vorbereitet, noch auch das Publikum in angemessener Weise darauf vorbereitet, noch auch bei dem Aktus selbst in wohlgesetzten Reden und sinnvollen Zeremonien dessen Bedeutung gründlich erläutert, noch auch den Zuschauern hinreichend Zeit gelassen, sich in die ungewöhnliche Situation zu finden. So war diese einzigartige Gelegenheit zu einer Kundgebung großen Stiles vorübergegangen, ohne daß die letzteren eigentlich etwas für ihr Auge und Ohr dabei gehabt und ganz begriffen hatten, was soeben in wenigen Minuten sich vor ihnen abgespielt hatte.

Aber der schlagendste Beweis dafür, daß wir in unserem Ereignis nicht eine wohl vorbereitete, sondern eine rasch und ganz ohne Rücksicht auf die etwaigen Zuschauer improvisierte Demonstration vor uns haben, ist doch, daß der Reformator den Studenten erst am 11. Dezember bei Eröffnung seiner Psalmenvorlesung die Rede gehalten hat, die er ihnen eigentlich an dem brennenden Scheiterhaufen draußen auf der Elbwiese hätte halten sollen. Er sprach gravi supercilio, sehr ernst, und abweichend vom damaligen akademischen Brauch, deutsch. Schon das gab dieser Rede eine besondere Bedeutung. Um so bedauerlicher ist es, daß wir den Wortlaut nicht mehr feststellen können. Der ungenannte Student gibt bloß eine dürftige Skizze des Inhalts. Nur ein paar Sätze führt er wörtlich an, aber nicht in dem von ihm doch so höchlich gepriesenen Deutsch des Dr. Martinus, sondern in dem kaum übersetzbaren verkünstelten Latein, in dem die Wittenberger Studenten damals zu dichten und zu schreiben pflegten. Immerhin können wir doch noch erkennen, daß es dem Reformator vornehmlich darauf ankam, seinen Zuhörern klar zu machen, daß auch sie jetzt nur zwischen zweierlei noch die Wahl hätten, zwischen der Hölle und dem

Martyrium. Die ewige Verdammnis der Hölle drohe ihnen, wenn sie sich nicht entschließen könnten, den Kampf mit dem Antichristentum der Papstkirche aufzunehmen und bis zum letzten Atemzuge durchzuführen, das Martyrium aber, wenn sie den Mut zu solchem Tun aufzubringen vermöchten. Damit hat er selbst die Stimmung gekennzeichnet, aus der die Tat vom 10. Dezember entsprungen ist, ja vielleicht auch angedeutet, was für unheimliche Bilder ihm durch die Seele gingen, als er vor dem brennenden Scheiterhaufen stand, der ja sogleich die Erinnerung an andere Scheiterhaufen wachrufen mußte. Wir können noch nachweisen, daß er in jenen Tagen aufs bestimmteste damit rechnete: der Papst werde alle diejenigen, die ihm widerstreben, verbrennen und dabei alle Könige und Fürsten auf seiner Seite haben[37b], daß der Gedanke an das Martyrium überhaupt in jenen Wochen ihn immer wieder beschäftigte[38], aber auch daß diese Aussicht nicht lähmend, sondern erhebend auf sein Gemüt wirkte, weil er dabei nie an stumpfsinnige Ergebung in ein unabwendbares Schicksal dachte, sondern an einen ständigen Kampf für die Wahrheit bis zum Scheiterhaufen. Er führte dann weiter aus, daß sein Gewissen ihm keine andere Wahl gelassen habe, als den endgültigen Bruch mit Rom und damit das Martyrium des ewigen Kampfes gegen den Antichrist. Zum Schlusse wies er dann noch darauf hin, was ihn veranlaßt habe, endlich zur Tat zu schreiten. Es waren nicht etwa weltliche oder gar taktische Erwägungen irgend welcher Art, sondern einzig und allein das Verlangen, möglichst viele seiner Volksgenossen vor dem ewigen Verderben zu bewahren.

Man sieht, die Rede war nicht bloß ein Nachklang des Ereignisses vom Vortag, sondern eine Ergänzung dazu. Hätte sie Luther schon am 10. gehalten, dann hätten sicher selbst die jüngsten Studenten begriffen, daß das Schauspiel auf der Elbwiese nicht bloß ein Spiel war, sondern eine Tat, und daß diese Tat die endgültige Antwort des

Reformators auf die furchtbar ernste Frage darstellte, mit der er jetzt auch vor die akademische Jugend hintrat: die Hölle oder das Martyrium! Und dann hätte wahrscheinlich wohl keiner von ihnen noch Neigung zu irgend welchen Eulenspiegeleien verspürt. Aber war nicht auch Luthers Stimmung nach dem „Spiel", das er doch zitternd gewagt, fast übermütig? In der Tat! er schreibt darüber sogleich mit fröhlichem Mut[39], ja fast humoristisch[39]. Aber wenn wir uns die Ansprache vom 11. vergegenwärtigen, dann können wir begreifen, daß sein Herz jetzt in Sprüngen ging. Er war sich bewußt, nur getan zu haben, was sein Gewissen ihm befahl, und daher konnte er sich jetzt „dieser Tat[40] mehr freuen, als irgendeiner anderen Tat seines Lebens." —

Die landläufige Meinung, daß Luther am 10. Dezember die Bannbulle verbrannt habe, ist also nicht falsch. Er hat die Bulle damals wirklich, wenn auch sicher nicht mit der großartigen theatralischen Gebärde, wie die Maler es darzustellen pflegen, eigenhändig ins Feuer geworfen. Er ist weiter auch nicht erst damals auf den Gedanken gekommen, sie in dieser Weise zu vernichten. Schon am 2. Dezember war er fest entschlossen[41], sie „öffentlich zu verbrennen", aber nicht mit dem kanonischen Recht zusammen unter freiem Himmel, sondern auf der Kanzel der Klosterkapelle oder Pfarrkirche. Er dachte also wohl daran, sie in eine der brennenden Kerzen zu halten, die nach damaliger Sitte während der Predigt auf die Brüstung der Kanzel gestellt wurden. Erst am 10. Dezember, und zwar wahrscheinlich erst in dem Momente, als er zu dem Gange nach dem Elstertore aufbrach, entschloß er sich, wie wir sahen, vielleicht auf Agricolas Zureden[42], der darauf großes Gewicht gelegt zu haben scheint, auch dies antichristliche Machwerk mitzunehmen und jetzt sogleich mit zu verbrennen. Die Verbrennung der Bulle war also eigentlich eine programmwidrige Improvisation. Sie war weiter aber, und das ist noch viel bedeutsamer, in Luthers Augen etwas so absolut Nebensächliches,

daß er in der Flugschrift, in der er seine Tat rechtfertigt, und in seinen anderen für die Öffentlichkeit bestimmten Kundgebungen davon auch nicht ein Wort sagt und auch[43] in seinen Briefen über das Ereignis sie nur nebenbei erwähnt[44]. Und genau so dachten auch die Zeitgenossen. Sie sprechen alle von der Bulle entweder gar nicht[45] oder nur nebenbei[46]. Die cosa grande, das eigentliche Ereignis des Tages ist auch für sie die Verbrennung des kanonischen Rechts. Ebenso haben dann auch die Historiker und Chronisten von Sleidan bis Schröckh die Sache immer dargestellt. Erst im 19. Jahrhundert hat man bei der Schilderung unseres Ereignisses nicht nur in der populären, sondern auch in der gelehrten Literatur die Bulle an die erste Stelle gerückt und das kanonische Recht so gänzlich in den Hintergrund treten lassen, daß man häufig es überhaupt zu erwähnen vergaß[47]. Wie erklärt sich diese vollständig verschiedene Behandlung desselben Tatbestandes? Man darf wohl zunächst daran erinnern, daß für die Zeitgenossen Luthers päpstliche Bannbullen keine ungewöhnlichen Ereignisse waren, am allerwenigsten diese längst erwartete Bulle. Man regte sich daher nirgends über derartige Schriftstücke sonderlich auf, ja man lachte und spottete ihrer, wie der päpstliche Nuntius Aleander klagt, und scheute sich daher auch durchaus nicht, ihre Vollstreckung auf alle Weise zu hintertreiben. Die Vorfälle, die sich in Leipzig, Zeitz und Erfurt[48] bei dem Versuche, die Bulle wider Luther zu veröffentlichen, zutrugen, sind bezeichnend für diese Stimmung. Daß Luther die Bulle verbrannte, machte daher nicht einmal auf seine Gegner tieferen Eindruck. Er tat damit ja auch faktisch nur etwas, was die Erfurter Studenten schon vorher in womöglich noch drastischerer Weise getan hatten, und was man nach seiner feierlichen Erklärung in der schon im Oktober erschienenen Flugschrift „wider die Bullen des Endchrists" eigentlich längst hatte erwarten müssen. Ganz anders dachte man dagegen über die Verbrennung des kanonischen Rechts. Dies

Buch bedeutete sehr viel mehr als eine päpstliche Bulle. Es beanspruchte wie Luthers Hohnwort „der Alkoran des Endchrists" treffend hervorhebt, in der abendländischen Welt dieselbe religiöse Autorität, wie der Talmud im Judentum und der Koran im Islam. Es gehörte weiter zu den Gesetzen, nach denen das Reichskammergericht laut seiner Instruktion Recht zu sprechen hatte, d. h. es bildete einen reichsgesetzlich anerkannten Bestandteil des gemeinen Rechts und, wenn es auch für die Praxis nicht so wichtig war, wie das Kaiserrecht, d. h. das römische Recht, so war man doch allgemein der Ansicht, daß es im Zweifelsfalle dem letzteren vorangehe, und daß daher auch in den juristischen Fakultäten den Kanonisten stets der Vorrang vor den Legisten gebühre[49]. Dies Recht antasten hieß somit, nicht nur den Bestand der öffentlich anerkannten Religion, sondern den Bestand der ganzen herrschenden Rechts- und Gesellschaftsordnung antasten. Das empfand man allgemein, und darum vergaß man alles andere, was am 10. Dezember in Wittenberg geschehen war, über der einen unerhörten Tatsache: der Dr. Martinus hat sich erkühnt, das kanonische Recht zu verbrennen. Im 19. Jahrhundert wußten dagegen nur die Juristen, die privat- und prozeßrechtliche Studien trieben, noch etwas vom kanonischen Rechte. Allein auch sie hatten doch keine ganz klare Vorstellung mehr davon, wie dies Recht einst in praxi funktioniert hatte. Für die Gebildeten aber, die keinerlei juristische Fachkenntnisse besaßen, war das Wort kanonisches Recht ein gänzlich hohler Begriff, bei dem sie sich überhaupt nichts Rechtes denken konnten. Dagegen löste das Wort Bannbulle in ihrem Geiste sogleich eine ganze Fülle anschaulicher Vorstellungen aus, denn in der Literatur der Aufklärung erscheint „das Schleudern des Bannstrahls" geradezu als die Hauptbeschäftigung „des römischen Oberpriesters" in den finsteren „mittleren Zeiten". So gewöhnte man sich denn daran, wenn man im Unterricht oder literarisch die „Taten und

Meinungen" des Dr. Luther behandelte, unser Ereignis nicht mehr, wie es vordem stets geschehen war, unter dem Titel die Verbrennung des päpstlichen Rechts, sondern unter der Bezeichnung die Verbrennung der Bannbulle zu schildern. Wer diesen irreführenden Sprachgebrauch aufgebracht hat, habe ich noch nicht feststellen können. Vermutlich irgendein Schulautor oder ein populärer Literat. Denn die gelehrten Historiker, wie der alte Matthias Schröckh, stellen noch zu Beginn des Jahrhunderts den Sachverhalt ganz richtig dar. Daß dann aber jener neue Sprachgebrauch so rasch sich einbürgerte, dazu hat unzweifelhaft sehr viel das erste im modernen Bühnenstile verfaßte Lutherdrama beigetragen: Zacharias Werners 1807 zum ersten Male gespielte „Weihe der Kraft". Hier gipfelt die sehr wirksame Schlußszene des 1. Aktes in der Verbrennung der Bannbulle[50]. Vom kanonischen Rechte weiß dieser Poet, der doch von Haus aus Jurist war, garnichts mehr. Das eigentümliche Gemisch von romantischen Stimmungen und aufklärerischen Ideen, das sein Werk kennzeichnet, entsprach aber so sehr dem Geschmack der Zeit, daß es einen außerordentlichen Eindruck[51] auf die Zuschauer machte und auch sehr viel gelesen wurde. Noch nach einem Dezennium glaubten daher die Jenaer Urteutonen, bei ihrem Autodafé auf dem Wartenberg ihm symbolisch für immer den Garaus machen zu sollen. Aber die Art, wie sie dies Autodafé inszenierten, zeigt, daß auch sie unbewußt dabei doch sehr viel mehr von dem in so feierlicher Weise geächteten Dichterling sich hatten inspirieren lassen, als von dem „Manne Gottes, Martin Luther". —

Aus alledem ergibt sich: wenn wir das Ereignis des 10. Dezember recht verstehen wollen, müssen auch wir bei der Frage einsetzen, nach deren Beantwortung Thomas Murner einst „Tag und Nacht dürstete": Was ist an dem kanonischen Recht dem Reformator so anstößig gewesen, daß er es verbrennen zu müssen glaubte? In der öfter erwähnten Flugschrift führt er zur Rechtfertigung seiner Tat 30 Artikel

aus den Büchern des Papstes an. Die Anordnung dieser Artikel ist etwas bunt, ein Zeichen, daß er, wie so oft in jenen Monaten, sehr rasch gearbeitet hat; einige sind nur Folgerungen aus vorher von ihm beanstandeten Sätzen der Dekretalen (Nr. 6, 13, 16), bei anderen gibt er nicht genau die Stellen an, die er im Sinne hat. Denn da er sein eigenes Exemplar des kostbaren Werkes eben verbrannt hatte und jetzt so kurz danach sich doch nicht gut von einem der Kollegen ein anderes borgen konnte, um die Texte noch einmal zu vergleichen, so hat er offenbar immer nach dem Gedächtnis zitiert. Aber wenn wir die Sätze, die er anführt, auch nicht alle wortwörtlich in den Dekretalen oder in deren Glossen nachzuweisen vermögen, dem Sinne nach sind sie doch alle darin enthalten. Und darauf kommt es an. Denn er will gar nicht einzelne Sätze des päpstlichen Alkorans kritisieren, sondern den Geist und die Tendenz, die durch alle Teile des Buches vom ersten bis zum letzten Buchstaben hindurchgeht. Diese Tendenz findet er am klarsten ausgedrückt in Sätzen wie: „Wenn der Papst so böse wäre, daß er unzählige Menschen mit sich zur Hölle führte, so dürfte ihn doch niemand zur Verantwortung ziehen" (Nr. 8); „Die Seligkeit der Christen hängt nicht bloß von Gott ab, sondern auch von der Unversehrtheit des Papsttums" (Nr. 1); „Den Papst kann niemand auf Erden richten, noch auch sein Urteil umstoßen, sondern er soll alle Menschen richten auf Erden" (Nr. 10); „Der Papst hat Gewalt über das Himmelreich und über die Erde" (Nr. 19); „Der Papst hat allein die Macht die Bibel auszulegen, und seine Auslegung ist maßgebend für die ganze Christenheit" (Nr. 29); „Die Autorität des Papstes beruht nicht auf der Autorität der Heiligen Schrift, sondern umgekehrt, die Autorität der Heiligen Schrift beruht auf der Autorität des Papstes (Nr. 30)[52]. Das kanonische Recht geht somit nach seiner Meinung vom ersten bis zum letzten Buchstaben darauf aus, dem Satze praktische Geltung zu verleihen: „Der Papst ist ein Gott auf Erden über alle himmlischen,

irdischen, geistlichen und weltlichen (Gewalten); und alles ist sein eigen. Niemand darf zu ihm sagen: was tust du?" Hat er damit wirklich die durchgehende Tendenz dieses Gesetzbuches richtig erfaßt? Ja! Die Steigerung der päpstlichen Gewalt zu schrankenloser Allgewalt, das ist in der Tat der Gedanke[53], der sich wie ein roter Faden durch alle Teile des geistlichen Rechts zieht. Den Satz „alles ist mein eigen" hat zwar kein Papst in dieser Schärfe ausgesprochen, aber die Papalisten haben sich nicht gescheut, eine förmliche Theorie von dem Obereigentum des Papstes zu entwickeln, und die Päpste haben danach in praxi gehandelt und zwar noch zu Luthers Zeit, wie die Bulle Inter caetera divinae vom 4. Mai 1493 zeigt, in der Alexander VI.[54] „kraft der Autorität, die Gott uns in dem heiligen Petrus gegeben, und als Stellvertreter Christi auf Erden" den Königen von Kastilien alle neuentdeckten Länder jenseits der sog. Azorenlinie „schenkt und zuweist". Ebenso unbefangen legten diese Gelehrten dar, daß der Papst nicht ein bloßer Mensch, sondern „gleichsam der Gott auf Erden" sei, daß er als Stellvertreter Christi über den Engeln und selbst über der Gottesmutter stehe und daß ihm daher wenn auch nicht geradezu Anbetung (latria), so doch in demselben Umfange wie Maria, den Engeln und Heiligen religiöse Verehrung (dulia) gebühre[55]. Eine Spur dieser von allen Kanonisten in ihren Vorlesungen und Büchern mit großer Gründlichkeit erörtert Behauptungen fand Luther auch in seiner Ausgabe des kanonischen Rechts, in der Glosse des Zenzelinus de Cassanis zu den Extravaganten Johanns XXII. Da wird am Schlusse von Tit. 14 c. 4. der Papst kurz und bündig dominus deus genannt[56] Die Päpste selbst aber ließen es sich noch zu Luthers Zeit ruhig gefallen, daß man sie öffentlich vor versammeltem Konzil geradezu mit den Worten begrüßte[57]: „Du bist der andere Gott auf Erden". Warum war diese das ganze geistliche Recht beherrschende Doktrin von der Allgewalt des Papstes aber dem Reformator so anstößig? Weil

er darin einen Versuch erblickte, die Majestätsrechte Gottes zu usurpieren und zugleich einen vollkommenen Widerspruch zu dem evangelischen Gebote: „Wer der größte unter euch sein will, der sei aller Knecht". Er hat also nur ein Auge für den offenkundigen Gegensatz der Bücher des Papstes zu der biblischen Religion. Er übt bewußt, wie er ja auch ausdrücklich sagt, als ein geschworener Doktor der Heiligen Schrift nur religiöse Kritik. Aber hat er damit dem kanonischen Recht nicht Gewalt angetan? Nein! Das kanonische Recht beansprucht genau wie der Talmud und der Koran, nicht bloß juristische, sondern auch religiöse Autorität, es verpflichtet, wie Luther immer wieder richtig hervorhebt, genau wie die Gebote Gottes sub gravi, bei Strafe des Verlustes der Seligkeit. Er wird aber bei seiner Kritik auch nicht ungerecht. Er erkennt ausdrücklich an, daß das schlimme Buch insbesondere in seinem ersten Teile, dem Dekret Gratians, auch Gutes enthalte, doch sei alles dahin gezogen, daß es Schaden stiften und den Papst in seinem antichristlichen Regiment stärken solle, dazu werde gerade das Gute darin nicht gehalten, sondern allein das Böse und Schädliche. — Daß die Juristen diese Kritik damals nicht verstanden und heute noch zum Teil nicht verstehen, ist nur zu begreiflich. Sie achteten und achten noch heute nur auf die privat- und prozeßrechtlichen Einzelbestimmungen des päpstlichen Rechts, in denen sie mit gutem Grund eine juristische Leistung ersten Ranges erblicken, aber sie haben kein Interesse für das, was für den Reformator die Hauptsache war, für die Tendenz und die Idee, die dieses ganze große Gesetzgebungswerk beherrscht. Sie regen sich weiter durchaus nicht darüber auf, daß in den Dekretalen der Sinn der Bibelsprüche, die den päpstlichen Ansprüchen entgegenstehen, regelmäßig gewaltsam verdreht wird (vgl. Art. 1, 2) und daß das Dekret auch so offenkundige Fälschungen enthält, wie die sog. Schenkung Konstantins, ja sie finden es ganz begreiflich, daß bis ins Hochmittelalter die Rechts-

bildung zum guten Teile auf dem Wege der Rechtsfälschung erfolgt ist. Denn da das Papsttum erst seit Gregor VII. offen und ehrlich die Befugnis in Anspruch genommen habe, neues Recht zu schaffen, habe man vorher das Bedürfnis nach neuem Recht nicht anders befriedigen können, als dadurch, daß man sich entschloß, dasselbe unter dem Namen der Apostel oder der ältesten Päpste oder der alten Konzilien in die Welt zu setzen. Allein man muß sich doch bemühen, Luther ebenso gerecht zu werden, wie den Päpsten und den Rechtsfälschern der altkirchlichen und frühmittelalterlichen Zeit, und nicht nur nachzuempfinden versuchen, was diese wenig skrupulösen Geister zu ihrem lichtscheuen Tun bewog, sondern auch, wie jene Entdeckungen auf einen Mann wirken mußten, dem die „Stimme des Papstes" noch wenige Jahre zuvor[58a] „die Stimme Christi" und das kanonische Recht nie bloß eine juristische, sondern vor allem eine religiöse Autorität gewesen war, der er sich ebenso unbedingt im Gewissen verpflichtet gefühlt hatte, wie der Bibel. Ferner darf man doch über den Einzelbestimmungen dieses Rechts niemals die Tendenz vergessen, die es von Anfang bis zu Ende beherrschet. Faßt man diese Tendenz scharf ins Auge, dann wird man es nicht mit Vilmar vollkommen unverständlich, sondern im Gegenteil nur allzu begreiflich finden, daß der Reformator in den Dekretalen, aber auch in dem Dekret nicht bloß eine „profane Verhunzung der biblischen Religion"[58b], sondern geradezu ein antichristliches Machwerk erblickte. Denn die römische Machtreligion, die darin ihre klassische Ausprägung gefunden hat, steht in der Tat, das hat er als erster klar erkannt und bewiesen, in unvereinbarem Gegensatze zu dem Evangelium Christi. Die Tat des 10. Dezember bedeutet somit nicht, wie Vilmar und Genossen einst urteilten, einen Abfall von den religiösen Grundsätzen, von denen der Reformator sich sonst leiten läßt. Eines solchen Abfalls hätte er sich vielmehr umgekehrt dann schuldig gemacht, wenn er sich aus rechtlichen

oder politischen Gründen irgendwie mit dem kanonischen Rechte abgefunden hätte. Wollte er sich selber treu bleiben und dem Gott gehorchen, dessen Wirklichkeit ihm in furchtbaren inneren Kämpfen wieder aufgegangen war, dann mußte er alles tun, um diesen Alkoran des Antichrists zu Falle zu bringen, einerlei was daraus sonst erfolgen mochte. Aber zu dem Zwecke Gewalt anzuwenden, daran dachte er nicht einen Augenblick. Er war wirklich der ehrlichen Überzeugung: „ein Wörtlein kann ihn fällen". „Durchs Wort allein, nicht durch die Faust wird der Antichrist vernichtet werden." Das spricht er gerade damals mit aller Klarheit in dem Briefe an Spalatin aus[59], in dem er Huttens Plan einer bewaffneten Erhebung gegen die geistlichen Fürsten, dessen schwindelhaften Charakter er nicht durchschauen konnte[60], mit größter Entschiedenheit ablehnt.

Aber wenn er dieser Überzeugung war, dann brauchte er seinen Vernichtungswillen doch nicht in so demonstrativer Weise zu äußern, sondern konnte sich begnügen, das kanonische Recht gewissermaßen auf literarischem Wege tot zu machen. Warum hat er es für nötig gehalten, es öffentlich zu verbrennen? Er antwortet hierauf mit einem Zitat aus Richter 15, 12: Sicut fecerunt mihi, sic feci eis. Die Romanisten haben in Löwen und Köln meine Bücher verbrannt, dafür habe ich ihnen ihre Bücher wieder verbrannt. Der Entschluß dazu stand ihm schon fest seit dem 10. Juli 1520, also ehe noch die Gegner mit dem Verbrennen angefangen hatten[61]. Auch öffentlich hatte er damals bereits verlauten lassen, daß es das beste wäre, man machte einen roten Haufen daraus[62] (aus dem geistlichen Recht). Aber ernst machte er mit diesem Entschlusse doch erst, als die Kunde von den Exekutionen Aleanders in Löwen und Köln nach Wittenberg kam. Als Spalatin ihn am 2./3. Dezember in seinem Stüblein aufsuchte, hatte er „Dekret und Dekretales bereits zusammen verordnet, dieselben zu verbrennen, sobald er in glaubliche Erfahrung komme, daß sie zu

Leipzig sich unterstanden, seine Bücher zu verbrennen". Auch die Bulle, erklärte er seinem Besucher, werde er bei nächster Gelegenheit „öffentlich auf der Kanzel verbrennen, wenn sich die Mißgünstigen nicht mäßigen würden". Spalatin[63] meldete das am 3. Dezember sofort dem Kurfürsten, der damals, wie gewöhnlich, in seinem einsamen Schlosse in der Lochauer Heide, 30 Kilometer südöstlich von Wittenberg, weilte. Seit dem 4. Dezember wußte der Kurfürst also, was der Dr. Martinus im Schilde führte und da er den Charakter seines Schützlings nachgerade genau kannte, so war er sicher auch von Anfang an nicht darüber in Zweifel, daß es sich dabei nicht bloß um einen bloßen Einfall, sondern um einen völlig erst gemeinten Plan handele. Hat er nun etwas getan, um die Ausführung dieses Planes zu verhindern? Spalatin hat nach dem 4. Dezember noch zweimal, am 5. und am 8. oder 9. an Luther geschrieben[64]. Wir besitzen diese Briefe leider nicht mehr, sondern nur die Antwortschreiben Luthers vom 6. und 10. Aber Luthers Briefe sind immer echte Briefe, nicht allgemeine Betrachtungen oder rhetorische Ergüsse, wie die langatmigen Episteln der Humanisten. Wenn er einen Brief beantwortet, so geht er stets auf alles ein, was der Schreiber vorgebracht hat. Wenn er daher in seinen Antwortschreiben vom 5. und 10. nicht ein Wort darüber verlauten läßt, daß der Kurfürst mit seinem Vorhaben nicht einverstanden sei, so folgt daraus, daß in den Briefen Spalatins vom 5. und 8. bzw. 9. Dezember nichts dergleichen gestanden haben kann, d. h. Friedrich muß ganz gegen seine Gewohnheit in diesem Falle es unterlassen, und zwar absichtlich unterlassen haben, dem Dr. Martinus in den Arm zu fallen. Warum aber ließ er ausnahmsweise Martinus ganz freie Hand? Weil er in der Verbrennung der Bücher Luthers in Köln einen Bruch der ihm kurz zuvor von dem Kaiser gegebenen Zusage erblickte: es solle gegen Martinus nichts geschehen, ehe er durch unverdächtige Richter aus der Bibel eines Irrtums überführt sei. Für

diese Verletzung des Kölner Abkommens aber machte er den Kaiser selbst verantwortlich, und zwar mit gutem Grund. Denn in dem Wormser Edikt hat Karl V. öffentlich zugegeben, was Aleander schon vorher triumphierend nach Rom gemeldet hatte, daß die Verbrennung der Bücher Luthers in den rheinischen Städten mit seinem Wissen und Willen erfolgt sei. Wie empört Friedrich hierüber war, zeigen die ganz ungewöhnlich lebhaften Worte, in denen er sich in einem Briefe[65] vom 20. Dezember dieserhalb bei dem Kaiser beschwert. Wenn er daher in jenem Briefe dann fortfährt: „so möcht Luther vielleicht auch etwas fürgenommen haben", so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß er eine gewisse Genugtuung darüber empfand, daß Martinus etwas fürgenommen hatte, was auf den Kaiser und den päpstlichen Nuntius wie ein Schlag ins Angesicht wirken mußte. Diese Annahme wird bestätigt durch den höchst eigentümlichen Ton der Briefe Spalatins vom 3. bzw. 4. Dezember[66a]. Der geschmeidige Hofmann hätte es nie gewagt, seinem Herrn mit so unverhohlenem Behagen über Luthers Anschläge wider die „Mißgünstigen" zu berichten, wenn er nicht vorausgesetzt hätte, daß dieser solcherlei Mitteilungen im gegenwärtigen Momente besonders „gnädiglich vermerken" würde[65b]. Die Aufklärer sind somit auch in diesem Falle, wie so oft, mit ihrer Psychologie auf den Holzweg geraten. Die Tat des 10. Dezember war weder ein übereilter und unüberlegter Schritt, noch eine Beleidigung der weltlichen Obrigkeit, sondern eine schon seit Monaten geplante und mit Wissen und stillschweigender Zustimmung des Kurfürsten ins Werk gesetzte Vergeltungsaktion für die Autodafés, die der Kaiser in Widerspruch zu dem Kölner Abkommen von dem päpstlichen Nuntius in den rheinischen Städten hatte veranstalten lassen.

Warum ist der Reformator nun aber zur Tat geschritten, ehe noch die Leipziger, denen er am 3. Dezember doch noch hatte den Vortritt

lassen wollen, etwas gegen ihn unternommen hatten? Die Überlieferung gibt hierauf, wie es scheint, keine Antwort. Aber Hausrath weiß es trotzdem ganz genau. Die Publikation der Bannbulle, erzählt er, veranlaßt Ende November etliche Fürsten ihre in Wittenberg studierenden Landeskinder von der Universität abzuberufen. Ein Breslauer Domherr hält es für gut, seine Abreise zu einer lärmenden Demonstration gegen die ketzerische Stadt zu benutzen, wobei ihm einige Würzburger Pfaffen eifrig an die Hand gehen. An sich würde der Abzug von etwa 150 Studenten keine große Bedeutung gehabt haben. Als sie aber alle am selben Morgen ihre Sachen packen, nach Wagen schreien oder mit ihren Ranzen auf den Rücken die Stadt verlassen, bricht unter den Bürgern eine Panik aus. Auswärts übertreibt das Gerücht noch die Vorgänge, so daß der soeben aus Köln heimgekehrte Kurfürst seinen Spalatin sofort nach Wittenberg schickt. Spalatin fährt Tag und Nacht. Am 3. Dezember morgens 4 Uhr trifft er in Wittenberg ein. Er kann konstatieren, daß sich die Bürger bereits wieder beruhigt haben. Um aber der Jugend wieder frische Stimmung zu machen, entschließt sich Luther nunmehr die Bannbulle nicht auf der Kanzel, sondern öffentlich zu verbrennen. Woher hat der berühmte Gelehrte diese wirklich sehr hübsche Geschichte? Aus dem scrinium pectoris sui. Denn in dem Briefe Spalatins an den Kurfürsten vom 3. Dezember, auf den er sich beruft, steht etwas ganz anderes. Spalatin berichtet: Der Fürstbischof von Würzburg und Herzog Georg von Sachsen haben ihren in Wittenberg studierenden Klerikern — also nicht etwa allen Landeskindern — befohlen, die Universität zu verlassen. Man munkelt, daß auch die Räte von Halberstadt und anderer Kirchen ihre Leute abgefordert haben. Bei eineinhalb Hundert Studenten sollen sich von dannen gewendet haben. Daß sie aber am selben Morgen alle auf einmal abgezogen seien, und daß der Domherr Schleupner von Breslau, dessen Abzug als einziges Faktum von Spalatin gemeldet wird, bei

dieser Gelegenheit, unterstützt von etlichen Würzburger Pfaffen, eine Demonstration veranstaltet habe, davon weiß Spalatin nichts, das ist erst Hausrath 400 Jahre später offenbart worden. Nach Melanchthon war die Zahl der Abgezogenen überdies sehr klein, etliche seien auch, sagt er, bereits wiedergekommen. Immerhin erregt der Vorfall doch Aufsehen, ja eine Art Panik, aber nicht in der so leicht um ihren Nahrungsstand besorgten Bürgerschaft, sondern an der Universität. Die Universität richtet daher ein kleinmütiges Schreiben an den Kurfürsten, der sich, wie gewöhnlich, zur Zeit in der Lochau aufhält. Spalatin braucht also nicht Tag und Nacht zu kutschieren, um Wittenberg schnell zu erreichen, sondern drei bis vier Stunden. Er kutschiert weiter nicht, sondern er reitet, denn das ist damals die übliche Reisemethode. Er trifft endlich auch nicht zu nachtschlafender Zeit um 4 Uhr in Wittenberg ein, sondern, wie er schreibt, nächten, d. i. noch heute im Obersächsischen und anderen Mundarten, gestern, den 2. Dezember um 4 Uhr. Denn da die Wege in Deutschland damals schon beinahe so schlecht und unsicher waren, wie heute, so suchte man das Reisen bei Nacht möglichst zu vermeiden. Er findet, wie er schreibt, die Professoren schon wieder völlig beruhigt, ja er hat den Eindruck, daß sie sich ihres Kleinmuts jetzt schämen, zumal täglich neuer Zuzug kommt. Er konstatiert weiter, daß der Dr. Martinus gar unerschrocken und fröhlich ist und weder dem Abzug der paar Kleriker noch dem kleinmütigen Schreiben der Universität besondere Bedeutung beimißt. Das ist der Tatbestand. Ist es nun wahrscheinlich, daß Luther sieben Tage später, nachdem die Professoren — denn nur um die handelte es sich nach Spalatin — sich längst wieder beruhigt hatten, um den Studenten, die überhaupt gar nicht beunruhigt gewesen waren, wieder „frischen Mut" zu machen, die längst geplante Tat ausgeführt hat? Nehmen wir einmal, um einen vernünftigen Sinn in diese Geschichte zu bringen, an, die Professoren hätten eine solche Erfrischung brauchen können,

dann müßten wir doch konstatieren, daß Luther dazu das denkbar untauglichste Mittel gewählt hätte. Außerdem können wir leider nicht verhehlen, daß er nie, aber auch nie auf die Angsthasen in seiner Umgebung, mochten sie auch noch so sehr die Hände ringen, irgendwelche Rücksicht genommen hat. Er meinte das sicher nicht böse. Er gab sich sogar manchmal redlich Mühe, etwas leiser zu treten. Aber er brachte es einfach nicht fertig. Eher könnte man noch annehmen, daß ein Wink vom kurfürstlichen Hofe ihn bestimmt habe endlich loszuschlagen. Wir wissen, er hat am 9. oder in der Frühe des 10. noch einen Brief von Spalatin erhalten, den er dann am 10. wohl noch vor dem Mittagessen mit der Nachricht von dem großen Ereignis beantwortet hat. Allein wir besitzen leider den bewußten Brief nicht mehr, daran scheitert auch diese Hypothese. Denn dem Kurfürsten könnten wir selbstverständlich eine solche unerhörte Aufwallung nur dann zutrauen, wenn sie uns schwarz auf weiß bezeugt wäre. Beinahe noch kühner aber wäre es, wenn wir ohne urkundlichen Beweis die Vermutung passieren ließen, der Dr. Martinus habe sich in diesem Falle vom kurfürstlichen Hofe leiten und dirigieren lassen. Was Butzer in späterer Zeit so beklagt, das hat Friedrich der Weise in jenen Jahren schier unzählige Male seufzend erfahren: „Martinus läßt sich nur kümmerlich führen, geschweige denn treiben." In der Tat! Martinus hatte sehr seinen eigenen Kopf. Die Worte Vorsicht und Rücksicht standen ebensowenig in seinem Lexikon, wie das Wort Furcht. „Aber", fährt der kleine schlaue Elsässer sehr richtig fort, „er kommt von selbst in Lauf, so ihm Gefahr göttlicher Wahrheit oder Gewissensnot angezeigt wird." Ich glaube, mit diesem Schlüssel können wir auch das Rätsel, das uns hier scheinbar durch die Überlieferung aufgegeben ist, lösen. Scheinbar! denn in Wahrheit hat es Luther selber schon gelöst. In seiner Rechtfertigungsschrift bezeichnet er ausdrücklich als letzten und entscheidenden Beweggrund seiner Tat die Befürch-

tung, es könne durch solch ihr Bücherverbrennen, nämlich durch das öffentliche Verbrennen seiner Bücher, der Wahrheit ein großer Nachteil und bei dem schlichten gemeinen Volke ein Wahn erfolgen, zu vieler Seelen Verderben. Er besorgte also Gefahr für die göttliche Wahrheit und eine seelenverderbende Verwirrung der kleinen Leute. Ähnlich äußert er sich bereits, wie wir schon sahen (S. 20), in seiner Ansprache vom 11. Dezember. War diese Besorgnis begründet? Aleander urteilte mit Recht: das Bücherverbrennen ist wirksamer als die schönsten Widerlegungen. Welche Mühe es ihn gekostet hatte, die paar Autodafés, deren er sich rühmen konnte, zustande zu bringen, das drang nirgends in die Öffentlichkeit, und daß dabei sehr viel mehr Exemplare von Dormi secure (Schlafe sanft! Predigtbuch), scholastische Lehrbücher und altes Papier in Rauch aufgegangen war, als Schriften Luthers, das wußten vorderhand nur die bösen Studenten, die sich erlaubt hatten, solcher Gestalt der hohen Obrigkeit ein Schnippchen zu schlagen. Das Volk besserte sich, wie Aleander befriedigt schreibt, unter dem Eindruck seiner Exekutionen zusehends[66d]. D. h. die kleinen Leute wurden an Luther irre. Sie meinten: „Die trostreichen Lehren, die der Reformator verkündigt" — denn die waren es, wie Ranke schon mit Recht hervorgehoben hat, welche am tiefsten auf die Laien gewirkt hatten, „sind wohl doch nicht wahr." Wir wissen nicht, ob solches Gemunkel die Ohren Luthers damals erreicht hat. Wir können nur auf Grund der allgemeinen Kenntnis seines Charakters sagen, daß schon die bloße Möglichkeit einer derartigen Deutung der gegnerischen Autodafés genügte, ihn in „Lauf zu bringen". So schritt er denn am Morgen des 10. Dezember endlich und doch, wie wir gesehen haben, plötzlich[67] zur Tat.

Wie haben nun die Zeitgenossen die Tat aufgenommen? In Wittenberg selbst war die Stimmung geteilt. Die jüngeren Magister und Studenten waren natürlich begeistert. In ihren Kreisen ist da-

mals, wie es scheint, im Anschlusse an die von dem Reformator mit solcher Energie verkündete Botschaft von dem Kommen des Antichrist zuerst die später so weit verbreitete Meinung aufgetaucht: Luther sei der Engel, von dem die Offenbarung 14, 6 weissage[68]. Die Professoren aber machten zum Teil sehr lebhaft von dem Vorrechte ihres Standes Gebrauch, anderer Ansicht zu sein, als der berühmte Kollege. Der große Jurist Henning von Goede, der bisher sehr freundlich sich zu Luther gestellt hatte, rief auf die Kunde von der Verbrennung des kanonischen Rechts erzürnt[69] aus: „wessen erfrecht sich dieser räudige Mönch!" Sein Spezialkollege, Hieronymus Schurpff, drückte sich sicher sehr viel höflicher aus, aber ebenso sicher ist, daß er in der Sache nicht anders urteilte, als Goede. Über die Aufnahme des Ereignisses im Reiche sind wir auffallend schlecht unterrichtet. Aleanders Depeschen aus dieser Zeit sind verloren gegangen. Andere Leute aber haben sich nicht die Mühe genommen, so genau, wie dieser vorzügliche Beobachter das unzweifelhaft getan hat, über die Wirkung von Luthers Tat auf Freund und Feind zu berichten. Immerhin können wir doch noch feststellen: der Eindruck war ungeheuer, sowohl in Deutschland wie außerhalb Deutschlands. Die Stimmung am kaiserlichen Hofe spiegelt sich in dem Urteil des Venetianers Andrea Rosso[12]: in der Tat eine cosa grande, ein gewaltiges Ereignis, dessen Bedeutung bei dem großen Anhange Martins nicht hoch genug veranschlagt werden kann. Die Stimmung in Nürnberg verrät Christoph Scheurls Neujahrsgruß an den Wittenberger Professor Beckmann[70]: „Alles hallt wieder von den Taten, die bei Euch geschehen sind. Dahin ist es nun gekommen, daß entweder die römische oder die sächsische Front jetzt ins Wanken geraten muß", und die Stimmung in Straßburg, Thomas Murners offenherziges Geständnis: ich habe mich hoch gewundert, daß ein Mensch sich unterstanden haben sollte, das geistliche Recht zu verbrennen; als ichs aber für gewiß erfahren, dürstete es mich Tag und

Nacht, die Ursachen zu erkunden, warum dies geschehen sei." Endlich kam ihm Luthers Rechtfertigungsschrift zur Hand, und nun setzte er sich sogleich hin, um in „eilender allgemeinverständlicher Rede" das Volk zu belehren[14], daß der Dr. Martinus Unrecht getan. Dies Beispiel lehrt schon, daß bei den Gebildeten auch außerhalb Wittenbergs der Eindruck geteilt war. Erasmus[18] von Rotterdam, der bisher, wo und wie er konnte, wenn auch nicht ohne Bedenken, für den Dr. Martinus eingetreten war, war nunmehr überzeugt, daß er den tumultuarischen Mönch fahren lassen müsse. Ähnlich dachte man wohl auch vielfach an den kleinen deutschen Höfen. Aber daß der Kaiser es später in Worms für nötig hielt, ausdrücklich zu erklären, er werde auf dem Reichstag keine Disputation über das geistliche Recht zulassen, zeigt doch, welchen Widerhall Luthers Verdikt über das geistliche Recht auch in diesen Kreisen gefunden hatte[71]. An diese Kreise hatte Luther jedoch bei seiner Tat nicht direkt gedacht, sondern in erster Linie an das schlichte gemeine Volk. Können wir noch festhalten, wie das Volk die unerhörte Kunde aufnahm? Die Tatsache, daß Luthers Rechtfertigungsschrift in den nächsten Wochen außer in Wittenberg auch in Leipzig, Augsburg, Worms, Sinsheim, Schlettstadt, Zürich nachgedruckt wurde und sogar in niederdeutscher Übersetzung erschien, erlaubt keinen sicheren Schluß auf die Stimmung der breiten Masse, die doch meist nicht lesen konnte und keine Bücher kaufte, wohl aber einige Beobachtungen anderer Art. Erstlich der vollkommene Mißerfolg der zahlreichen neuen Exekutionen, die nunmehr auch in Mittel- und Norddeutschland von Henkershand an Luthers Büchern vollzogen wurden. Mochte man auch ganze Wagenladungen davon verbrennen[72], man druckte sie doch immer wieder. Denn man begehrte danach jetzt mehr noch als je zuvor. Kein Zweifel! Der Mönch von Wittenberg hatte durch seine Tat seine Gegner vollständig übertrumpft. Ihre Scheiterhaufen erschienen jetzt nur mehr als lächerliche

Demonstrationen gegenüber dem Scheiterhaufen, den er angezündet hatte. Aber deutlicher noch, als in dem Mißerfolg der gegnerischen Exekutionen, bekundet sich der Eindruck des Ereignisses in der ungeheuren Erregung, die in den nächsten Wochen und Monaten in ganz Deutschland um sich greift. Hatte Aleander noch Mitte Dezember nach Rom schreiben zu können geglaubt[73]: das Volk bessert sich zusehends infolge der Bücherverbrennungen, so meldet er am 8. Februar: ganz Deutschland ist in hellem Aufruhr. Neun Zehntel erheben das Feldgeschrei „Luther". Für das übrige Zehntel aber, falls ihm Luther gleichgültig ist, lautet die Losung wenigstens: „Tod der römischen Kurie!" Man irrt kaum, wenn man dies gewaltige Anschwellen der Bewegung in der Nation mit der Tat vom 10. Dezember zusammenbringt. Was die kleinen Leute vordem von dem Dr. Martinus erfahren hatten, der Anschlag der 95 Thesen, die Verhandlungen mit Cajetan, die Leipziger Disputation, das war nicht dazu angetan gewesen, ihr etwas träge fließendes Blut in Wallung zu bringen. Das Feuergericht vor dem Elstertore das war zum ersten Male ein Ereignis, das unmittelbar auf die Phantasie und das Gefühl der Massen wirkte, eine Tat, die jedermann sofort verstand, ein Zeichen, aus dem auch die Ungelehrten ohne weitere Erklärung die Botschaft herauslasen: Vogt, deine Uhr ist abgelaufen. Den stärksten Eindruck aber machte dabei auf das Volk gerade das, was die Gebildeten vom Schlage des Erasmus abstieß: die unerhörte Kühnheit und Entschlossenheit, mit der der Reformator jetzt mit der alten Ordnung der Dinge für immer brach[74].

Was er in erster Linie bezweckt hatte, das hat der Reformator somit unzweifelhaft durch seine Tat erreicht. Aber es war ihm doch nicht nur um eine Augenblickswirkung auf die öffentliche Meinung zu tun gewesen. Er wollte zugleich einen Schlag gegen die Hauptstütze des antichristlichen Regiments des Papstes führen. Er wollte das

kanonische Recht vernichten. Ist ihm das gelungen? Nein! Das kanonische Recht ist nicht nur in den katholischen, sondern auch in den lutherischen Ländern in Geltung geblieben. Wer hat in den lutherischen Ländern diese dem ausgesprochenen Willen des Reformators direkt zuwiderlaufende Entwicklung verschuldet? Die „Ignoristen, Nequisten, Balkendoktoren, bösen Christen" — die Juristen. Die Juristen, allen voran der schon genannte Wittenberger Professor Hieronymus Schurpff, haben schon bei Luthers Lebzeiten trotz seiner leidenschaftlichen Proteste die Fortgeltung des corpus juris canonici zu erstreiten begonnen und nach seinem Tode alsbald siegreich erstritten, und zwar nicht nur auf dem Gebiete des Privat- und Prozeßrechtes, da hatte der Reformator ihnen stets freie Hand gelassen, sondern auch in eherechtlichen und spezifisch kirchenrechtlichen Fragen. Wie eng sie auch bei der Behandlung der letzteren sich an den Alkoran des Antichrists anschließen zu können glaubten, zeigt in klassischer Weise die berühmte Fiktion, mit der sie das landesherrliche Kirchenregiment zu rechtfertigen suchten: die in den skandinavischen Ländern noch heute nicht ganz überwundene Theorie vom Summepiskopat der Obrigkeit. Wenn man an einem einfachen Beispiele dartun will, daß Luther und das Luthertum zwei verschiedene Dinge sind, so braucht man nur daran zu erinnern, welche Bedeutung für das Luthertum die Bücher wieder erlangt haben, die Luther 1520 verbrannt hat oder doch verbrennen wollte: das kanonische Recht und die Summa des Thomas von Aquino. Aber es wäre doch verkehrt, wenn man hieraus schließen würde: dem kanonischen Recht habe das Feuer vor dem Elstertore gar nichts geschadet. Es war zwar nicht vernichtet, aber es hatte eine ungeheure capitis diminutio erlitten: für die reformierte Kirche war es von Anfang an nicht mehr vorhanden, in der lutherischen hatte es nur mehr subsidiäre Geltung und in den katholischen Ländern wurde sein Einfluß in den nächsten Jahrhunderten immer mehr eingeschränkt.

Es war somit seit Luthers Tat schon faktisch nicht mehr das, was es seit dem Hochmittelalter gewesen war und immer noch sein wollte: ein die ganze Christenheit „im Gewissen" bindendes Weltrecht. Es war jetzt tatsächlich, soweit es nicht in das gemeine Privatrecht aufgenommen war, nur mehr das Sonderrecht der römisch-katholischen Konfession. Denn nur die Katholiken fühlten sich, aber auch nur in spezifisch kirchlichen Fragen, daran jetzt noch „im Gewissen" gebunden.

Indes nach diesem äußeren Erfolge darf man doch die Bedeutung von Luthers Tat nicht allein bemessen. Wie man sie nur dann psychologisch begreifen kann, wenn man beachtet, daß das kanonische Recht für ihn nicht ein Rechtsbuch, sondern ein Religionsbuch war, so vermag man auch ihre weltgeschichtliche Tragweite nur dann ganz zu erfassen, wenn man sich klar macht, welche Rolle dies Buch in der Weltanschauung jener Tage spielte, und welche Stellung es in der Religionsgeschichte einnimmt.

Das ganze rechtliche, soziale und politische Denken des Mittelalters war bekanntlich beherrscht von der Vorstellung: die christlichen Nationen, die man meist ohne weiteres mit der Menschheit gleichsetzte, bilden einen äußerlich sichtbaren Verband oder ein äußerlich sichtbares Reich. Dies Reich umfaßt zwei Völker, Kleriker und Laien, es wird unmittelbar regiert von zwei Gewalten, Priestertum und Königtum, und für die Regierung im einzelnen sind immer maßgebend zwei Rechte, das geistliche Recht und das weltliche Recht[75]. Diese Spaltung steht nun aber nach dem Glauben der Zeit in Widerstreit zu dem principium unitatis oder dem das ganze Weltall durchwaltenden göttlichen Einheitsprinzip. Sie muß also irgendwie ausgeglichen werden. Wie man diesen Ausgleich im einzelnen zu bewerkstelligen versuchte, ist für uns hier ohne Interesse. Es genügt daran zu erinnern, daß das ganze Jahrtausend zwischen Augustin und Luther sich vergeblich bemüht hat, eine allseitig befriedigende Lösung zu finden, und daß alle

Anstrengungen[76], den Bannkreis dieser Ideen zu durchbrechen, niemals zu einem durchschlagenden Erfolge geführt haben. Als Luther auftrat, beherrschte die alte Anschauung von dem einen Menschheitskörper, mit den beiden Völkern, den beiden Gewalten, den beiden Rechten immer noch die Geister. Selbst der Glaube an die Notwendigkeit der Weltmonarchie war noch nicht geschwunden. Der Glaube an den göttlichen Beruf des Papsttums zur Regierung der ganzen Menschheit, Ketzer, Juden und Heiden eingeschlossen, aber hatte in den letzten beiden Menschenaltern sogar erheblich wieder an Boden gewonnen, erstlich weil die konziliare Reformbewegung eine gewaltige Niederlage erlitten hatte, und zweitens weil die Papalisten allein ernstlich bemüht waren, in ihren theoretischen Aufstellungen der veränderten Zeitlage Rechnung zu tragen[77]. Je energischer sie die unbeschränkte Gewalt des Papstes in geistlichen Dingen betonten, um so geflissentlicher suchten sie jetzt nachzuweisen, daß der heilige Vater in weltlichen Dingen außerhalb seines eigenen Staates nicht eine direkte, sondern nur eine indirekte Obergewalt beanspruchen könne. Sie haben also bewußt schon die spiritualistische Umbildung der alten kurialen Machtdoktrin angebahnt, die dann von den Jesuiten konsequent durchgeführt worden ist und heute noch in der katholischen Kirche zu Recht besteht.

Darnach können wir allererst nachfühlen, wie außerordentlich überrascht die Zeitgenossen des Reformators waren, als sie Ende Juni 1520 in seiner Schrift vom Papsttum zu Rom lasen: Die Christenheit ist nicht ein äußerlich sichtbares Reich, sondern eine geistige Versammlung der Seelen im Glauben. Sie bedarf ebensowenig einer einheitlichen äußeren Verfassung, wie eines sichtbaren menschlichen Oberhauptes. Ein solcher äußerer Rechtsverband oder Völkerbund ist aber auch aus weltlichen Gründen nicht erforderlich. Die Selbständigkeit der Nationalstaaten, Luther nennt als Beispiele Frankreich, Ungarn, Dänemark, Polen, ist nicht etwas Anormales, sondern etwas durchaus

Normales. Ebenso falsch ist die Meinung, daß die Monarchie die einzig normale Verfassungsform sei. Die Schweizer Eidgenossenschaft zeigt schon zur Genüge, daß die Republik in ihrer Art ebenso normal ist wie die Monarchie. Was bedeuteten diese Ausführungen? Die Entwurzelung der beiden Grundideen der mittelalterlichen Gesellschaftsanschauung, des principium unitatis und der Idee vom universalen Rechtsverbande der Menschheit. Die Entwurzelung, nicht bloß die Bestreitung, denn die biblisch-religöse Begründung dieser Lehren, die für sie wesentlich ist, wurde von Luther als nichtig erwiesen. Wenige Wochen später legte der Reformator in seiner Schrift an den Adel die Axt an die zweite Hauptstütze jenes Gedankengefüges, die Lehre von den zwei Völkern, den zwei Gewalten und den zwei Rechten. Er geht zunächst aus von dem alten Begriff der äußeren Christenheit. Aber er konstatiert sogleich, die Lehre von den zwei Völkern hat keinen Grund in der Schrift. Alles, was aus der Taufe gekrochen ist, ist Priester. Ein besonderer geistlicher Stand im mittelalterlich-katholischen Sinne ist der Bibel unbekannt. Im Anschlusse an die sog. Notstandstheorie des 14. und 15. Jahrhunderts führt er alsdann aus: Da die Geistlichen nicht ihre Pflicht tun, ist die weltliche Obrigkeit nicht bloß befugt, sondern auch verpflichtet, die Mißbräuche zu beseitigen, die wider das Evangelium sind. Aber er zerstört dabei auch diese berühmte Theorie in der Wurzel, denn das notwendige Komplement derselben, die Lehre: wenn die weltliche Obrigkeit ihre Pflichten vernachlässigt, ist die geistliche Obrigkeit nicht bloß befugt, sondern auch verpflichtet, in allen weltlichen Dingen zu reformieren, ist für ihn nicht mehr vorhanden. Warum? weil sie für ihn einen Nonsens enthält. Die weltliche Obrigkeit ist für ihn in ihrem Bereiche absolut selbständig und souverän. Eine geistliche Gewalt aber kennt er nicht mehr. Auch die berühmte Lehre von der Zweiheit der Gewalten ist also nunmehr beseitigt. Er schlägt dann zur Reform der Christenheit ein scheinbar echt mittelalterliches

Mittel vor, die Berufung eines Konzils. Aber wer soll dies Konzil berufen und leiten, wer an ihm teilnehmen? Die Fürsten und andere weltliche Obrigkeiten. Das Konzil, das er im Sinne hat, ist also in keinem möglichen Sinne des Wortes mehr ein Konzil. Es ist eine Art Reichsversammlung oder Reichstag. Endlich in dem Kapitel über die Universitäten erklärt er: Es wäre gut, das geistliche Recht würde vom ersten bis zum letzten Buchstaben zu Grund ausgetilget. Es wäre gut, das klingt nur wie ein sog. frommer Wunsch. Darüber geht er auch noch nicht hinaus, wenn er vorher einmal schreibt: Es wäre das Beste, man machte einen roten Haufen daraus[78]. Man las nun zwar damals keineswegs, wie man es heute so oft tut, über diese Worte hinweg. Man horchte sofort hoch auf[79]. Aber wie furchtbar ernst sie gemeint waren, das zeigte doch allererst die Tat vom 10. Dezember. Sie war gleichsam der Tatbeweis dafür, daß der ganze Komplex von Anschauungen, die mehr als ein Jahrtausend die Grundlage des rechtlichen, sozialen und politischen Denkens der abendländischen Völker gebildet hatten, jetzt aufgelöst war und aufgehört hätte, als allgemein anerkanntes Dogma zu funktionieren, denn das klassische Erzeugnis dieser Anschauungen und zugleich ihre stärkste Stütze war das kanonische Recht gewesen, das jede Abweichung von ihnen als ein Verbrechen wider die Religion und Moral brandmarkte. Nur wenn in den Gemütern der Glaube an die unverbrüchliche Geltung des kanonischen Rechts erschüttert war, war es daher möglich, sie zugleich mit Erfolg zu bestreiten und den neuen Ideen und Idealen im öffentlichen Leben den nötigen Spielraum zu verschaffen. Und das hatte Luther, obgleich es ihm nicht glückte, dem kanonischen Rechte vollständig den Garaus zu machen, durch seine Tat doch sofort erreicht.

Aber war er in dieser Beziehung im Grunde nicht bloß, wie schon Prierias andeutet, ein Epigone des Marsilius von Padua und der

anderen großen antikurialistischen Denker des Spätmittelalters? Hatten jene Männer[80] nicht schon das kanonische Recht aufs schärfste kritisiert, ja seine Geltung geradezu bestritten, indem sie dieselbe von der Anerkennung der weltlichen Obrigkeit abhängig sein ließen? In der Tat, sie haben manche Erkenntnisse und Forderungen Luthers vorausgenommen. Aber sie richteten ihre Angriffe doch nie auf das Zentrum der gegnerischen Position: das Dogma von den zwei Völkern und der göttlichen Stiftung des Priestertums. Das hat erst Luther getan. Sie fühlten ferner nie das Bedürfnis, jene Grundideen der mittelalterlichen Gesellschaftsanschauung an den einfachen Gedanken der biblischen Religion zu messen. Wenn sie sich auf die Bibel beriefen, so taten sie das nur, um die Ansprüche und Behauptungen der Gegenpartei zu kritisieren, aber nicht um der biblischen Religion unverkürzt zu ihrem Rechte zu verhelfen. Für die Religion der Bibel interessierten sie sich gar nicht, sondern nur für das Recht der Bibel. Sie waren alle nämlich, genau wie ihre Gegner, noch der Meinung, daß die Bibel unmittelbar anwendbares Recht für die Gegenwart enthalte. Sie leiteten daher genau wie jene aus Bibelsprüchen in streng juristischer Methodik Rechtssätze aller Art ab, ja sie scheuten sich nicht, die biblischen Geschichten als juristische Präzedenzfälle für die Entscheidung der staatsrechtlichen Probleme ihrer Zeit zu behandeln[81]. Sie waren eben allesamt nicht religiöse Denker, sondern Juristen, Politiker, Philosophen und hatten daher nur ein Auge für die juristische, politische und philosophische, aber nicht für die religiöse Seite jener Probleme. Ganz anders Luther. Er geht immer aus von den religiösen Gedanken der Bibel. An ihnen mißt er die religiöse Tendenz des kanonischen Rechts, die religiöse Begründung der genannten Grundideen der mittelalterlichen Weltanschauung. Auf diese Weise gelingt es ihm, was jenen Kritikern nie hätte gelingen können: erst sich selber innerlich ganz von diesem Stück Vergangenheit loszulösen und dann den Glauben an

die unverbrüchliche Geltung des kanonischen Rechts und der ihm zugrunde liegenden Weltanschauung in der Wurzel zu zerstören.

Aber damit ist der Unterschied, der zwischen ihm und jenen Kritikern besteht, noch nicht vollständig klar bezeichnet. Marsilius und Genossen weisen bekanntlich zum Teil schon der Kirche nur mehr die Aufgabe zu, die Seelen auf die ewige Seligkeit vorzubereiten. Aber bestimmt sie dabei irgendwie der Gedanke, die Seelsorge von der Beimischung durch fremdartige Interessen rein zu erhalten? Nein! Sondern lediglich das Bestreben, die Selbständigkeit der weltlichen Gewalt sicherzustellen und ihr das Recht zu erstreiten, auch das religiöse Leben mit ihren Zwangsmitteln zu dirigieren und selbst reine Glaubensfragen in letzter Instanz zu entscheiden. Die Luther so anstößige Vermengung von Weltreich und Gottesreich, weltlichem Regiment und geistlichem Regiment ist für sie also noch ebenso selbstverständlich wie für ihre Gegner. Sie vermögen noch ebensowenig, wie jene, zwischen Politik und Seelsorge, Religion und Recht zu scheiden. Dasselbe gilt aber auch von den sog. bibliziistischen Sektierern des Mittelalters, den Waldensern, Wiklifiten, Taboriten und Böhmischen Brüdern. Auch sie vermengen noch vollständig „Weltreich und Gottesreich", Recht und Religion, indem sie darauf ausgehen, das Gesetz Christi oder die Lebensordnung der Urgemeinde von Jerusalem äußerlich, mechanisch, buchstäblich auf Grund der Bibel wiederherzustellen, weil sie meinen, daß davon Leben und Seligkeit abhänge. Auch sie fragen also faktisch nur nach dem Recht der Bibel, aber nicht nach der Religion der Bibel. Und auch sie haben gar kein Gefühl dafür, daß das etwas Verschiedenes ist. Warum? Weil auch sie noch echt mittelalterliche Denker und als solche unfähig sind, zwischen Recht und Religion klar zu unterscheiden.

Wenn wir nun festzustellen suchen, in welchem geistigen Erzeugnis des Jahrtausends zwischen Augustin und Luther diese Eigentümlichkeit des mittelalterlichen Denkens am klarsten zu erkennen ist, so können

wir nur das kanonische Recht nennen. Es ist das klassische Denkmal jener für Luther so unerträglichen Vermengung von Weltreich und Gottesreich, geistlichem Regiment und weltlichem Regiment, Politik und Seelsorge, Jurisprudenz und Theologie, Legalität und Frömmigkeit und der daraus sich ergebenden vollständigen Verrechtlichung der Religion und ebenso durchgreifenden Durchsetzung der Rechtsanschauung mit religiösen Zweckgedanken, und daher nicht nur rechtsgeschichtlich, sondern auch religionsgeschichtlich betrachtet, die allercharakteristischste Schöpfung des Mittelalters. Wie weit diese Verrechtlichung auf dem Gebiete des persönlichen religiösen Lebens ging, das ersieht man allerdings noch deutlicher vielleicht aus einer anderen, ebenfalls als Rechtsquelle betrachteten Neuschöpfung des mittelalterlichen Schrifttums, den sog. Summae confessorum (Handbüchern der Beichtväter), deren berühmteste, die Summa angelica, eben darum von Luther zusammen mit dem kanonischen Recht verbrannt worden ist. Hier wird die Seelsorge völlig als ein Zweig der geistlichen Gerichtsbarkeit, der Seelsorger durchaus als Richter und das ganze religiöse Verhalten des Menschen als ein Komplex von Rechtsleistungen betrachtet, für die der Beichtstuhl das zuständige Tribunal darstellt (forum internum). Selbst das Gebet wird als Rechtspflicht und Rechtsleistung gewertet und bezeichnenderweise in größtem Umfange als Strafmittel empfohlen. Wie man das mittelalterliche Judentum nicht ohne den Talmud verstehen kann, so das mittelalterliche Christentum nicht ohne das kanonische Recht und jene Summae confessorum. Diese Bücher hatten nicht nur einen viel größeren Einfluß auf die öffentliche Religionspflege in Stadt und Land, als die heute meist als Grundbuch des Mittelalters betrachtete Summa des Thomas Aquino, es spiegelt sich in ihnen auch deutlicher als in irgendeinem anderen Literaturzweige, zwar nicht die bunte Mannigfaltigkeit, aber der charakteristische Grundzug des religiösen Lebens jener Tage.

Indem Luther diese Bücher absichtlich zuerst zum Feuer verurteilte, verdammte er somit bewußt zugleich die ganze Art des religiösen Denkens und der Religionspflege, die in ihnen ihren charakteristischen Ausdruck gefunden hat: die Vermengung von Gottesreich und Weltreich, geistlichem Regiment und weltlichem Regiment, Politik und Seelsorge, Gesetz und Evangelium, kurz die Verquickung von Religion und Recht, durch die seiner Meinung nach die Religion aus einem „Trost" zu einer „Folter des Gewissens" geworden war. Er hat also zuerst jene Vermengung nicht bloß als etwas Anstößiges empfunden, sondern klar als eine „profane Verhunzung" der Religion erkannt. Warum? Weil er zuerst wieder den Gott des Neuen Testaments in seiner ganzen Größe als eine Wirklichkeit erlebt hatte und seitdem es als seine vornehmste, ja einzige Aufgabe betrachtete, diesen unbekannt gewordenen Gott der Welt wieder zu verkündigen und die Religion der Bibel, die Religion allein in ihrer Reinheit wiederherzustellen. Daraus ergab sich ihm von selbst die weitere Aufgabe, der bisherigen Vermengung von Recht und Religion ein Ende zu machen. Wie er diese Aufgabe im einzelnen gelöst hat, haben wir hier nicht zu untersuchen, wir können uns damit begnügen, festzustellen, daß er sie gelöst hat, daß es ihm gelungen ist, die christliche Religion endlich wieder aus der babylonischen Gefangenschaft des Rechtes zu befreien, in die sie sobald nach den Tagen der Apostel geraten war. Wenn man die Stellung, die ihm in der Religionsgeschichte zukommt, fixieren will, so wird man in erster Linie an diese Tat zu erinnern haben. Denn sie war seine eigenste und zugleich seine folgenreichste Tat. Der historische Moment aber, der uns am besten vergegenwärtigt, was er damit wagte, ist das Ereignis vom 10. Dezember 1520 und das leuchtende Symbol, das uns heute noch in eindrucksvollster Weise veranschaulicht, was er damit vollbracht hat, der Scheiterhaufen vor dem Elstertore.

Anmerkungen

[1] 2, 26. In seiner Kirchengeschichte seit der Reformation 1 (1804) S. 246 ff. sieht er in Luthers Tat zwar auch einen äußerst kühnen Schritt, etwas „an sich Unerlaubtes", „einen Eingriff in die Rechte der Obrigkeit". Aber er fügt hinzu: „allein von dieser Seite betrachtet mußte auch jede Reformation der Religion und Kirche, die eine Privatperson unternahm, zu immerwährenden Zeiten vor widerrechtlich und strafbar gehalten werden. Kam einmal die Zeit, da ein oder mehrere Untertanen des Papstes überzeugt zu sein glaubten, daß er nicht nur ein unrechtmäßiger, sondern auch für sie höchst schädlicher Regent sei, so konnte keine ihrer Bemühungen, sich in Freiheit zu setzen, getadelt werden, wenn es gleich weniger, auch für seine getreu bleibenden Anhänger, beleidigende Merkmale ihres Freiheitssinnes gab, als die öffentliche Beschimpfung seines Gesetzbuches."

[2] Verfasser: C. J. Wagenseil, S. 47.

[3] Vgl. Friedrich Wilhelm Tischer, Luther. Leipzig 1818, S. 56. Ukert, Luther 1, 148.

[4] Vgl. Treitschke, Deutsche Geschichte 2b, 426 ff. Hugo Kühn, Das Wartburgfest, 1913.

[5] S. 95. Vgl. D. Fr. Strauß, Hutten 2, S. 397.

[6] Universalgeschichte (1853) 3, 164 ff.

[7] Luthers Ringen mit den antichristl. Prinzipien der Revolution, Halle 1860, S. 300 ff.

[8] Herausgegeben von Piderit unter dem Titel: Luther, Melanchthon, Zwingli. Gütersloh 1883, S. 61.

[9] Bester Text Neue kirchl. Zt. 24, 399. Nur die griechische Schreibweise antichriston ist als charakteristisch melanchthonisch aus der Münchner Handschrift einzusetzen.

[10] W. A. 7, 161 ff. Luther gedenkt 163, 14 nur der Verbrennung seiner Bücher in Löwen und Köln. Von der Verbrennung in Mainz (29. Nov.) weiß er noch nichts. Da man am kurfürstlichen Hofe über die letztere schon am 14. Dezember unterrichtet war, so hat er vermutlich schon am 10. oder 11. die Schrift begonnen. Daß der Druck, wie es scheint, erst Ende Dezember abgeschlossen war, vgl. W. A. 7, 152, würde nichts gegen diese Annahme beweisen.

[11] Fragment. Soweit erhalten, abgedruckt in den Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven 1 (1898) S. 320 f. Adressat nach der Anrede dominatio vestra reverendissima ein geistlicher Fürst, also wohl Eb. Albrecht von Mainz.

[12] Marino Sanuto Diarii 29, 572 f., Datum: 30. Dez. 1520.

[13] Reichstagsakten unter Karl V. 2, 787. Datum: 29. Jan. 1521.

[14] Wie Doktor M. Luther auß falschen ursachen bewegt das geistlich recht verbrannt hat. Gedruckt zu Straßburg durch Joannem grienniger in dem jar M D XXI uff den montag invocavit (Februar 18). Sehr selten; vorhanden in Basel, Berlin, München, Nürnberg, vgl. Theodor von Liebenau, Murner, Erläuterungen zu Janssen 9, 175 f.

[15] Annales ed. Tenzel-Cyprian 2, 27.

[16] Sabbata ed. Egli-Schoch, S. 72.

[17] De actis Lutheri. Ausgabe von 1565 f. 20b.

[18] Vgl. Erasmus Opp. 3, 644.

[19] Enders 3, 18 f. — [20] Ebd. 3, 70.

[21] ed. M. Perlbach und J. Luther in Berliner Sitzungsberichte 1907, 1, 95 ff.

[21b] Belege: Kawerau, Agricola S. 16 ff; vgl. Agricolas eigene Äußerung: Atque ex eo tempore (6. Jan. 1516) factum est, ut me ad omnia sua offitia perpetuo accersseret Lutherus, Studien-Kritiken 80 (1907) S. 253.

[21c] Erhalten auf dem Vorsatzblatt eines Foliobandes der Berliner Bibliothek, vgl. M. Perlbach und J. Luther a. a. O. Agricola pflegte die leeren Blätter seiner Bücher zu solchen Aufzeichnungen zu benutzen, vgl. die aus seinem Nachlasse stammende hebräische Bibel in der Bibliothek zu Wernigerode, Studien-Kritiken 80, 247 ff. Aber die Hand, von der der Eintrag in dem Berliner Band herrührt, ist nicht seine Hand. Die von ihm öfter erwähnten Ephemerides sind leider noch nicht wieder aufgetaucht.

[22] Vgl. die Texte in Neue kirchl. Zt. 24, 399 ff., daß R. die Aufzeichnung Agricolas benutzt hat, beweist vor allem die Übereinstimmung in den Schlußworten: Ad quae verba ab omnibus succlamatum est: Amen. R. studierte seit Michaelis 1523 in Wittenberg und hörte auch bei Agricola, vgl. Kawerau, Agricola S. 30, Georg Müller in Beitr. für sächs. KG. 1, 57 ff. Vielleicht hat er damals A.'s Aufzeichnung abgeschrieben.

[23] Vgl. W. A. 7, 184 ff. Man denkt unwillkürlich an einen Leipziger und dann an Caspar Cruciger, der damals schon in Wittenberg sich aufhielt, vgl. ebd. 7, 82. Aber erstens zählte C. damals erst 16 Jahre, und zweitens ließen auch die in Wittenberg ansässigen Gelehrten öfters bei Schumann drucken.

[24] Augenzeuge war wahrscheinlich auch der Student Johann Capellan oder Caphan, der nach Mitte Dezember an Thomas Münzer in Zwickau schreibt: Martinus nempe omnes juristicos codices cum papistica bulla et multis aliis romanistarum libris comburi fecit, Seidemann, Münzer S. 121. Der Student Thomas Blaurer sagt in seinem Briefe an seinen Bruder Ambrosius vom 4. Jan. 1521 über das Ereignis merkwürdigerweise kein Wort, Briefwechsel ed. Traugott Schieß 2, 21 ff. Auch der sonst so mitteilsame Felix Ulscenius schweigt sich aus, vgl. Hartfelder, Melanchthoniana Paedagogica, S. 112 ff. Die Epigrammata der Wittenberger Studenten in juris canonici incendium zu der Karnevalsfeier des Jahres 1521 ed. Joh. Frid. Mayer, Vita Divi Lutheri a Selneccero scripta, Wittebergae 1687, p. 130 ff., sind interessant als Dokumente für die Stimmung der Wittenberger Kommilitonen, aber sonst ohne Wert.

[25] Schulze behauptet: Luther habe auch die Werke des Thomas und Skotus verbrannt und andere Scholastiker. Er habe ganze große Säcke voller Bücher, Ablaß- und Beichtbriefe zu der Stadt hinausgeschleppt, sie dort in eine baufällige Scheune geworfen und samt der Scheune eingeäschert. Einen Mann habe man als Papst verkleidet, derselbe habe seine Krone ins Feuer geworfen und dann schleunigst die Flucht ergriffen. Man sieht: sein Gewährsmann hat das spectaculum am Morgen mit dem Studentenulk am Nachmittag zusammengeworfen. Ferner: nach der Tat habe der Kurfürst Luther von Rittern und Fußgängern aufs ehrenvollste wieder in die Stadt geleiten lassen. Endlich: der Kurfürst befinde sich, wie man sage, in Wittenberg. Das genügt! — Melanchthon hat in seiner Vita Lutheri das Ereignis ganz zu erwähnen vergessen. Auch das zeigt, wie flüchtig er in diesem opusculum gearbeitet hat. Das gleiche ist Myconius in seiner Reformationsgeschichte passiert. Die Notiz bei Keßler Sabbata p. 72 fußt auf Luthers Schrift

„Warum des Papstes usw." Cochlaeus de Actis Lutheri (1565) f. 20b hat, wie es scheint den Bericht des Brandenburgers eingesehen. Sleidan ed. Hoche S. 31 f. und Mathesius ed. Loesche S. 49 ff. schreiben die Acta exustionis aus. Ebenso alle Späteren.

26 Daß es drei Bände waren, ergibt sich aus der Aufzählung bei Agricola. Also kann nur die große Ausgabe von Jean Chappuis, Paris 1500, oder einer ihrer Nachdrucke in Betracht kommen, Paris 1503, 1505, 1506, 1509, 1510, 1512; Basel 1512; Rostock 1514 usw. Vgl. J. von Schulte, Geschichte der Quellen des kanon. Rechts 1, 71 ff. Daß Luther diese Ausgabe oder einen ihrer Nachdrucke besaß, folgt aus der Tatsache, daß er auch die Glossen zitiert, die von Jean Chappuis mit abgedruckt worden waren und seitdem immer mit abgedruckt wurden.

27 Vgl. Dietterle in Zt. für KG. 27, 296 ff. Sie war außerordentlich beliebt und verbreitet. Hain nennt aus der Zeit bis 1499 allein 21 Drucke, Stintzing noch 9 aus den Jahren 1502—20.

28 Vgl. J. Greving, Joh. Eck als junger Gelehrter, 1906.

29 So Luther. Agricola: quidquid ab eo scriptum est. In Betracht kommen vor allem: die libri tres de primatu Petri von 1520 und die Kampfschriften von 1519; die Excusatio vom 25. Juli, die Expurgatio vom 2. Sept., die Responsio vom 19. Okt., die Schrift Pro Hier. Emser vom 28. Okt., die epistola defensiva contra Carlstadium vom 3. Dez. 1519; vielleicht auch die zwölf Thesen zur Leipziger Disputation vom 29. Dez. 1518 und die Entschuldigung des Konstanzer Konzils von 1520. Von Emser das Schreiben an Joh. Zack vom 13. August und die Assertio vom Nov. 1519. Verbrannt wurde sicher aber auch die E. von L. fälschlich zugeschriebene Oratio des Thomas Rhadinus, vgl. Enders 2, 499. Nach Luther (ebd. 3, 18) wurden auch noch quaedam alia, quae adjecta per alios sunt, dem Feuer übergeben. Agricola weiß hiervon nichts. So können sich selbst die nächsten an einer Sache beteiligten Personen widersprechen.

30 Vgl. Acta exustionis S. 485, 2: his omnibus finitis itur ad prandium.

31 Der Wagen mit den Hauptspielern wurde im Torwege des Hauses des Magisters Balthasar Fabricius von Vacha hergerichtet, Acta S. 185, 20. Also hatte dieser wohl an der Sache irgendwie Anteil. Als Oldecop in Wittenberg studierte, wohnte F. in der Bursa Fontis, Oldecop ed. Euling p. 38. Er gehörte der Universität schon seit 1503 an, vgl. Friedensburg, Gesch. der Universität Wittenberg S. 70, 109, 175, 222 f.

32 Sonnabend war dies academicus gewesen (außerdem 8. Dez. Mariä Empfängnis); Freitag wurde wegen der Disputationen nie gelesen, ebd. 40. Donnerstag war wohl wegen des Nikolausfestes (6. Dez.) und Dienstag (4. Dez.) wohl wegen des Festes der hl. Barbara ausgesetzt worden.

33 Text nach Stephan Roth, vgl. Neue kirchl. Zt. 24, 399 f.

34 Vgl. den Thesaurus linguae latinae sub voce. Im lateinischen Psalter kommt es 33mal vor, vgl. Dutripon sub voce.

35 Spätestens am 10. Januar 1521 war er in der Vorlesung mit der Auslegung dieses Psalmes fertig, vgl. den Brief des Ulscenius vom 13. Jan. (Sonntag) bei Hartfelder Melanchth. paedag. S. 113: finem jam fecit secundae decadis. Da am Samstag und Freitag in Wittenberg nicht gelesen wurde, vgl. Friedensburg S. 40, so kann nur das obige

Datum als spätester Termin in Betracht kommen. Außerdem ist zu beachten, daß die Universität zwischen 24. Dez. und 6. Januar regelmäßig feierte und Luther zur Auslegung eines Psalms damals meist Wochen, ja manchmal Monate brauchte. Die Vorlesung über Psalm 1—21 (20. Vulgata) hat nachweislich gedauert vom Oktober 1518 bis 1521 ca. Januar 10, vgl. W. A. 5, 3 ff. Er war also in der zweiten Dezemberwoche 1520 wahrscheinlich eben bis Psalm 21 (20) gekommen.

36 Nach einer örtlichen Überlieferung, deren Quelle auch ich nicht anzugeben vermag, wurden an dieser Stelle sonst die Kleider der Aussätzigen verbrannt.

37a Das ist daraus zu schließen, daß die Zuschauer mit Amen respondierten.

37b Vgl. die Flugschrift W. A. 7, 177, 16.

38 Vgl. Enders 3, 24, 84 f., W. A. 9, 494, 1; 528, 36; 7, 244, 28; 257, 30; 282; 317; 440, 35.

39 Vgl. W. A. 7, 136, 10; 433, 10; auch Enders 3, 18 f. — 40 Ebd. 70.

41 Vgl. Spalatins Brief Z. K. G. 2, 122. — 42 Vgl. seine Aufzeichnung.

43 Vgl. Assertio W. A. 7, 136, 10; 433, 10; gegen Emser ebd. 7, 275, 32.

44 Vgl. Enders 3, 18 f., 70. — 45 Oben S. 11.

46 Vgl. die Acta. Johann Kaphan oben Nr. 24. Das teutsch Requiem über die verprante Bull und das Bäbstlich Recht (2. Flugschrift der Luthergesf. S. 58 ff.), aber nur im Titel ist von der Bulle die Rede. Paul Lange bei Mencke 2, 64; auch die oben Nr. 23 erwähnten Gedichte der Wittenberger Studenten. Nur Beatus Rhenanus, Briefwechsel ed. Horawitz und Hartfelder, S. 266, schreibt 1521 Jan. 7: Exussit bullam pontificis, totum jus canonicum et libros Sententiarum (!) idque publice. Sic enim ex aula Caesaris nunciatum est.

47 Vgl. Bruno Gebhardt, Handbuch der deutschen Geschichte 1 (4. Aufl.), S. 10, 13. (Auch Einhart, Deutsche Gesch., S. 92; R. Wustmann, Deutsche Gesch., S. 186; H. Barge, Karlstadt 1, 240; G. Freytag, Bilder (24. Aufl.) 3, 21 usw.) (Dazu die charakteristische Bemerkung: ihre Verbrennung (Bulle) fand bei den Studenten begeisterte Zustimmung.) Hausrath redet wohl nach Acta von päpstlichen Konstitutionen, das kanonische Recht hat er darin aber nicht erkannt.

48 Enders 2, 503 f.

49 Vgl. J. H. Boehmer, Jus eccl. prot. 1, 105 ff.; Windscheid, Pandekten 1^9, 6 n. 3, 15 ff.

50 Ausgabe von 1807 mit Bild.

51 „Ein feste Burg" ist dadurch bekanntlich wieder bekannt und beliebt geworden.

52 Die nötigen Quellennachweise gibt am besten Clemen in seiner Ausgabe Bd. 2, 28 ff. L. hat überdies auch mit der kanonistischen Literatur sich beschäftigt. Er kennt und zitiert z. B. später noch den Dinus Mugellanus und die Practica aurea des Johann Petrus von Ferrara.

53 Vgl. Richard Scholz, Publizistik, S. 65 ff., 137.

54 Vgl. R. Scholz, Unbekannte kirchenpolit. Streitschriften 2, 513.

55 Vgl. die Zitate bei Gieseler II, §§ 101, 136.

56 Seit der editio Romana von 1582 gestrichen.

57 Vgl. Christoph Marcellos Rede vor Julius II. in der 4. Sitzung des Lateran-Konzils, 1512 April 10, Labbe 14, 109 und dazu die abschwächende Exegese bei Hergenröther 8, 528 ff. und Pastor 3^4, 725.

58a Vgl. W. A. 1, 529.

58b So sagt er schon in dem Brief an Pirkheimer, 20. Febr. 1519, Enders 1, 436.

59 Enders 3, 73, vgl. schon die Predigt vom 21. Dez. W. A. 9, 496, 17.

60 Vgl. darüber jetzt Kalkoff, Hutten, S. 234 ff.

61 Enders 2, 433. — 62 W. A. 6, 443. — 63 Z. K. G. 2, 122.

64 Vgl. Enders 3, 12, 18.

65 Spalatins Annales bei Tenzel-Cyprian 2, 21.

66a Der eine findet sich Z. K. G. 2, 121 f., der andere, spätere, vielleicht aber noch vom selben Tage stammende bei Th. Muther, Aus dem Universitäts- und Gelehrtenleben der Reformation, S. 429. Am 10. Dez. befand sich Friedrich in Borna, wohin er von Eilenburg gekommen war, E. Förstemann, Neues Urk.-Buch 1, 3. Von da ging er über Weißenfels nach Allstedt. Am 14. schreibt er von dort an Chievres und Nassau (Walch 15, 2069 f.) und teilt bereits mit, daß Luther Gleiches mit Gleichem vergolten habe.

66b Vgl. den Schluß des ersten Briefes Z. K. G. 2, 122.

66c Depeschen ed. Kalkoff 1, 25. — 66d Ebd.

67 Daß er in der Predigt vom 9. Dez. sich kritisch über die Dekretalen äußert, vgl. W. A. 9, 493, 34 und 403, 4, beweist nicht, daß er schon am 9. früh hierzu den Entschluß gefaßt hat. Denn derartige Äußerungen finden sich bei ihm in jener Zeit häufig.

68 Vgl. die Acta W. A. 7, 186.

69 W. A. Tischreden 5, Nr. 5254.

70 Briefbuch S. 119.

71 Aleander a. a. O. S. 68.

72 Enders 3, 90.

73 A. a. O. S. 25 und 43.

74 Vgl. die Worte über sein unerschrockenes männliches Gemüt in dem teutsch Requiem a. a. O. S. 60.

75 Vgl. den locus classicus in der Summa des Stephan von Tournay bei Schulte, Quellen d. kan. Rechts 1, 251 ff. Dazu das berühmte 11. Kapitel des 3. Bandes von Gierkes Genossenschaftsrecht, Fr. W. Maitland, Medieval Political theory, auch R. W. und A. J. Carlyle, Medieval Polit. Theory in the West vol. 2.

76 Wie wenig die Humanisten auf diesem Gebiet geleistet haben, darüber vgl. von Bezold, Aus Mittelalter und Renaissance, S. 25 f. Machiavelli ist kein Gegenbeweis. 1. erschien der Principe und die Discorsi erst 1531, 2. beschäftigt M. sich absolut nicht mit diesen Problemen, sondern nur mit der Frage, wie ein Fürst einen Staat gründen und sich in der Herrschaft behaupten, d. h. seine Untertanen am besten ausnutzen kann.

77 Vgl. vor allem Turrecremata und Cajetan. Gute Auszüge bei Gieseler 3, § 136.

78 W. A. 6, 443, 459.

79 Aleander a. a. O. S. 22 f.

80 Vgl. hierzu vor allem die großen Werke von Richard Scholz, oben Nr. 53 f.

81 So beweist Marsilius z. B. daraus, daß Christus von Pilatus abgeurteilt ist, die Unterordnung der geistlichen unter die weltliche Gewalt, Defensor pacis 2, 4, vgl. Ockham Schluß des Dialogs bei Scholz, Streitschriften 2, 392 ff.

Das neugefundene Original der Verdammungsbulle vom 15. Juni 1520

Von Paul Kalkoff

Wiewohl Luther schon durch das Versäumnisurteil vom 23. August 1518 mit dem großen Kirchenbanne belegt worden war und diese Zensuren nun schon über Jahr und Tag getragen hatte, fand es die Kurie Ende des Jahres 1519 doch angezeigt, dieses Urteil durch einen zweiten, am 9. Januar 1520 in einer Sitzung des Kardinalskollegiums feierlich eingeleiteten Prozeß zu erneuern. Über die Entstehung der umfangreichen Urkunde, in der es niedergelegt wurde, sind wir jetzt genau unterrichtet, sowohl was den sachlichen Inhalt und die Formulierung wie die dabei beteiligten Persönlichkeiten angeht[1]. Wir wissen, daß das Wesentliche, die 41 aus Luthers Schriften ausgezogenen Artikel, auf zwei von den Löwener Theologen herrührenden Arbeiten beruht, denen Dr. Eck einige auf die Bestreitung des päpstlichen Primats bezügliche Sätze hinzugefügt hatte. Der Text der Bulle wurde nach seinem Eintreffen in Rom (nach dem 25. März 1520) in einem von Leo X. selbst geleiteten Ausschusse hergestellt, dem als Theologen Kardinal Kajetan und Eck, als Juristen der Kardinal Pietro Accolti und ein spanischer Kanzleibeamter der Kurie, Dr. Juan de Loaysa, Bischof von Alghero, angehörten. Bei den Beratungen im Konsistorium, die vom 21. Mai bis 1. Juni stattfanden und über die wir durch ein knappes Protokoll des Notars Juan de Madrigal unterrichtet werden, wurde an dem Wortlaut des Entwurfs nichts mehr geändert, der nun unter dem Datum des

[1] Vgl. die auf früheren Untersuchungen in der Zeitschrift für Kirchengeschichte beruhende Darstellung in meinem Buche: „Luther und die Entscheidungsjahre der Reformation". München und Leipzig 1917. S. 140 ff.

15. Juni ausgefertigt wurde. Er wurde dabei zweimal, einmal nach dem Entwurf und dann nach den auf Pergament hergestellten Reinschriften in zwei Registerbände eingetragen. Dann wurde bei dem beeidigten Drucker der Kurie Jacopo Mazzocchi eine größere Zahl Exemplare hergestellt, die von den beiden nach Deutschland bestimmten Nuntien und Exekutoren der Bulle an Bischöfe, Hochschulen, Fürsten und Städte versandt werden sollten. Ein Teil davon wurde zu diesem Zwecke mit dem Siegel des Generalauditors des päpstlichen Kammergerichts, des Bischofs Girolamo Ghinucci von Ascoli, und der Unterschrift eines Notars beglaubigt. Ein solches Exemplar wurde von Dr. Eck auch der Universität Wittenberg übersandt, und es dürfte dasselbe sein, das sich in den Sammlungen der Lutherhalle vorfindet. Verbrannt hat Luther wohl ein gewöhnliches Exemplar dieses mit dem Wappen des Papstes geschmückten Druckes, keinesfalls eines der mit dem Bleisiegel versehenen Originale, wie es ihm die Historienmaler in die Hand zu geben pflegen.

Von diesen müssen drei Ausfertigungen vorhanden gewesen sein, von denen Dr. Eck eine, Aleander zwei mit sich führte, der die eine am kaiserlichen Hofe und bei andern wichtigen Anlässen vorlegen, die andre dem Kurfürsten Friedrich übergeben sollte, der jedoch in Köln die Annahme verweigerte. Diese Originale wurden bei der feierlichen Bekanntmachung der Bulle in Meißen und Merseburg, bei ihrer Mitteilung an die Universitäten Löwen und Köln und in der Reichstagssitzung vom 13. Februar als Beweisstücke gebraucht, indem sie durch den Notar Wort für Wort mit dem angeschlagenen oder übergebenen Druck verglichen bzw. von Aleander Kaiser und Reichsständen vorgezeigt wurden.

Der römische Druck ist dann besonders auf Betreiben Dr. Ecks in einigen süddeutschen Bistümern, aber auch in Antwerpen und in Krakau je in einigen hundert Exemplaren nachgedruckt und so an die Pfarrer

und Klöster verschickt worden, so daß die Verdammungsbulle etwa in 2000 Abzügen verbreitet worden ist. Eine Übersicht unter Wiedergabe der Titelblätter verdanken wir K. Schottenloher[1].

Neuerdings ist nun auch eines der Originale wieder aufgetaucht, und zwar dürfte es von Aleander auf dem Wormser Reichstage einem der kaiserlichen Staatsmänner überlassen worden sein, die das damals österreichische Herzogtum Württemberg regierten und entweder bald nach Stuttgart gingen oder sich an den Hof des Erzherzogs Ferdinand begaben. Dieser erschien im Frühjahr 1522 selbst in Stuttgart, von wo er bald darauf ein scharfes Mandat gegen die Verbreitung der lutherischen Lehre erließ. Die habsburgische Regierung hat dann bei ihrer Vertreibung durch Herzog Ulrich (1534) jene Urkunde zurückgelassen, die auf dem Rücken als „Ediktsbrief Papst Leos X. wider den Ketzer Luterum" bezeichnet war und später in einem Repertorium „Papst und Kardinäle" gebucht wurde. Darnach hat sie noch der Archivar Chr. Fr. Sattler in dem 1770 erschienenen 2. Band seiner „Geschichte des Herzogtums Württemberg" höchst gewissenhaft abgedruckt. Seine Bemerkung, daß er ein „unstrittiges pergamentenes Original" benutzt habe, veranlaßte mich, durch meinen Freund, den Dekan a. D. D. A. Baur, den Archivdirektor Dr. E. Schneider um eine Nachforschung zu bitten, die dann auch an der Hand jenes alten Verzeichnisses alsbald zu dem gewünschten Ergebnis führte. Das denkwürdige Aktenstück[2] ist tadellos erhalten, so sauber, als ob es eben aus der Kanzlei hervorgegangen wäre; auf italienischem Pergament (80 cm breit, 57 cm hoch) gibt es den Text in 72 Zeilen, deren

---

[1] Zeitschrift für Bücherfreunde N. F. IX, 2 (1918) S. 201 ff. Dazu meine Untersuchungen in der Zeitschrift für Kirchengeschichte XXXVII. XXXIX.

[2] Die photographische Anstalt von Th. Andersen, Stuttgart, Charlottenstraße 8, hat sowohl für die Bulle als Ganzes wie für ihre Anfangsworte photographische Wiedergaben hergestellt. (Red.)

Linien verschwunden sind; auch das Bleisiegel an starker, gelbroter, seidener Schnur ist unversehrt. Eigentlich sollte man das Siegel an hänfener Schnur erwarten, wie es bei den „Justizbriefen" üblich war, während die seidene den Gnadenerlassen vorbehalten war; doch wurden diese Kanzleigebräuche des Mittelalters schon nicht mehr streng beachtet. Der Wichtigkeit des Inhalts entsprechend hätte der Papst ferner seine eigenhändige Unterschrift in der Formel: „Ego Leo X. ecclesiae catholicae episcopus subscripsi", beifügen und die Unterzeichnung durch sämtliche beteiligte Kardinäle verfügen müssen, wie es bei den „Konsistorialbullen", also bei besonders bedeutsamen Kundgebungen der Kurie, üblich war. Es ist bezeichnend für den päpstlichen Absolutismus, wie er seit der Unterdrückung der Kardinalsverschwörung von 1517 immer schärfer hervortrat, daß Leo X. diese Bekräftigung seines Urteils für überflüssig hielt, während er bald darauf eine Art Anleihe des heiligen Stuhles durch die Unterschriften der Kardinäle mit verbürgen ließ[1].

Eine deutsche Übersetzung der Bulle „Exsurge, Domine", die in Köln und dann in Wittenberg gedruckt worden ist, rührt von Spalatin her, der sie im Auftrage des Kurfürsten im Oktober 1520 hergestellt hatte: die weitesten Kreise des deutschen Volkes sollten sich von der Ungeheuerlichkeit des römischen Urteils überzeugen können.

Die endgültige Bannbulle „Decet Romanum" vom 3. Januar 1521 ist in Deutschland überhaupt nicht feierlich, wie hier vorgeschrieben wird, verkündet worden. Aleander wagte sie während seines Aufenthalts in Worms überhaupt nicht bekanntzumachen, und hat sie erst in den Niederlanden zugleich mit der Verdammungsbulle abdrucken lassen; doch sind Exemplare dieses Druckes bis jetzt nicht zum Vorschein gekommen.

---

[1] Vgl. meinen Bericht über: Das neugefundene Original der Bulle „Exsurge, Domine" in der Zeitschrift für Kirchengeschichte N. F. II, 134–139.]

Eine Bemerkung zu Luthers Worten bei der Verbrennung der Bulle[1]

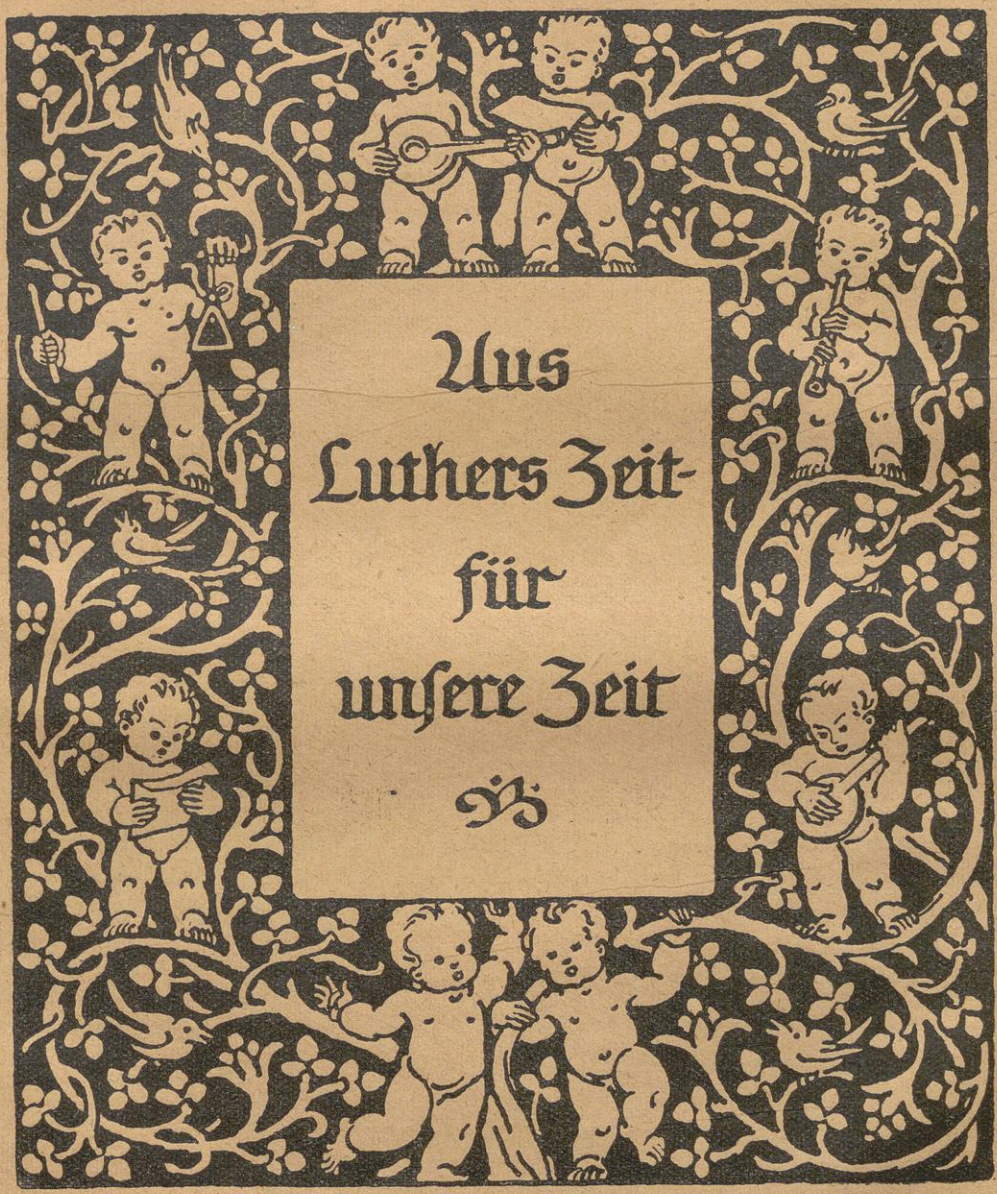
Von D. Georg Buchwald

Die Worte Luthers, die jetzt als die wahrscheinlichsten gelten (quoniam tu conturbasti veritatem Dei, conturbet te hodie Dominus in ignem istum) enthalten eine meines Wissens bisher unbeachtet gebliebene Schwierigkeit in den Worten in ignem istum. Man sollte entweder den Ablativ oder in mit dem Ablativ erwarten. Jedenfalls ist die Übersetzung: „verderbe dich heute der Herr in diesem Feuer" einfach falsch. Meines Erachtens ist ein Sinn in diese Worte nur zu bringen, wenn man die Worte in ignem istum vom Vorhergehenden trennt, den Satz schließt mit Dominus und sich vorstellt, daß Luther mit den Worten In ignem istum! „Hinein in dieses Feuer!" die Bulle in die Flammen warf. Ich möchte diese Auffassung wenigstens zur Erwägung geben.

In den (Oswald Lasanschen) „Annales der Stadt Schwanfeld oder Zwickau" (Stadtbibliothek Breslau) Bl. 90a findet sich unter dem Jahre 1520 die Bemerkung: „10. Decembris, welchs ist gewest den Montag nach Conceptionis Mariae, hat Martinus Luther (vorfechtiger Christlicher gerechtigkeit) offentlich zu Wittemberg mit einer großen Solennitet vorwranth die pücher geistliches rechts, genant Decretales, Sexti und Clementis decretum, Codices etc." (Mitteil. des Altertumsvereins für Zwickau und Umgegend. X. S. 59.)

Das in den Mitteilungen der Luthergesellschaft 1920, S. 3 angeführte Lutherwort „Ich hab einmal" usw. stammt aus dem Jahre 1537 (Weim. Ausg. 47, 293). Ein ähnliches Wort steht a. a. O. S. 149 (vom 28. Juni 1539): „Derhalben sol man die Canonerej aus der Kirchen treiben. Sie wolten sie gern wider herein scheissen, aber wir wollen sie noch einmal verbrennen und auf dem Schindeleich verbrennen."

[1] Vgl. Mitteilungen 1920, S. 39 ff.


Aus
Luthers Zeit
für
unsere Zeit

Nietzsche und Luther Von Emanuel Hirsch

I.

Wir sind eben dabei die Schwelle zu überschreiten, an der Nietzsche aufhört ein unmittelbar Wirkender zu sein, um statt dessen einer historischen Betrachtung und Wertung unterworfen zu werden. Das eine Zeugnis dafür ist die Sehnsucht des gegenwärtigen Deutschland nach einem neuen Philosophen. Diese Sehnsucht ist es, die unsre Jugend zu Dostojewski und Tolstoi hintreibt. Sie ist es auch, die Spengler zu einem so starken Erfolge verholfen hat. Das andre Zeugnis ist Bertrams Nietzschebuch. Bertram empfindet — darin noch ganz dem Geschlecht zugehörig, auf das Nietzsche unmittelbar gewirkt hat — Nietzsche als das große schicksalhafte Ereignis der europäischen Kultur, als den Gewaltigen, der sich ebenbürtig neben die großen Propheten der Vergangenheit stellt und, in Ahnungen wenigstens, die großen Lösungen besessen hat, die der moderne Mensch und die moderne Kultur suchen. Aber er wird einer der letzten bedeutenden Schriftsteller gewesen sein, die so über Nietzsche urteilen. Er steht selbst, fast wider Willen, auf der Scheide zu einer andren Betrachtung. Durch die Maske des Nietzscheverehrers von gestern blickt oft genug schon das Auge des Nietzschehistorikers von morgen oder übermorgen. Nietzsches Gedanken drohen unter seinen prüfenden Händen ständig in klaffende Widersprüche auseinanderzubrechen, die nur noch durch den Glauben Bertrams an eine höhere Einheit zusammengehalten werden, und darüber hinaus leitet ihn ein Gefühl für die Bedingtheiten Nietzsches zu einigen schönen Entdeckungen. Es gelingt ihm z. B. Nietzsches Spruchpoesie historisch einzuordnen. Ihm als ersten ist

auch eine Ahnung davon aufgegangen, daß im Taubenschlag von Nietzsches Gedanken manch fremder, zugeflogener Vogel sich findet[1]. So hat er das Memorial von St. Helena als verborgene Quelle einiger Worte Nietzsches aufgedeckt und auf den tiefen Einfluß von Jakob Burckhardts weltgeschichtlichen Betrachtungen[2] wenigstens gelegentlich hingedeutet. Damit ist eine Richtung eingeschlagen, der in der kommenden historischen Nietzscheforschung ein großer Erfolg bevorsteht und die noch ungezählte Überraschungen an den Tag fördern wird[3]. Es ist mir eins der stärksten Zeugnisse für den Zauber des Nietzschestils, daß man über der eigenartigen Prägung der Worte so lange übersehen hat, zu einem wie großen Teil ihr Gedankenmetall in fremden Schächten gebrochen worden ist.

Die angedeutete Eigenart Nietzsches will besonders beachtet sein, wenn es das Verhältnis Nietzsches zu den geschichtlichen Persönlichkeiten, die er beurteilt hat, klarzulegen gilt. Nietzsche hat in solchen Urteilen ein seinen Neigungen zum Aphorismus entgegenkommendes Verfahren gewählt. „Aus drei Anekdoten ist es möglich, das Bild eines Menschen zu geben; ich versuche es, aus jedem System drei Anekdoten herauszuheben, und gebe das Übrige preis"[4]. Wo Nietzsche diese drei Anekdoten auf Grund genauer Bekanntschaft mit dem Mann und System selber ausgewählt hat, wie bei den ältesten griechischen Philosophen, entsteht so ein Urteil von individuell-persönlicher Tiefe, mitunter auch von historischem Scharfblick. Äußerst fragwürdig aber wird das Verfahren da, wo es Nietzsche beliebt hat, die beurteilte geschichtliche Erscheinung nur gelegentlich und durch Anekdoten kennenzulernen. Es verführt ihn dann zu Urteilen, die gerade seiner nicht würdig sind, weil er mit ihnen nur Mundstück eines andern, vielleicht gar nur des Zufalls wird. Selten wird es sich dabei um so extreme Fälle handeln wie bei den Aussprüchen über Luther. Aber ein Schein von sprunghafter Zweideutigkeit — ein Schillern zwischen

dem Gott weiß wo aufgegriffenen Einfall unpersönlichen Charakters und der wirklich aus einem Wesensverhältnis mit innerer Notwendigkeit herangewachsenen Stellungnahme — liegt doch über fast allen Bemerkungen Nietzsches zu historischen Ereignissen und Persönlichkeiten. Nie war jemand leichter durch Lektüre zu bestimmen als dieser scheinbar ganz aus einsamer Seele sprechende Individualist.

a) Nietzsche hat begonnen mit einer fast schwärmerischen Verehrung der deutschen Reformation, als eines aus uralter Kraft und Gesundheit hervorgewachsenen Werkes, und der Person Luthers, der nach seinem „männlich ernsten, schwergemuten und kühnen Geist", seiner Bescheidenheit, seiner Uneigennützigkeit, seiner goldhellen Heiterkeit so echt deutsch sei[5]. Wunderlich genug nimmt sich diese Verehrung freilich aus bei einem, dem der Atheismus mindestens seit seiner Studentenzeit eine selbstverständliche Forderung intellektueller Redlichkeit gewesen ist[6]. Irgendwelche Spuren einer persönlichen Berührung mit Luthers Schrifttum begegnen denn auch nicht. Ein einziges Mal wird, arg entstellt und rein als rednerischer Schmuck, ein Lutherwort aus den Tischreden erwähnt[7]. Auch ist es nicht die Anerkennung, die Schopenhauer[8] für Luthers Erlösungsglauben und Unfreiheitslehre gefunden hat, was bei Nietzsche fortwirkt. Nie hat er, wie jener, bei seinem Kampf gegen die Willensfreiheit sich auf Luther berufen. Nietzsches Urteil ist, soweit überhaupt, musikalisch begründet. Es gilt dem Choral der deutschen Reformation als der „Zukunftsweise deutscher Musik". „So tief, mutig und seelenvoll, so überschwenglich gut und zart tönte dieser Choral Luthers, als der erste dionysische Lockruf, der aus dichtverwachsenem Gebüsch im Nahen des Frühlings hervordringt. Ihm antwortete in wetteiferndem Widerhall jener weihevoll übermütige Festzug dionysischer Schwärmer, dem wir die deutsche Musik danken." Als besonders nahe hat er Händel und Luther empfunden, doch auch Beethoven und Luther nennt er gern mitein-

ander[9]. So steht Nietzsches Frühurteil über Luther wie alle seine Frühurteile im Zeichen der Wagnerfreundschaft. Richard Wagners „Beethoven" von 1870[10], auf den die Geburt der Tragödie ausdrücklich Bezug nimmt[11], ist wohl der unmittelbarste Anlaß zu dem oben wiedergegebnen Hymnus Nietzsches auf den lutherschen Choral. Auch in der Verknüpfung Luthers mit dem deutschen Geiste treffen sich die beiden Freunde.

In dem Augenblick, wo Nietzsche seine innere Stellung zum Christentum in bestimmten Urteilen verdichtete und auszusprechen begann, konnte er an der Aufgabe, eine dieser Stellung gemäße Ansicht der Reformation zu finden, nicht vorübergehen. So sind seine Frühurteile über Luther und die Reformation mit der Wagnerfreundschaft zusammen vergangen. Der lutherische Choral wird etwas Gleichgiltiges, von dem Nietzsche überhaupt nicht mehr redet, weder im Guten noch im Bösen. Geblieben ist aus der Frühzeit allein der Satz, daß die Reformation ein typisches Erzeugnis des deutschen Geistes sei. Er erweist seine Macht darin, daß Nietzsche antiprotestantisch nur werden konnte, indem er zugleich antideutsch wurde, und umgekehrt. Bis in den Ecce homo hinein läßt sich diese Verknüpfung verfolgen[12].

b) Zwei Möglichkeiten gab es, vom christenfeindlichen Standpunkt aus die Reformation geschichtlich zu werten. Eine bejahende: die Reformation ist der große Beginn der Entchristlichung Europas, der Zerstörung der Kirche. Das neue, vollendete Entchristlichung und Aufklärung voraussetzende ideale Heidentum erscheint dann als Fortsetzung und Krönung des Werkes Luthers. 1874 klingt diese Betrachtung zum ersten Male an[13], und sie zieht sich dann als der eine Strom der Urteile durch die ganzen Schriften der mittleren Zeit hindurch.[14] Die Schaffung eines Kreises von wissenschaftlicher Kritik freigegebenen religiösen Adiaphora, die Beseitigung der christlichen vita contemplativa, ja der freie mannhafte Protest überhaupt werden als Beispiele von

Nietzsche herangezogen. So gewertet, erscheint die Reformation, wie Nietzsche 1874/75 es ausdrückt[15], als nordische Parallele zur Renaissance des Südens. Es ist klar, daß sich diese Ansicht nicht restlos durchführen läßt. Sie steht im Widerspruch mit dem, was die Reformatoren beabsichtigten: die wollten — so sieht Nietzsche wenigstens die Sache an[16] — gegen das in die Kirche eingedrungene Heidentum der Renaissance als gegen eine Verderbnis das echte Christentum wiederherstellen. Will man ihr Werk also als Entchristlichung schätzen, so muß man sagen: aus mangelndem Verständnis für die in der katholischen Kirche entfaltete kluge religiöse Volkspädagogik des Priesters zerstört Luther törlich die Daseinsbedingung dessen, das er erhalten will, des Christentums. Das hat Nietzsche 1886 einmal näher durchzuführen versucht[17]. Lieber aber hat er sich an den unmittelbaren Gegensatz von Renaissance und Reformation gehalten und von hier aus *verneinende* Urteile über die Reformation gefällt, unbekümmert um den Widerspruch zu seinen andern Aussagen. Die Reformation ist das große Unglück der neueren deutschen und europäischen Geschichte, sie ist der Frost auf die Frühlingsblüte der um 1500 eben werdenden in der Renaissance wurzelnden aufgeklärten Kultur[18]. Auch dies Urteil aber war schwer zu begründen angesichts dessen, daß die freie Wissenschaft auf protestantischem Boden viel besser gediehen ist denn auf katholischem. Um es zu stützen, bedurfte Nietzsche zweier Hilfsannahmen. *Einmal* des Satzes, daß das ganze deutsche Denken ein Hemmschuh in der Entwicklung des freien europäischen Denkens geworden sei, eines Satzes, den er doch selbst nicht durchzuführen wagte[19]. *Sodann* aber vor allem der Einrechnung der Gegenreformation und der durch sie bewirkten Zerstörung der Renaissancekultur in die Reformation[20]. Die Verantwortung Luthers für die Gegenreformation tritt für ihn anschaulich hervor auf dem Regensburger Reichstag von 1541[21]. Dort sei eine Einigung unter dem milden Geiste

Contarinis — des Vertreters der „reiferen italienischen Frömmigkeit", auf der „die Morgenröte der geistigen Freiheit" lag —, nur an dem „knöchernen Kopfe" Luthers gescheitert. So haben die Reformatoren die Gegenrefomation „erzwungen"[22] und damit das Christentum gerettet. Auch der Strom der verneinenden Urteile wendet sich also letztlich wider etwas, das gegen den Willen der Reformatoren aus ihrem Werk geworden ist.

Dies die beiden von 1874/75 an bei Nietzsche angelegten Betrachtungen. Sie gehen zunächst nebeneinander her, ohne daß er ihren Gegensatz empfindet. Je mehr sich seine Lebensarbeit dem Ende zuneigt, desto stärker überwiegt dann die zweite Linie. Die Kirche, gegen die Luther seinen Angriff richtete, und die Renaissance schmelzen ihm mehr und mehr zu einer Einheit zusammen. Das Urteil Jakob Burckhardts aus der „Kultur der Renaissance", daß Cesare Borgia als Papst das Ende des Papsttums bedeutet hätte[23], wird von ihm aufgenommen und übertrieben, und Luther nun fast visionär als der geschaut, der diese herrliche das Christentum zernichtende Wirkung zu schanden gemacht hat.[24] An dieser Endphantasie tritt am deutlichsten heraus, daß Nietzsche sich das Recht genommen hat, die Geschichte zum Gegenstand freier Spekulation zu machen. Der Wille zur Macht setzt die Tatsachen, die ihm als Ausdruck seiner Wertungen besonders geeignet zu sein scheinen. Doch was vom Ende gilt, gilt auch von den ganzen zwiespältigen Grundlagen und Anfängen der Beurteilung: sie sind Phantasien ohne Wirklichkeitsboden. Nietzsche hat die ersten besten allgemeinen Möglichkeiten, die Reformation in seinem Sinne zu erledigen, ohne jeden Versuch der Selbstkritik benutzt.

c) Soweit das allgemeine Schema der Urteile, die Nietzsche von der Mitte der siebziger Jahre an über die Reformation herausgebildet hat. Es gibt eine Frage nur insofern auf, als man gerne wissen möchte, aus welchen Gründen sich die Wagschale der Entscheidung allmählich

so stark auf die negative Seite gesenkt hat. Die positive, sollte man meinen, fügte sich eigentlich bequemer zu Nietzsches letzten Tendenzen. Die Antwort muß an die Tatsache anknüpfen, daß Nietzsche vom Sommer 1879 ab[25] eine unzweideutige Abneigung gegen Luthers Person bekundet. Luther wird für ihn einmal[26] zum „Bauern" und „Rüpel", der den höheren Menschen in hämischer, schadenfroher Bosheit haßt, eben weil er etwas Höheres ist, und der eine Form des Christentums will, in der die Plebejer das Wort haben. Und sodann[27] wird ihm Luther der Mensch voll der niedersten Instinkte, von der gröbsten Sinnlichkeit an, der einen Glauben sucht, in dem diese Instinkte zugleich anerkannt und zugedeckt werden. Das mit seiner Reformation hochgekommene verlogene Schlagwort von der „evangelischen Freiheit", sowie der Satz, daß der Mensch nicht nach der brutalen Realität seines Trieblebens (nach den Werken), sondern nach seinen Illusionen (nach dem Glauben) zu beurteilen sei, finden von hier aus ihre Erklärung. Sucht man nun von diesen Einsichten über Luther und seine Anhänger die Reformation zu verstehen, so ergibt sich, daß sie der große „Bauernaufstand", die wüste und pöbelhafte Karikatur des reichen und verschwenderischen Renaissance-Individualismus durch kleine Leute, das erste Vorspiel zur französischen Revolution, gewesen ist[28].

Diese Sätze erst sind der eigentliche Kern von Nietzsches Urteilen über die Reformation. Sie machen es begreiflich, warum er sie in allem als Widerspiel seiner eigenen Zielsetzungen empfand. Und, es ist beschämend für Nietzsche, aber unbestreitbar, sie sind nichts als ein Echo aus dem berüchtigten zweiten Bande der „Geschichte des deutschen Volkes", die der katholische Priester Janssen geschrieben hat. Eben in dem Sommer 1879, den wir als Wende seiner persönlichen Urteile über Luther feststellten, hat er ihn gelesen, das Werk seiner Bibliothek einverleibt und in einem Briefe an Köselitz-

Gast von dem starken entscheidenden Eindruck Rechenschaft gegeben, den er davon empfangen hat[29].

Wer Janssens Buch gelesen hat, wird eines Nachweises der Abhängigkeit im einzelnen nicht erst bedürfen. Die Darstellung Luthers als Revolutionärs und gemein schimpfenden, alles Höhere verachtenden Rüpels, die Beurteilung des Glaubens und die Verdächtigung der christlichen Freiheit, sie finden sich sämtlich bei Janssen schon. Der Unterschied zwischen Janssen und Nietzsche besteht lediglich in der Methode, diese Urteile auszusprechen. Janssens Verschlagenheit versteckt die Polemik hinter einem mit unehrlichen Zitaten geschickt ausstaffierten, scheinbar sachlichen Bericht. Er hält es für klüger, den Leser zu den beabsichtigten Urteilen zu verführen, als sich selber durch ihre nackte Setzung zu arg bloßzustellen. Nietzsches Leidenschaft ruft frei heraus, was ihr Janssen eingeflüstert hat. Um aber nicht lediglich bei dem allgemeinen Verweis auf Janssen stehenzubleiben, nenne ich zwei innere Widersprüche, die bei Janssen sich finden und von Nietzsche einfach übernommen sind. Einmal, für Janssen ist Luther zugleich der Revolutionär — ja der Vorläufer der französischen Revolution — und der leidenschaftliche Bauernfeind. Nietzsche spricht ihm beides[30] nach, um später den Bauernfeind über dem Bauern so gut wie zu vergessen. Sodann, Janssen stellt Luther als beschränkten Fanatiker, der sich im Besitz der absoluten Wahrheit weiß und die Annahme seiner Privatmeinungen für die Bedingung der Seligkeit hält, und zugleich als unehrlichen, von geheimem Unglauben an seine Behauptungen zerfressenen Betrüger dar. Gerade mit diesem Widerspruch hat er besonders kräftig auf Nietzsche gewirkt. Zu den Zügen, in denen sich Luther als Bauer verrät, gehören nach Nietzsche auch seine plumpen Begriffe von Wahrheit, sein naiver von Skepsis nicht angegriffener Glaubenswahn[31]. Und doch ist Luther der tief Verlogene, der mit der Ehrlichkeit als dem ihn anfechtenden Teufel kämpft, der einen Satz

je nach seinen Zwecken als wahr und falsch hinstellen kann, weil er eben im Grunde keine Überzeugung hat[32]. Auch hier hat Nietzsche in den letzten Jahren die innere Einheit gefunden, indem er den ersten der widersprechenden Sätze als den weniger bezeichnenden unter den Tisch fallen ließ.

Der Einfluß Janssens ist ein wichtiges Datum in Nietzsches geistiger Entwicklungsgeschichte. Zu den wichtigeren Fragen der Nietzsche-Forschung gehört es doch wohl, wie die Deutung des Urchristentums als des Sklavenaufstands entstanden ist. Die Antwort ist überraschend und einfach: sie ist eine Betrachtung des Urchristentums unter denjenigen Perspektiven, die Nietzsche aus Janssen für die Reformation gewonnen hat. Der „Bauernaufstand des Geistes" ist gedanklich ein Vorläufer des „Sklavenaufstands in der Moral"[33]. Natürlich ist damit der aus vielen Motiven gespeiste Werdeprozeß der Konzeption nicht erschöpfend beschrieben. Es gehörte noch manches andere dazu, ehe Nietzsche das Urchristentum so ansehen lernte. Doch haben wir auch eine wichtige zweite Voraussetzung gelegentlich schon berührt: den Einfluß, den Tolstois Verständnis des Urchristentums auf Nietzsche geübt hat[34]. Auf eine dritte, Nietzsches Stellung zum Schuldbewußtsein, werden wir weiter unten noch einzugehn haben.

d) Nietzsche hat das Lutherbild Janssens nicht übernehmen können, ohne ein Bedürfnis nach psychologischer Vertiefung zu fühlen[35]. Das hat ihn zunächst veranlaßt, Janssens groben Entwurf von Luthers Entwicklung bis 1517[36] zu ergänzen und zu verlebendigen, indem er, Luther und Paulus nach dem gleichen Schema konstruierend, aus der Erkenntnis der Unmöglichkeit, der vollkommene Mensch im Sinne des geistlichen Ideals (oder, im Fall des Paulus, des jüdischen Gesetzes) zu werden, den tödlichen Haß des Ressentiment gegen dies Ideal und seine Vertreter entstehen ließ[37]. Darüber hinaus aber hat er Schriften Luthers ein wenig zu Rate gezogen, um in die Eigenart von Luthers Gedankenwelt

Einblick zu bekommen. Seine Wahl fiel dabei auf den großen Katechismus und vielleicht auch auf das — von Schopenhauer so gern gelobte — Buch vom verknechteten Willen[38].

Aus dem großen Katechismus hat ihn vor allem die berühmte Erläuterung des ersten Gebotes angezogen[39]. „Sich unterwerfen, folgen, öffentlich oder in der Verborgenheit, — das ist die deutsche Tugend. Lange vor Kant und seinem kategorischen Imperativ hatte Luther aus derselben Empfindung gesagt: es müsse ein Wesen geben, dem der Mensch unbedingt vertrauen könne, — es war sein Gottesbeweis, er wollte, gröber und volkstümlicher als Kant, daß man nicht einem Begriff, sondern einer Person unbedingt gehorche; und schließlich hat auch Kant seinen Umweg um die Moral nur deshalb genommen, um zum Gehorsam gegen die Person zu gelangen: das ist eben der Kultus der Deutschen." Die von Nietzsche vorzugsweis gemeinten Sätze Luthers lauten: „Ein Gott heißet das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht zu ihm haben in allen Nöten. Also daß ein Gott haben nichts anders ist, denn ihm von Herzen trauen und gläuben, wie ich oft gesagt habe, daß allein das Trauen und Gläuben des Herzens machet beide, Gott und Abegott. Ist der Glaube und Vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht . . . Denn die zwei gehören zuhaufe, Glaube und Gott. Worauf du nun, sage ich, dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich dein Gott." Daß das etwas anderes ist als ein „Gottesbeweis", als eine Herleitung des Gottesgedankens, bedarf nicht großer Auseinandersetzung. Luther will sagen: unbedingtes, hingebendes Vertrauen zu empfangen, komme so wesentlich notwendig und ausschließend Gott zu, daß einerseits es Abgötterei sei, einem anderen als Gott zu vertrauen, andrerseits eine Annäherung an Gott, die nicht Vertrauen ist, ein Widerspruch in sich selber und also unmöglich sei. Er setzt also — genau wie das von ihm erklärte Gebot, das Gott als den Redenden einführt — Gottes Leben und Sein

als unbezweifelbare Wahrheit voraus. Es ist anscheinend sehr schwer für jemanden, dem der Atheismus und die Leugnung der Hinterwelt eine Selbstverständlichkeit sind, in eine andere Geistesart auch nur für den kurzen Augenblick des Verstehens sich hineinzudenken[40].

Auf das Buch vom verknechteten Willen könnte man einmal zwei flüchtige Bemerkungen Nietzsches[41] zurückführen. Vor allem aber findet sich seine Spur in einer anderen Parallele zwischen Luther und Kant[42]. „Er (Kant) glaubte an die Moral, nicht weil sie durch Natur und Geschichte bewiesen wird, sondern trotzdem, daß ihr durch Natur und Geschichte ständig widersprochen wird. Man darf sich vielleicht, um dies „trotzdem daß" zu verstehen, an etwas Verwandtes bei Luther erinnern, bei jenem anderen großen Pessimisten, der es einmal mit der ganzen Lutherischen Verwegenheit seinen Freunden zu Gemüte führte: „Wenn man es durch Vernunft fassen könnte, wie der Gott gnädig und gerecht sein könne, der soviel Zorn und Bosheit zeigt, wozu brauchte man dann den Glauben?" Nichts nämlich hat von jeher einen tieferen Eindruck auf die deutsche Seele gemacht, nichts hat sie mehr „versucht", als diese gefährlichste aller Schlußfolgerungen, welche jedem echten Romanen eine Sünde wider den Geist ist: credo quia absurdum est: — mit ihr tritt die deutsche Logik zuerst in der Geschichte des christlichen Dogmas auf." Die von Nietzsche angeführten Worte sind die Übersetzung eines Satzes aus dem einleitenden Teil von de servo arbitrio[43]. Beanstanden muß man, daß iniquitas willkürlich und ohne Rücksicht auf den iustitia als Gegenbegriff nennenden Zusammenhang mit „Bosheit" statt mit „Ungerechtigkeit" verdeutscht ist. Da Nietzsche ferner den Ausspruch, statt gegen Erasmus, zu Luthers Freunden geschehen sein läßt, hat er die lateinischen Worte vermutlich aus zweiter Hand und ohne ihren Zusammenhang kennengelernt. Luther will übrigens mit seinem Satze nicht die logische Absurdität, sondern die Erfahrung von Gottes oft so feindlich aussehender unergründlicher Lebendigkeit

und persönlicher Hoheit zur Voraussetzung des Glaubens, d. i. des trotz allem wagenden Vertrauens, machen. Es steckt in dem Satze die gleiche Gesinnung, deren letzter Ausläufer noch in Nietzsches tapferem dionysischen Ja zu dem zerstörenden und grauenvollen Leben zu spüren ist. Wunderlich, daß Nietzsche das nicht erkannt hat.

e) Das sind alle persönlichen Ergänzungen, die Nietzsche an Janssens Lutherbild vorgenommen hat. Und damit wären die Urteile Nietzsches über Luther und die Reformation so gut wie erschöpft[44], bis auf diejenigen, die die Bibelübersetzung betreffen. Nach Frau Overbecks Zeugnis hat Nietzsche im letzten Jahrzehnt seines Lebens die Bibel so gründlich gelesen, daß er in ihr zu Hause war[45]. Es ist bekannt, wie wichtig diese Tatsache für das Verständnis des Zarathustra ist.

Nun hat das Bibellesen Nietzsche einen ganz neuen Eindruck von Luther vermittelt, den unmittelbarsten und persönlichsten, den er überhaupt empfangen. Er hat entdeckt, daß Luther der Schöpfer der deutschen Sprache ist. Ursprünglich hat er das nicht gewußt[46]. Erst in der Zarathustrazeit ist es ihm aufgegangen. Damals schrieb er jenen Brief an Rohde[47], in dem Luther, Goethe und Zarathustra als die drei Epochen der deutschen Sprache gelten. Später schrumpft ihm die Dreiheit zur Zweiheit zusammen: Goethe fällt weg. Im Gedanken an den Zarathustra hat er das „bisher" und das „fast" folgenden Satzes des Jenseits geschrieben[48]: „Das Meisterstück deutscher Prosa ist .... das Meisterstück ihres größten Predigers: die Bibel war bisher das beste deutsche Buch. Gegen Luthers Bibel gehalten ist fast alles übrige nur ‚Literatur' — ein Ding, das nicht in Deutschland gewachsen ist und darum auch nicht in deutsche Herzen hineinwuchs und wächst: wie es die Bibel getan hat." Das sind nicht vereinzelte Äußerungen[49]. Und auch das einzige freundliche Urteil über Luthers Person aus der Spätzeit ist sicher im Gedanken an die Bibel ausgesprochen[50]. „Mein ‚Mitleid'. — Dies ist ein Gefühl, für das mir kein Name genügt; ich

empfinde es, wo ich eine Verschwendung kostbarer Fähigkeiten sehe, z. B. beim Anblick Luthers. Welche Kraft, und was für abgeschmackte Hinterwäldlerprobleme!" Wie aber der Genius der Sprachschöpfung Wohnung nehmen konnte in einem dem Pöbel zugehörigen Rüpel, darüber nachzudenken hat Nietzsche vergessen.

II.

Warum hat Nietzsche es nicht für nötig gehalten, sich ernsthaft und persönlich mit Luther auseinanderzusetzen? Luther gehört zu den Frommen, die von der Wirklichkeit Gottes und der Hinterwelt überzeugt sind, und Nietzsche meint, über diese Überzeugungen im Namen aller redlich Erkennenden ohne weiteres zur Tagesordnung übergehn zu dürfen. „Sollte es denn möglich sein! Dieser alte Heilige hat in seinem Walde noch nichts davon gehört, daß Gott tot ist!"[51] — mehr von einem ehrlich Gottgläubigen zu sagen, dünkt Nietzsche überflüssig. Eben darum ist es so schwer für einen Gottgläubigen, mit ihm fertig zu werden: am entscheidenden Punkte ist gar nichts da, womit man fertig werden müßte. Gegen das Bekenntnis „Gott ist tot" kann und darf man nur ein anderes Bekenntnis setzen: „Gott lebt"[52]. Die psychopathologische Erklärung des Frommen durch Nietzsche könnte in einer psychopathologischen Erklärung Nietzsches durch den Frommen ihr gleichwertiges Gegenstück finden[53]. Nietzsche verführt also seine Gegner dazu, an ihm ebenso vorbeizureden wie er es an ihnen tut. Es bleibt deshalb nichts übrig als es wortlos zur Kenntnis zu nehmen, daß er mit der gleichen unmittelbaren Selbstverständlichkeit, mit der Luther an Gott glaubt, Atheist ist, und zuzusehen, was unter Voraussetzung dieses Gegensatzes als eines einmal gegebenen überhaupt noch an beziehenden Vergleichen und Abschätzungen möglich ist.

a) Nietzsche ist ein Beleg für die Behauptung, daß der Atheismus genau so gut eine Religion sein kann wie der Theismus und Pantheis-

mus, eine Religion mit bestimmter Lebensverfassung und Weltein-stellung, mit ihrer eignen Leidenschaft und ihren eignen Symbolen und letzten Begriffen, mit Hoffnungen, die die Wirklichkeit übersliegen, und Geheimnissen, die dem sprachlichen Ausdruck sich entziehen. Sein „Zarathustra" ist gemeint als Verkündigung einer neuen atheistischen Religion[54]. Die Stellen, die den Atheismus als die große Befreiung der Menschheit zu neuen ethischen und religiösen Schöpfungen preisen, sind nicht umsonst so häufig in dem Werk[55]. Zarathustra selbst aber ist eine ganz prophetische Gestalt. Die „stillste Stunde" im zweiten Teil ist eine bewußte Nachbildung der alttestamentlichen Berufungs-visionen. Moses, Elias, Jesaja, auch Johannes der Täufer schauen hier noch deutlich genug durch Nietzsches Worte hindurch. Zu dieser Nachbildung veranlaßt hat Nietzsche das Gefühl, daß nur bei den Propheten innere Erfahrungen sich finden, die den eignen verwandt sind. Er hat das gelegentlich der ausführlichsten Schilderung seiner Inspirationsaugenblicke ziemlich unverhüllt ausgesprochen[56]. Auch in den zahlreichen überbietenden Nachbildungen des Evangeliums tritt der prophetisch-religiöse Charakter Zarathustras hervor. Die auf-fallendste von ihnen ist der Abschnitt des dritten Teils mit der Über-schrift: „Der Genesende". Er ist eine Dublette zum Petrusbekenntnis Matth. 16, bei der statt Petrus die Tiere — die überhaupt, bezeichnend genug, die vertrauten Jünger des Evangeliums ersetzen — bekennen, und die (ganz entsprechend der anschließenden Leidensverkündigung Jesu Matth. 16) damit endet, daß Zarathustra seinen Untergang ver-kündet. So hat Nietzsche Zarathustra als Propheten des Atheismus gestaltet. Und das will für das Nietzsche-Verständnis doppelt beachtet sein, weil Zarathustra ein verstecktes Selbstporträt ist[57]. Auch ohne das ausdrückliche Zeugnis des Ecce homo[58] stände es ja fest, daß Zara-thustra den verklärten Nietzsche bedeutet. So wie Zarathustra denkt und will, so denkt und will der tyrannische Wille, der aus der Viel-

fältigkeit und Vielstrebigkeit der Seele Nietzsches als der entscheidende und das übrige beherrschende sich emporheben soll[59].

Nietzsche hat sich den Gesetzen, die dem Propheten gelten, mit stolzer Unerbittlichkeit gegen sich selbst gebeugt. Er hat den Mut der unbedingten Wahrhaftigkeit aufgebracht, die ganz auf sich zu stehen und den Widerspruch gegen alle Welt zu tragen entschlossen ist, und die sich kein einziges Wort abhandeln läßt durch die Rücksicht auf Erfolg und Anerkennung. Zarathustra, der lieber einsam bleibt, als daß er sein Wort und Werk den unter ihm Stehenden (und seien es selbst die höheren Menschen) zuliebe umböge, und der seine echten Kinder nur mit dem Auge der Hoffnung vom fernen Horizont her kommen sieht, drückt darin nur das wirkliche Verhalten Nietzsches aus. Er hat ferner sich selbst um seiner Sendung willen vergewaltigt, „geopfert", den Menschen Nietzsche im „frohen Botschafter" Zarathustra aufgehn lassen[60]. Das Wort, das er zu sagen hatte, war ihm ungleich wichtiger als seine Person. Der Wille zu seinem Werk schloß ihm ein den Verzicht auf den Willen zum Glück, ja, war ihm im geheimen eins mit dem Willen zum Untergang[61]. In seiner äußersten Steigerung ist all das fast verdächtig. Widerspruch, Einsamkeit und Untergang werden bei Nietzsche zu sehr Selbstzweck und Willensinhalt, während dem echten Propheten auch sie Nebensache sind im Vergleich zu dem ihm auferlegten Wort, Nebensache, zu der er bereit sein muß, ohne ihr doch groß Wichtigkeit zu geben. Hat Nietzsche nicht vielleicht in der Aneignung der Neins des Propheten den Weg gesehen, sich zu einem Propheten zu machen? Wie dem auch sei, er hat ehrlich zu ihnen gestanden.

Soweit überhaupt Berührungen zwischen den Persönlichkeiten Luthers und Nietzsches vorhanden sind, lassen sie sich von hier aus erfassen. Wahrheitsmut, Unabhängigkeit des Geistes vom Urteile der andern, Nichtachtung der eigenen Person und rückhaltloses Sich-

einsetzen, — das sind Züge Luthers. Sie sind ihm sogar in höherem Maße eigen als Nietzsche: ganz ohne Frage erweist sich Luther, rein nach ihnen geurteilt, als der stärkere Geist. Und sie sind bei Luther da ohne das verdächtige Überwiegen der Neins, ohne Spur eines Neins rein um seiner selbst willen: von Gewolltem und Unechtem findet sich nichts an seinem Prophetentum[62]. Damit ist die Verwandtschaft der beiden Männer genau umgrenzt. Es gilt über den Vorbehalten nicht zu übersehen, daß es wirkliche Verwandtschaft ist. Das beleuchte ich an einem kleinen Zuge. Nietzsche-Zarathustra hat, ebenso wie Jesus und Luther und überhaupt jeder Verkünder, die Frage empfunden, ob seine Botschaft denn je wahrhaft gehört und empfangen werden würde. Die Antwort, die er sich gegeben hat[63], ist eine Weiterbildung von Jes. 55, 10. Eben dies Bibelwort aber ist für Luther allzeit die Antwort auf jene Frage gewesen.

An einem Punkte unterscheidet sich Zarathustra als atheistischer Prophet tief von dem, was man gewöhnlich eine prophetische Persönlichkeit nennt. Paulus, dessen Gesinnung hier als typisch gelten darf und insbesondere für Luther vorbildlich gewesen ist, nennt sich einen Knecht Gottes, dem das Evangelium Gottes zu reden befohlen ist (Röm. 1, 1; 1. Cor. 9, 16 f.), und von daher folgerichtig Knecht und Diener derer, an die ihn sein Auftrag weist (1. Cor. 3, 5; 9, 19). Zarathustra-Nietzsche hat keinen Höheren über sich. Das Wort, das er redet, nimmt er aus seinem Eigenen[64]. Somit ist er in jeder Hinsicht ein Herr. In immer neuen Wendungen verherrlicht Nietzsche den Glanz und die Hoheit, die hierin liegen. Zarathustra ist ein „weltregierender Geist", einer, der Wahrheiten und Werte schafft und damit Schöpfer und Befehlender im allerhöchsten Sinne ist, Gesetzgeber der künftigen Gesetzgeber der Völker, „cäsarischer Züchter und Gewaltmensch"[65]. In der so erschlossenen neuen Möglichkeit persönlichen Lebens hat Nietzsche einen besonderen Ruhm des Atheismus gesehen,

die Gesinnung Luthers und Pauli dagegen verachtet als feige priesterliche Verlogenheit, die ihren Willen zur Herrschaft nur auf Umwegen zu betätigen wagt. Und nichts hat auch einen so tiefen Eindruck gemacht auf unsre Zeit wie dies Bild des atheistischen Propheten oder gesetzgebenden Philosophen. Die Frage, ob es wirklich höhere Kraft und Wahrheit habe als das Bild der im Dienste Gottes an den Menschen sich verzehrenden großen Persönlichkeit, entscheidet über die Rangordnung, in die Luther und Nietzsche, oder auch beider Werk, zu stellen ist. Es gilt also scharf zu analysieren.

Die erste Schwierigkeit, an der Nietzsches Schöpfung leidet, wird anschaulich am Begriff der Inspiration. Ohne daß ein Wort und Wille mit gebieterischer Klarheit vor seiner Seele, seinem Gewissen steht, gibt es keinen Propheten und auch keinen Zarathustra. Wessen Wort und Wille soll es nun sein, wenn es das eines Höheren ebensowenig sein darf wie ein frei erklügeltes? Nietzsche hilft sich mit einem namenlosen „Es". „Da sprach es ohne Stimme zu mir." „Da sprach es wieder wie ein Flüstern zu mir." „Und wieder lachte es und floh es"[66]. Wie aber ist das merkwürdige Erscheinen eines solchen Es zu erklären? Nietzsche deutet mit Hilfe seiner den geschlossenen Subjektbegriff in eine unbestimmte Vielheit von Subjekten, besser Willenspunkten oder Kraftpunkten, in eine Summe mannigfaltigen Geschehens auflösenden Psychologie[67]. In einer solchen Seelenwelt denke man sich ein besonders kräftiges Element auftauchen und als notwendiger Gedanke und Wille den übrigen Subjektsinhalt sich unterwerfen, ohne Wahl und Besonnenheit für den, dem es widerfährt, und ohne jeden rechtfertigenden Grund außer dem, daß es eben stark ist. Wo ein solches Mächtiges in äußerster Steigerung und Bewußtheit erlitten wird, da haben wir den Vorgang der Inspiration[68]. Mit dem gleichen Rechte der Macht, kraft dessen er in dem „Schaffenden" Leben und Herr wurde, unterwirft sich dann der vom Schaffenden

verkündete Gedanke auch andre Seelen. Folgerichtig ist diese atheistische Deutung der Inspiration allerdings bis zum Äußersten. Aber es ist klar, daß sie den Begriff des Schöpferischen und erst recht den der Persönlichkeit erbarmungslos zerstört[69]. „L'effet c'est moi." Wo Nietzsches atheistisches Bild des Schaffenden und Propheten sich durchgesetzt hat, da sitzt unweigerlich die anorganische Zufälligkeit und Willkürlichkeit auf dem Thron. Es gibt eben kein Schaffen außer in lebendiger Einordnung in eine heilig-ewige Notwendigkeit, und es gibt keine wahre Persönlichkeit außer in einer Gewissensbeziehung auf Gott. Das Bild des Mannes, dem im persönlichen Ringen mit Gott ein geschlossener Charakter wird und ein Stück des ewigen Geheimnisses sich offenbart mit der Pflicht, es zu verkünden, — dies Bild hat eine Macht und Tiefe, die Zarathustra verschlossen geblieben sind. Nun ist aber, bei Paulus und Luther und bei Nietzsche gleichermaßen, der Prophet — als Knecht Gottes hier, als Zarathustra dort — die höchste Steigerung des Menschlich-Persönlichen überhaupt. Mithin hat unsre Analyse ganz allgemein dargetan, daß Nietzsche als Deuter und Vertiefer des persönlichen Lebens einem Paulus und Luther unterlegen ist, und zwar deshalb unterlegen ist, weil sich von seinen Voraussetzungen aus Besseres als er gibt nicht erreichen läßt.

Ein Einwand bleibt: steht der Übermensch nicht noch über Zarathustra, so daß an ihm die Frage auszutragen wäre? Die Entgegnung führt hinüber zur zweiten Schwierigkeit, von der Nietzsches Bild des atheistischen Propheten gedrückt ist. Es ist wahr: in Zarathustra-Nietzsche ist der Übermensch noch nicht erschienen. Nur ein Verkünder, ein Tropfen aus der Wolke, aus der der Blitz des Übermenschen noch fahren soll, ist Zarathustra, ist Nietzsche. Er verkündet auch seinen Untergang, sein Über-sich-hinaus mit dem Übermenschen[70]. Zarathustra wäre auch nach Nietzsches Empfinden kein rechter Prophet, wenn er nicht etwas das mehr ist als er — wenn er nicht Gott zu

verkünden hätte. Nun er Atheist ist und als Befehlender redet, bleibt ihm nur eine Möglichkeit[71]: er verkündet den Gott, der noch — und gerade auch mit durch Zarathustras gebietendes Wort — geschaffen werden soll[72], und wird so aus dem Knechte Gottes zum Schöpfer Gottes. Aber nicht minder als der Knecht bringt sich der Schöpfer seinem Gotte als Opfer dar: auch Zarathustra, und ebenso seine Jünger, sind etwas, das überwunden werden muß, damit der Schönste, der Namenlose, der Übermensch komme. So verbinden sich im Bilde des atheistischen Propheten Schaffenshochgefühl und inbrünstige Verehrung, — und beide gegenüber dem gleichen Gegenstande. Wieder also hat Nietzsches Leidenschaft seinen Gedanken selbst bis hart an das Ende geführt, an dem seine widerspruchsvolle Unmöglichkeit sich offenbart. Kann man sich der logischen Selbstverständlichkeit entziehen, daß der Schöpfer mehr ist als das Geschöpf? Kann man ernsthaft meinen, daß Zarathustra unter dem Übermenschen stehe? Nietzsche hat es jedenfalls nicht vermocht. Im Ecce homo bricht nur deutlich heraus, was schon im Zarathustra seine heimliche Meinung und jedenfalls die unausbleibliche Folge seiner Gedanken war: Zarathustra ist mehr denn der Übermensch. Zarathustra ist der herrliche Einzige, der die tausend Ziele der bisherigen Menschheit ablöst durch das eine übermenschliche Ziel, der Gipfelpunkt, das Schicksal, die Weltenwende, — der eigentliche Gott. Er ist es um so mehr, als es allein von seinem Willen und seiner Verkündigung abhängt, ob es zu jener Zukunft kommt, in der die Übermenschen leben. Täte Zarathustra sein Werk nicht, sie bliebe im Nichts. Der atheistische Prophet, der sich seines Gottschaffens bewußt wird, verliert eben damit seinen Gott als Gott aus den Händen und kann nun nichts tun als staunen über seine eigene dynamitene Kraft. Und so verrinnt Schaffen und Anbetung zugleich — wozu lohnt es noch, den Übermenschen zu schaffen, wenn wir Zarathustra haben? Wieder erweist sich Luther als der

tiefere und kräftigere Geist. Ihm quillt aus der Herzenseinfalt, mit der er über der Herrlichkeit, Heiligkeit und Güte des Gottes, der ihn geschaffen hat, bebend und anbetend erstaunt, wirkliche lebendige persönliche Schaffensmacht. Seine imitatio dei, nicht Nietzsches creatio dei ist die Formel, die die höchsten Kräfte der menschlichen Seele entbindet.

b) Doch wir müssen unsre Analyse der Zarathustragestalt noch vertiefen. Denn ihre letzten Fragen und Geheimnisse haben wir bisher nicht gesehen.

Nietzsche hat einen Namen für die Gottheit, die in Zarathustra-Nietzsche erschienen ist: Dionysos. Dionysisch in diesem Sinne ist der lustvolle Wille zum Verderben des Edelsten als lustvoller Wille zum Schaffen des Zukünftigen, das herrlicher ist als das vorhandene noch so Gute, — oder auch: das Nein-sagen und Nein-tun aus übervoller zukunftsschwangerer Kraft heraus und als ein Segnen und Ja-sagen[73]. Der letzte geheimste Wille des Dionysos, von dem man nur flüsternd und in Mythen reden kann, wegen seiner übergroßen Herrlichkeit, ist die Schaffung des Übermenschen durch zerstörende Überwindung des Menschen[74]. Und dieser Wille ist in Zarathustra-Nietzsche Tat und Mensch geworden[75]. All das ist mehr als eine Versinnbildlichung. Es macht einen Strom neuen heißen Lebens in die Zarathustragestalt hineinschießen. Das Dionysische verleugnet, erstens, nie seine Verwandtschaft mit dem Rausche. Es hat darum etwas „Zweideutiges" und „Versucherisches". Es ist eine fremde Macht, und als solche zugleich „unheimlich" und „verführend", schrecklich und lustvoll, tremendum und fascinosum. Diese ganze Leiter der Empfindungen erfährt Zarathustra an sich selbst, indem er zum Dionysos wird[76]. Und sie alle weckt er zugleich in denen, die für ihn empfänglich sind[77]. Zweitens aber ist das Dionysische nur ein anderes Wort für das ewig zerstörende und ewig schaffende Leben selbst, als das die

Wirklichkeit, sobald sie als Einheit des Willens und der Kraft gefaßt wird, sich darstellt. Der dionysische Zustand, der mit jenem Gegensatz der Empfindungen erfahren wird, ist mithin vollkommene Einheit mit dem „Prinzip des Lebens“[78]. Und das ist eine überraschende Wendung, durch die die Schätzung Zarathustras nun noch ein zweites Mal in ein Gegenteil umschlägt. Gewiß, es bleibt dabei, daß der Übermensch völlig gleichgiltig ist im Vergleich mit Zarathustra-Dionysos. Wir sehen das jetzt sogar noch deutlicher als bisher. Denn wir erkennen nun in jenem aus ewiger Fruchtbarkeit und Zeugelust heraus ewig zerstörenden und ewig neu anhebenden Leben ein Letztes und Selbstzweckliches, in allen Gestaltungen und Schöpfungen dieses Lebens aber (den Übermenschen einbegriffen) etwas nur vordergründlich Wichtiges. Indessen — mit eben dieser Erkenntnis hat sich Dionysos auch über Zarathustra erhoben, der nur noch eine seiner Manifestationen ist, wenn auch selbstverständlich die höchste, mittägliche. Der Atheismus nimmt „pantheistische“[79] Gestalt an: wir stehen auf „jener Höhe der Freude, wo der Mensch sich selber und sich ganz und gar als eine vergöttlichte Form und Selbstrechtfertigung der Natur fühlt“[80].

Der begriffliche Ausdruck nun für das also dionysisch verstandene und als einzige Realität gesetzte Leben ist die Lehre von der ewigen Wiederkehr aller Dinge[81]. Durch sie wird die Welt ein Ring ewiger Werdelust, werden alle Dinge unendlich verneint und unendlich bejaht zur gleichen Zeit. Sie ist allerdings, in der Tiefe verstanden, Nietzsches bedeutendste und eigentümlichste Konzeption. Erstens drückt sie schärfer als jede andere den „antichristlichen“[82], besser antitheistischen Grundzug seines Denkens aus. Gott als die ewig in sich vollendete Unvergänglichkeit des wahren Seins — so, eleatisch oder platonisch, will es der Theismus. Gott die ewig kreisende und zeugende Vergänglichkeit des wechselnden Werdens und Lebens selbst — so, heraklitisch, will es Nietzsche-Zarathustra, der „alte Atheist“[83], und hat

darum gerade die theistisch verstandene Ewigkeit mit besonderem Haß und Hohn übergossen[84], ja sogar behauptet, daß er sie nicht einmal zu denken vermöge[85]. Zweitens aber führt jene Lehre zu der eigenartigen und schönen Verklärung des Begriffs „dionysisch", die mir immer als der ernsteste und wahrhaftigste aller Gedanken Nietzsches erschienen ist. „Dionysisch zum Dasein stehen: — meine Formel dafür ist amor fati"[86]. Amor fati — das meint die große Tapferkeit, die sich keiner Täuschung hingibt über den Schmerz und die Grausamkeit des Lebens, den Ekel und die Häßlichkeit als Realitäten hinnimmt, und es dann dennoch fertig bringt, dies Leben zu bejahen, es allein dadurch, daß es Werden und Schaffen ist, gerechtfertigt und sogar lustvoll zu finden. Von dieser Tapferkeit sicherlich durfte Nietzsche reden als ein in ihr durch viel Leiden Erprobter.

Erst dadurch, daß Zarathustra der Lehrer der ewigen Wiederkehr ist, wird seine Gestalt eine menschliche. Denn nun steht er unter einer höheren Gewalt. Er wird und lebt und stirbt wie alle Dinge gemäß seinem schicksalhaften Geknotetsein im Ring des Werdens. Aber dies ist die ihm verliehene Größe, daß er sein Schicksal weiß und mit aller Kraft der Seele will[87]. So ist die Gestalt tiefer geworden. Gleichzeitig damit aber hat sich der Gegensatz Zarathustras gegen das paulinische und lutherische Bild vom Propheten verschoben. Man kann nicht mehr gegeneinanderstellen: hie Herr, dort Knecht — beide sind schlechthin abhängig. Nur die Art der Abhängigkeit ist verschieden. Bei Zarathustra geht sie ganz auf in einem innerlichen Erfahren und Bejahen dessen, was christlich ausgedrückt das kreatürliche Bedingtsein hieße, bei Paulus und Luther hat sie jenseits der kreatürlichen Bedingtheit noch Raum für eine Begegnung des Gewissens mit Gott. Nietzsches Atheismus besteht also — und diese Formulierung ist von äußerster begrifflicher Schärfe — darin, daß jede andre Erfahrung außer der des Lebens- und Machtgefühls, wie

es in jedem im Ring des Werdens Gewirkten irgendwie und sei es auch nur als dumpfe Lust[88] da sein muß, und wie es in den besonders Begnadeten zu leidenschaftlichster und bewußtester, von den Gegensätzen des Werdens begeisterter und fast zerrissener Stärke sich erhebt, schlechthin geleugnet wird. Dementsprechend hat er alle religiösen Aussagen der Menschheit als Vergegenständlichungen besonders gesteigerter und darum als fremd mißverstandener Machtgefühle gedeutet[89]. In diesem Atheismus aber sind Gewissen und Persönlichkeit nicht befreit, sondern dem als Dionysos getauften Wirbelwind des Weltgeschehens preisgegeben. Indem Paulus und Luther eine über das Weltgeschehen hinausreichende Gegenüberstellung unseres Gewissens und unserer Persönlichkeit mit Gott zeigen, machen sie nicht den freien Mann Nietzsches zum Knecht, sondern erheben den Knecht des Weltwirbels ins Reich der persönlichen Freiheit. Nur wenn Nietzsche eine Freiheit vom Weltgeschehen, die ohne Gewissensbindung durch ein Ewiges zustande kommt, zu zeigen vermocht hätte, hätte er dargetan, daß ein Zarathustra, ein Prophet, eine Persönlichkeit, möglich sei auch als Atheist und Immoralist. Was er aber gibt, ist lediglich eine Anweisung an den Starken, das Bedingtsein durch den Lebenswirbel als zugleich entzückenden und erschreckenden Schaffensrausch zu genießen.

Mit dem allen ist jedoch das Verhältnis von Nietzsches Dionysos zu Luthers Gott des Gewissens noch nicht erschöpfend beschrieben. Das, was Nietzsche als Dionysos erlebt und beschrieben hat, erschöpft sich ja nicht ganz im göttlichen Rausch[90]. Prüft man nun aber die tieferen Gedanken und Antriebe näher, so erhält man ein überraschendes Ergebnis. *Dionysos ist ein naturalistisches Nachbild des lutherischen Gottesbegriffes, das Dionysische ein naturalistisches Nachbild der lutherischen Frömmigkeit.*

Vorerst fällt ganz allgemein auf die dionysische Vereinigung

eines Nein und Ja zum gleichen Gegenstande und in einem Atem. Unmittelbar ist sie, mit einiger Wahrscheinlichkeit wenigstens, eine Übersetzung der Hegelschen Dialektik ins Nietzschische. Aber auch Hegels dialektisches Ja und Nein hat eine Ahnentafel. Daß im absoluten Betracht zu einem Endlichen zugleich Ja und Nein gesagt, es zugleich gesetzt und aufgehoben werden müsse, ist zuerst ausgesprochen in der Rechtfertigungslehre Luthers, kraft deren Gott den Menschen „zugleich als gerecht und als Sünder" ansieht. Dies, daß Gott durch solch doppeltes Urteil im Menschen etwas schaffe, also der Herzpunkt der evangelischen Rechtfertigungslehre, ist freilich sowohl bei Hegel wie bei Nietzsche verlorengegangen, weil es sich aus dem theistischen Mutterboden nicht loslösen ließ. Sodann ist daran zu erinnern, daß ganz folgerichtig der Gott, von dem dies Ja und Nein ausgeht Dionysos, als Einheit entgegengesetzter Züge von Nietzsche gedacht ist. Er ist Zerstörung und Schaffen, Grausamkeit und höchste segnende Güte. Es bedarf nicht großen Scharfsinns, um das Urbild dieses Dionysos zu sehen: Luthers Gott, der zugleich Richter und Vater, höchster Zorn und höchste Liebe ist. An diesem Abhängigkeitsverhältnis wird dadurch nichts geändert, daß Nietzsche über den Widerspruch des Gottesbildes Luthers seine Anmerkungen gemacht hat[91], den Widerspruch seines Dionysos dagegen als tiefe und geheimnisvolle Wahrheit empfunden hat. Drittens endlich ist auch das noch Erbteil lutherischer Frömmigkeit, wenn Nietzsche das tapfere dionysische Ja zum Leben als den Höhepunkt alles Glaubens empfindet[92]. Hat es Luther nicht allzeit als höchster Ausdruck des Glaubens und Vertrauens gegolten, dann fröhlich zu Gott zu sein, wenn er einem wehe tut? Obwohl Nietzsche über die christliche Selbstbescheidung gespottet hat[93]: in seiner dionysischen Theodizee des Lebens — ein Augenblick der Freude rechtfertigt alles Wehe der Welt; man kann den ersten nicht wollen ohne das Zweite[94] — klingt ein Echo des

gleichen Geistes, dessen letzter Nachhall auch aus jener Selbstbescheidung noch zu hören ist, nämlich der großen Dankbarkeit Luthers, der alle Grauen des göttlichen Zorns und Gerichts darin, daß sie zum Schauen von Gottes Hulde führen, mehr als gerechtfertigt sah und der fand, kein Mensch leide so tief, daß er nicht doch noch mehr Grund zum Danken habe als zur Klage. Um das in einen weiteren Kreis zu stellen, füge ich ein Viertes an. Es gehört zu den wahrhaft vornehmen Zügen in Nietzsches Denken, daß er, obwohl Positivist und Naturalist, doch für die utilistische und eudämonistische Seite des Positivismus und Naturalismus schlechterdings nichts als Verachtung gehabt hat[95]. Auch das aber ist eine Nachwirkung der reinen lutherischen Frömmigkeit, die sich Gott so ernst vor Seele und Gewissen stellte, daß Glück und Unglück ganz zur Nebensache wurden. Der Kampf gegen den Eudämonismus der katholischen Frömmigkeit ist einer der wesentlichsten Züge an Luthers Lebensarbeit. Er hat dem deutschen Geiste so tief sich eingeprägt, daß die Flachheiten englischer Moralphilosophie bei unsern ernsteren Denkern nie eine Stätte gefunden haben.

Sind diese Beobachtungen — besonders die drei ersten — richtig, so darf man Nietzsches Denkarbeit objektiv (er sah es natürlich anders) als das verzweifelte Bemühen bezeichnen, die wichtigsten Elemente lutherischer Glaubensweise und Frömmigkeit vom atheistischen Naturalismus aus zurückzugewinnen. Als Überbietung des Werkes Luthers durch eine große eigne Schöpfung aber kann sie dem Historiker des deutschen Geistes unmöglich gelten.

III.

Das Verhältnis Nietzsches zu Luther ist nicht vollständig durchdrungen, solange es nicht auch von den ethischen Fragen her beleuchtet worden ist. Nietzsche hat freilich die christliche Ethik in

Bausch und Bogen bekämpft und irgendwelches Bewußtsein davon, daß katholische und evangelische Ethik wie zwei lebendige und vielfach gegensätzliche Individualitäten zueinander stehen, nicht verraten. Er sieht im Protestantismus und seiner Ablehnung von Priester und Askese lediglich die beginnende Selbstzersetzung der christlichen Ethik. Doch das ist nichts als ein weiterer Beleg dafür, daß Nietzsches Kunst der Analyse über ein ungeschichtliches Psychologisieren nicht hinauskommt. Über die geschichtlichen Mächte, die seinen geistigen Horizont beherrschten und den Stoff zu seinen Neins und Jas ihm gaben, ist er sich niemals sehr klar gewesen.

a) Nietzsches eigne Ethik[96] ist formal eine Tugendlehre. Daß er oft die Tugenden des Christen und des Herdenmenschen schilt, ist dagegen kein Einwand. Er beweist vielmehr gerade, daß es ihm am natürlichsten ist, ethische Gegensätze als Gegensätze zweier Tugendlehren aufzufassen. Das ist nicht Zufall. Der Tugendbegriff fügt sich trefflich zu der naturalistischen Psychologie und dem Individualismus Nietzsches. Denn, erstens, er beschreibt das Sittliche als eine im Menschen vorhandene Kraft und Tüchtigkeit und ist insofern quantitierender Betrachtung[97] leicht zugänglich, dagegen äußerst spröde gegen die Begriffe Verantwortung und Freiheit (sofern man wenigstens unter Freiheit etwas andres meint als Kraft). Wer nach der Tugend fragt, fragt nach einer Willensstärke, ganz gleich, wie sie entstanden ist[98]. Will man aber ein übriges tun und sich die Entstehungs- und Wachstumsbedingungen einer Tugend klarmachen, so stößt man auf ererbte Anlagen, die durch Übung zu Festigkeit und Stetigkeit entwickelt werden, d. i. Elemente, die einer naturalistischen Deutung sich ohne weiteres einschmiegen. Zweitens deckt der Begriff Tugend, je nach der Verschiedenheit der Charaktere[99] und Aufgaben[100], die wir uns vergegenwärtigen, ganz verschiedene, ja entgegengesetzte sittliche Forderungen. Er kann schließlich auf beinah jede Tüchtigkeit des

Willens zu irgend etwas angewandt werden. Nur eins kann nie Tugend heißen: die sittliche Gesinnung selbst. Wo also Tugend der oberste ethische Begriff ist, da wird es eine Absurdität, von einer Sittlichkeit für alle Menschen zu sprechen, da ist auch der Begriff der sittlichen Norm entwurzelt. Statt von einem Sittengebot redet man lieber von irgendwelchen sozialen oder individuellen Wertschätzungen, aus denen sich bestimmte Ziele für die Züchtung und Erziehung von Tugenden aus vorhandenen Anlagen herleiten lassen. Alle diese Möglichkeiten der Tugendethik hat sich Nietzsche reichlich zunutze gemacht. Die Leidenschaften und Instinkte, die wir mit dem Blut von unsern Ahnen empfangen[101], sind ihm die Grundlagen aller Tugenden. Daneben kennt er Züchtungsziele als über ganzen Gemeinschaften oder einzelnen aufgehängte Tafeln, und Willenshärte als unentbehrliche Voraussetzung für erfolgreiche Züchtung und Übung. Damit sind ihm die formalen Grundbegriffe einer gesunden Ethik schon erschöpft. Alle andern ethischen Begriffe sind Erscheinungen der décadence. So stellt sich Nietzsches Ethik formal dar als eine mit den Mitteln naturalistischer Psychologie unterbaute Tugendlehre, die die Begriffe Norm und Pflicht, Gewissen und Gesinnung, Verantwortung und Freiheit, Schuld und Strafe vorbehaltlos aus dem Kreise gesunder ethischer Betrachtungsweise ausscheidet.

Ihrer Grundanlage nach ist diese Ethik antik[102]. Sie verrät noch, daß Nietzsche Pfortenser und Student der Philologie gewesen ist, d. i. in den Jahren, da der Charakter sich über seine ethische Grundrichtung entscheidet, unter dem Einfluß der Griechen und Römer gestanden hat. Der von Luther geschaffene und bei Kant und Fichte fortlebende Typus der Gewissens- und Gesinnungsethik ist ohne Einfluß auf ihn geblieben. Im bewußten Gegensatz zu Luther[103] erklärt er die Gesinnung aus Epigenesis. Sie stellt sich bei tüchtigen, d. h.

durch Werk und Tat geübten und nochmals geübten Leuten schließlich von selber ein. Nietzsche steht in dem Streite, den Luther mit der an Aristoteles geschulten Scholastik darüber gehabt hat, wie sittliche Güte entstehe, grundsätzlich auf Seiten der Scholastik.

So bedeutet Nietzsches formale Ethik auf alle Fälle eine Rückbildung. Ob damit auch sachlich ein Rückschritt oder Fortschritt gegeben ist, darüber wird man ernsthaft kaum verschiedener Meinung sein können. Jedenfalls läßt sich — zu Nietzsches Ehre — leicht zeigen, daß er die Probleme der Gesinnungsethik doch nicht los geworden ist. Er konnte sich dem nicht entziehen, daß über den Wert eines Mannes und Charakters nicht seine Tugend, sondern seine innere Stellung zu seiner Tugend entscheide. Darum fordert er, erstens, Wahrhaftigkeit in einem sehr eigentümlichen Sinne[104]. Niemand soll sich zu einem Verhalten zwingen, das seiner innersten Natur zuwider ist, sonst wird er notwendig schmutzig und verlogen. Nur die Tugenden, die wirklich Ausdruck dessen sind, was in der Seele lebt, gelten etwas. Damit stehn wir auch schon bei der zweiten Forderung. Die Tugend soll wurzelecht in dem Sinne sein, daß sie nicht auf ein ihr fremdes Motiv aufgepropft worden ist. Ein Kapitel des zweiten Zarathustra, „Von den Tugendhaften“[105] zieht — ganz Luthers Kampf gegen die katholische Lohnethik aufnehmend[106] — über die her, die für ihre Tugend noch bezahlt sein wollen oder sonst etwas mit ihr bezwecken. Der rechte Mann liebt seine Tugend wie die Mutter ihr Kind, er ist mit seiner Tugend so eins, daß er nach einem Wozu für sie nicht zu schielen braucht. Mit beiden Forderungen droht Nietzsche der Gesinnungsethik zu verfallen[107]. Aber im letzten Augenblicke weicht er noch aus. Wo die Tugend eine starke Leidenschaft zur Grundlage hat[108], da sind beide Forderungen erfüllt. Eine zur Tugend veredelte Leidenschaft bleibt immer eine ursprüngliche Kraft der Seele. Sie ist also wahrhaftig und lebt aus eignem Rechte, keiner Motive bedürfend.

Von hier aus erhellt der Unterschied, durch den Nietzsches Tugendlehre trotz aller Verwandtschaft von der antiken sich trennt. Tugend ist ihm eine nimmer rastende lebendige Kraft, keine an sich ruhende Fähigkeit, kein Etwas, das man auch schlafen schicken kann[109]. Nietzsche verlangt, so unantik wie möglich, von einer rechten starken Tugend, daß sie den Menschen auch rasend mache[110]. Sehr durchsichtig ist diese Annäherung der Tugendlehre an die Ethik des reinen persönlichen Willens sicherlich nicht. Aber es ist eben das Einzige, was vom Naturalismus her noch möglich ist. Nietzsches formale Ethik steht mit ihren Halbheiten und Unklarheiten[111] hinter der entschlossenen Klarheit Luthers weit zurück und hat auch den Problemkreis der lutherischen Ethik nicht überschritten.

b) Die Tugendlehre kann mit gleicher Leichtigkeit den tugendhaften Einzelnen in den Herzpunkt der konkreten Sittlichkeit stellen oder ihn lediglich als Mittel ansehen für Leben und Gedeihen der großen Gemeinschaften. Ursprünglich hat sie wohl mehr zum Zweiten geneigt. Nietzsche entscheidet sich für das Erste. Parador genug, wenn man den starken Einfluß der positivistischen Moralpsychologie auf ihn bedenkt. Er steht gegenüber Mill und Genossen etwa ebenso da wie Kierkegaard gegenüber Hegel. Kierkegaard nützt eine Hegel überbietende Dialektik, um gegen Hegel das Recht der über die irdischen Gemeinschaften sich erhebenden individuellen Gewissenhaftigkeit nachzuweisen, Nietzsche einen den Positivismus weit hinter sich lassenden Naturalismus, um dem einzelnen zum Recht zu verhelfen gegen die Gesellschaft, die Herde. Beide Männer stehen damit unter dem Schatten Luthers. Seit dessen „Freiheit eines Christenmenschen" kann es in der Einflußsphäre des deutschen Geistes immer nur für kurze Augenblicke vergessen werden, daß der Mensch einen Adel und eine Hoheit habe über die sozialen Organisationen hinaus, in denen er lebt.

Wie erarbeitet und bestimmt nun Nietzsche im näheren den Per-

sönlichkeitsgedanken? Er gibt der positivistischen Moral des gegenseitigen Wohlwollens und Mitleidens, der Einstellung auf eine dem Ganzen nützliche Tätigkeit zunächst einfach recht. Auch indem er über die Genealogie dieser Herdenmoral und die innere Zuständlichkeit des Herdenmenschen seine eigenen Anmerkungen und Gedanken sich vorbehält, bleibt er dabei: es ist die für die Mehrheit der Menschen unbedingt und notwendig gültige Moral[112]. „Die Aufgabe ist, den Menschen möglichst nutzbar zu machen und ihn, soweit es irgend angeht, der unfehlbaren Maschine anzunähern: zu diesem Zwecke muß er mit Maschinentugenden ausgestattet werden (— er muß die Zustände, in denen er machinal-nutzbar arbeitet, als die höchstwertigen empfinden lernen)"[113]. Dann aber stellt er fest, daß dieser „herdenhafte" Typus Mensch nicht verdiene, Person genannt zu werden[114]. Personen sind nur die „solitären" Menschen, die, deren Wesen Kräfte und Eigenschaften sich nicht in Funktionen am Gesellschaftsorganismus erschöpfen, — die, die etwas für sich bedeuten. Das sind die Ausnahme-Menschen der großen überschäumenden Kraft und des langen Willens, aber notwendig auch des Mißverstandenseins und der innerlichen Einsamkeit, der harten rücksichtslosen Erhebung über die Herde und ihre Notwendigkeiten[115]. Für sie ist die Herde lediglich gleichgiltige Grundlage ihres Daseins[116] und Gegenstand, an dem sie ihre Kraft und Macht zeigen können[117]. Daß es zu solchen Menschen komme, dazu ist die Menschheit da[118]. Soll es aber zu ihnen kommen, dann darf der Gegensatz zwischen ihnen und den Herdenmenschen nicht abgeschwächt und überbrückt, er muß vielmehr möglichst gesteigert werden[119]. Unter diesem Gesichtspunkt hat Nietzsche das Wort Friedrichs des Großen, daß er der erste Diener seines Staates sei, bekämpft[120]. Wenn die Herrschenden sich so in die Herdenmoral einordnen, dann heucheln sie und verderben gleichzeitig ihre beste Kraft. Denn Herdentugend haben wollen, das verkleinert[121].

Diese Gedanken lassen sich bezeichnen als Lösung des Grundproblems der lutherischen Ethik in einem Luther entgegengesetzten Sinne. Luther hat einen scharfen Blick dafür gehabt, daß das Leben in Beruf und Stand eine Dienstbarkeit sei, die aus sich selbst heraus persönliches Leben nicht zu erzeugen vermöge, ja ihrer Erscheinung nach der Art persönlichen Lebens vielfach nicht gemäß sei, daß mithin nur der Mensch, der mehr ist als gesellschaftliche Funktion, Persönlichkeit sei. Aber er hat daraus nicht geschlossen, daß Dienen und Person sein sich ausschließe. Wer im Verhältnis zu Gott die stolze Freiheit des Glaubens und die königliche Freiwilligkeit hingebender Liebe gewonnen hat, der ist gerade Person, indem er dient. Alle „machinale Tätigkeit" (alles äußere Werk) wird nun ein Mittel zum Wachstum des inwendigen Menschen, des Personseins in Glauben und Liebe. So durfte Luther den Mut haben, Gebieten und Gehorchen einander gleichzuordnen als zwei verschiedene Arten des Dienstes. Die von Nietzsche bekämpfte Auffassung Friedrichs vom Fürstenberufe ist durch Luther geschaffen worden[122].

Trotz dieser Gegensätze sind Nietzsches Gedanken über Herde und Person auch für den lehrreich, der Luthers Problem im Sinne Luthers löst. Sie zeigen, daß wir mit der populär gewordenen Abplattung der lutherischen Berufsethik heute bei feineren Geistern nicht viel erreichen werden: sie schmeckt zu sehr nach Herdenmoral. Wir müssen mit Luthers Kraft die innere Freiheit des Christen von dem Beruf, in dem er dient, hervorheben[123]. Das Zutrauen zum Wert rein gesellschaftlicher Tätigkeit ist — nicht ohne Zutun Nietzsches, noch mehr aber durch Kierkegaard — so stark unter uns erschüttert, daß die Menschen wenig Neigung mehr spüren werden, in ihrem Berufe „aufzugehen". Entweder, wir zeigen ihnen mit Luther den Eingang in die Gemeinschaft der Gewissen mit Gott, oder aber sie werden Persönlichkeiten sein wollen durch Untreue, d. i. dadurch, daß sie alle ihre Kraft, die

sie der gesellschaftlichen Tätigkeit entziehen können, in sinnloser Privatwillkür vergeuden.

Doch noch kennen wir Nietzsches Lehre vom großen Menschen nicht ganz. Das Übermaß von Kraft, das ihn auszeichnet, wird vom großen Menschen auf sehr eigentümliche Weise erfahren, nämlich als überschäumende, ja verschwendende Güte, die gibt und Dankbarkeit nicht begehrt, — die gibt, weil sie eben reich ist und nicht anders kann[124]. Diese Güte heißt im Zarathustra „schenkende Tugend“[125]: „Ein Grauen ist uns der entartende Sinn, welcher spricht: ‚Alles für mich‘“[126]. Wenn man will, mag man diese schenkende Tugend auch Liebe nennen. Man darf dann nur nicht an jene „sklavische Liebe, welche sich unterwirft und weggibt, welche idealisiert und sich täuscht“ denken, sondern vielmehr an die „göttliche Liebe, welche verachtet und liebt und das Geliebte umschafft, hinaufträgt“[127]. Es ist eine Liebe, die überwältigt, in Besitz nimmt, im Grunde die Liebe des Gewaltmenschen zu dem „Werkzeug“, das er brauchen kann, das Sicheinsfühlen des Mächtigen mit einem großen Quantum Macht[128]. Noch verwickelter wird der Begriff der schenkenden Tugend, wenn man nach Anleitung des Zarathustra[129] die mit ihr Liebenden scharf als Übergangsmenschen versteht, zum ganz großen Menschen, zum Übermenschen hin. Dann erscheint das letzte Ziel als höher denn der Mensch selbst. Die schenkende Tugend wird zum „Pfeil der Sehnsucht“, zu einer Kraft, die ihren Träger als bloßen Durchgang dem Untergange entgegenführt. Der Mensch aber, durch den diese Kraft wirkt und der sich mit ihr als seiner großen Leidenschaft eins weiß, erscheint als einer, der sich einem Größeren, Zukünftigen selbst zum Opfer bringt, als ein aus Liebe gerne Untergehender. Freilich ist auch in dieser Gestalt die schenkende Tugend letztlich das Überschäumen eines starken und kräftigen Eigenwillens, und soll es auch sein nach Nietzsches Meinung. Jenes Größere, Zukünftige, ist ja ein von dem betreffenden Menschen selbst in freier Will-

für Gesetztes und ganz bedingt durch dessen Willen, es zu schaffen. Wir erinnern uns der „Zweideutigkeit Zarathustras“[130]; schließlich liebt und ersehnt er den Übermenschen, weil er der einzige würdige Vorwurf für seine Gestaltungskraft ist.

Von den zwei Typen der schenkenden Tugend entspricht, wie klar geworden sein dürfte, der erste mehr dem Übermenschen, der zweite mehr Zarathustra. Die inneren Widersprüche des zweiten sind uns oben hinreichend deutlich geworden. Doch auch die des ersten Typus liegen offen da. Eine sich ausschenkende Güte, die emportragen will, ist tatsächlich mehr als der formende Wille, den der Gewaltmensch zum Werkzeug hat, denn sie stiftet Gemeinschaft. Nun paßt aber gemeinschaftstiftende Liebe herzlich schlecht zu Nietzsches Bilde vom großen Menschen. Jene großen Menschen haben mit den Bewegungen, die sie in der ihrer Macht heimgegebenen Menschheit entfesseln, alles andre eher im Sinne, als die Distanz zwischen sich und dem Herdenvieh zu verkleinern, welche sie vielmehr mit aller Kraft großhalten wollen. Die Eintragung der sich schenkenden Güte in den Übermenschen ist also ebenso fragwürdig wie die der sich opfernden Güte in die Gestalt Zarathustras und seiner Jünger. Je fragwürdiger die Umbiegung aber ist, desto ernsthafter muß man sich auf die Gründe besinnen, die Nietzsche zu ihr bewogen haben. Stark spielt ein ästhetisches Moment mit, die Freude an dem prachtvollen Feuerwerk einer sich verschwendenden großen Kraft und Leidenschaft. Doch das allein reicht zur Erklärung nicht aus. Es gibt letzlich nur eine Antwort: *Nietzsche hat im tiefsten Grunde seiner Seele das christliche Bild der sich hingebenden reinen Liebe als der höchsten Erscheinung menschlich-persönlichen Lebens nicht zu bezwingen vermocht, er hat heimlich — wohl uneingestanden und sicherlich wider Willen — an es geglaubt.* Und darum muß er, um sein Bild des großen Menschen lebendig und überzeugend für ihn selbst zu

gestalten, bei dem evangelisch-christlichen Ideal verschwiegene Anleihen machen. Nun hat sicherlich niemand reiner und anschaulicher das Bild der liebesmächtigen Persönlichkeit gemalt als Luther. In der Überlieferung unsrer Kirche hat dies Bild freilich etwas gelitten. Wir haben, obwohl wir an Luther und aus Luther genug Anregung zum Richtigen gehabt haben, es viel zu sehr vergessen, daß Liebe nicht nur eine Alltagsarbeit treu verrichtende Magd ist, sondern selbstverantwortlich, schaffend, gestaltend sein kann, — und sein muß, wo Gott einem Menschen eine große Kraft oder große Aufgabe gegeben hat. Nur aus dieser Unterlassung kann ich es mir erklären, daß Nietzsches so widerspruchsvolle und in ihrem Besten doch vom Christentum gespeiste ethische Zielsetzungen auch von ernsten Leuten als Überhöhung des Christentums empfunden worden sind.

c) Einer eignen Besprechung bedarf noch Nietzsches Stellung zu den Begriffen Sünde und Schuld. Daß mit ihnen die christliche Ethik stehe und falle, daß in ihnen der eigentümliche Geist des Christentums seinen treuesten Ausdruck gefunden habe, ist ihm nie zweifelhaft gewesen. Gleichzeitig sind sie das am Christentum, was er zu allererst und mit dem ursprünglichsten Hasse gehaßt hat, ja wahrscheinlich der Grund seines Bruchs mit der christlichen Ethik[131]. Sichtlich ist dabei wieder ein Einfluß der griechischen Auffassung vom Menschen im Spiele[132]. Dahinter aber steht etwas Persönliches. Schuldbewußtsein und „Gewissensbiß" scheinen jenseits seiner persönlichen Erfahrung zu stehen. „Die Spezies (Mensch, die eines Gewissensbisses noch fähig ist) wird selten: früher hatte das Gewissen viel zu beißen: es scheint, jetzt hat es nicht mehr genug Zähne dazu?"[133] „Der Gewissensbiß ist unanständig"[134].

Mit dieser Ablehnung des Sünden- und Schuldbewußtseins spannt sich nun merkwürdig die Tatsache, daß Nietzsches ethisches Urteil über den Menschen lebenslänglich bestimmt gewesen ist durch

den scharf zugespitzten Pessimismus der lutherischen Erbsündenlehre. Selbst das Beste am Menschen ist noch „Armut und Schmutz und ein erbärmliches Behagen“[135]. Den ganzen Scharfblick seiner psychologischen Analyse hat Nietzsche in den Dienst dieser pessimistischen Kritik gestellt. Nichts tut er häufiger und lieber, als dem Menschen wieder einmal eine Maske verlogener Selbsteinschätzung abreißen. Die Fälle sind gar nicht so selten, in denen er dabei auch im einzelnen mit Luther zusammentrifft[136]. Will man sein Urteil zusammenfassen, so muß man sagen: ‚Der kleine Mensch ist Gesindel, der höhere Mensch aber ein Schauspieler, und nicht einmal ein echter.‘ Es ist das Urteil eines Schwermütigen, nicht etwa eines gleichmütigen Beobachters. Wie oft gibt Zarathustra dem Gefühl des Ekels leidenschaftlich Ausdruck! Auch darin ist er aber Nietzsche selbst. „Ich unterdrücke an dieser Stelle einen Seufzer nicht. Es gibt Tage, wo mich ein Gefühl heimsucht, schwärzer als die schwärzeste Melancholie, — die Menschenverachtung“[137]. Die Idee des Übermenschen ist zum guten Teil geboren aus der Verzweiflung am Menschen. Auf das „Wahrlich ein schmutziger Strom ist der Mensch“ heißt die Antwort: „Seht, ich lehre euch den Übermenschen . . . In ihm kann eure große Verachtung untergehen“[138].

Wie kommt es, daß dieser Pessimismus die Begriffe Sünde und Schuld verneint? In den Vordergrund seines Neins hat Nietzsche die „Lehre von der völligen Unverantwortlichkeit des Menschen“[139] geschoben. „Wir klagen die Natur nicht als unmoralisch an, wenn sie uns ein Donnerwetter schickt und uns naß macht: warum nennen wir den schädigenden Menschen unmoralisch? Weil wir hier einen willkürlich waltenden freien Willen, dort eine Notwendigkeit annehmen. Aber diese Unterscheidung ist ein Irrtum“[140]. Fast „zu oft“ nach seinem eigenen Gefühl[141] hat Nietzsche diesen Gedanken hervorgeholt, ein Beweis, wie wichtig er ihn nahm. Auch wir können ihn nicht wichtig

genug nehmen. Der psychologische Determinismus gehört nun einmal zum eisernen Bestand moderner Lebensanschauung, und das Schicksal des Schuldgedankens hängt daran, ob wir ihn auch unter Voraussetzung der Unfreiheit begründen können.

Dazu hilft uns hier der Vergleich mit Luther. Luther kommt in der Verneinung der Willensfreiheit letztlich mit Nietzsche zusammen, da er den menschlichen Willen völlig durch die göttliche Allmacht bestimmt sein läßt. Dennoch hat er mit tapferem Ernste weiter von Verantwortung, Schuld und Sünde gesprochen. Und das ist kein willkürliches Sichhinwegsetzen über Nietzsches Schluß. Luther hielt das Schuldig-gesprochen-werden und Verantwortlich-gemacht-werden nicht für eine sinnlos auferlegte Last, die man abschüttelt, wenn man kann, sondern für ein große Hoffnungen gewährendes Vorrecht. Es ist ihm der erste Schritt zur Befreiung aus dem Bann der Sünde oder Gemeinheit oder wie man den verächtlichen Zustand nun sonst nennen will. Die unbedingte Forderung an mich, ob ich nun kann oder nicht, ist die Voraussetzung für die Entstehung eines Willens zum Guten in mir. Indem Gott die Begriffe Sünde und Schuld auf mich anwendet, erklärt er, daß ich zu Höherem, als ich bin, von ihm bestimmt bin. Er stiftet eine Gemeinschaft zwischen mir und ihm, verleiht mir dadurch den Adel der Persönlichkeit und zeigt meinem ahnenden Blick das sittliche Ziel, zu dem er mich in seiner Gemeinschaft führen wird.

An diesen Gedanken Luthers lernen wir etwas für Nietzsche. Nietzsche kann allein deshalb auf die Begriffe Schuld und Sünde verzichten, weil er darauf verzichtet, den Menschen anders machen zu wollen, als er nun einmal geworden ist. Darum spricht er, erstens, zwar den Pöbel nicht schuldig, aber er wendet sich in tiefer Verachtung ab: Pöbel bleibt Pöbel, es ist schlimm genug, daß er überhaupt existiert. Das ist ein verdammender Wille, wie er schärfer gar nicht gedacht werden kann. Er quillt aus dem

Unglauben, daß aus solchem Material überhaupt noch etwas gemacht werden kann. „Mich ekelt auch dieser großen Stadt und nicht nur dieses Narren: hier und dort ist nichts zu bessern, nichts zu bösern.... Diese Lehre aber gebe ich dir, du Narr, zum Abschiede: wo man nicht mehr lieben kann, da soll man — vorübergehn“[142]. Wo dagegen Glaube ist an einen göttlichen Funken in jeder Menschenseele, wo Glaube ist an eine Macht Gottes, die auch aus gemeinen und niedrigen Seelen etwas schaffen kann, da ist Liebe, die stehen bleibt — und den erbarmenden Mut hat, schuldig zu sprechen.

Zweitens spricht Nietzsche auch den höheren Menschen zwar nicht schuldig, gibt ihm vielmehr sogar das Recht zur Verachtung des Pöbels. Aber dafür verzichtet er auch darauf, dem höheren Menschen den Weg zu zeigen, eine ganze Persönlichkeit zu werden. Das viele Krumme und Schiefe, das viele Mißratene, das ihn mit dem Pöbel verbindet, steht neben den größeren Kräften, Leidenschaften und Zielen, die ihn vom Pöbel unterscheiden. Letztlich kann sich der höhere Mensch über sich selbst und seinen Bruchstückcharakter nur in dem Gedanken trösten, daß der Übermensch herrlich ist. Das ist meinem Dafürhalten nach eine düsterere und schwermütigere Stimmung als das Schuldgefühl des Christen mit seinen Hoffnungen. Es ist im Grunde selbst verstecktes Schuldgefühl — nur daß der Gott, der einen beschämt, der Übermensch, ohne die emporziehende Güte des christlichen Gottes ist. So finde ich hier wieder, und zum letztenmal, ein Zeichen, daß Nietzsche die Probleme der Ethik Luthers tief in seiner Brust getragen hat, aber von seinen naturalistischen und atheistischen Voraussetzungen aus nicht imstande gewesen ist, sie sich anders als in unausgeglichenen, widerspruchsvollen Gedanken aufzulösen. Er meinte ein Schöpfer zu sein, und war ein Tastender, Suchender.

Anmerkungen

[1] Vgl. Zarathustra II, Von den Dichtern (Werke Tasch.-Ausg. VII, 186).

[2] Bertram S. 152. Im einzelnen tun mir Bertrams Ausführungen gerade an dieser Stelle nicht genug. Nicht bloß, daß die Macht an sich böse sei (Burckhardt S. 33, 96) ist durch Burckhardt an Nietzsche gekommen. Auch zur Bejahung dieser an sich bösen Macht hat Burckhardt Nietzsche die Anregung gegeben, sofern schon er (S. 248 vgl. 235 f.) den Machtsinn als die wesentliche Triebkraft und Bedingung historischer Größe erkannt hat und in diesem Zusammenhange (S. 245) den für Nietzsche so wichtig gewordenen Gedanken der Ausnahmemoral für die großen Männer ausspricht. Das ist die Hauptabhängigkeit; außerdem aber finden sich unter den Aphorismen der mittleren Zeit noch zahlreiche Einfälle Burckhardts wieder.

[3] So ist Nietzsches späte Beurteilung des Urchristentums im Antichrist stillschweigend aus Tolstois 1885 erschienener Schrift „Worin besteht mein Glaube?" übernommen. Ich notiere einige Hauptentlehnungen (Tolstois Schrift dabei nach Serie I Bd. 2 der Diederichsschen Ausgabe zitierend): Matth. 5, 39 „der Schlüssel" zum Evangelium Antichrist 29 (X, 394) = Tolstoi S. 22; Wiederholung von Tolstois Auslegung der Bergpredigt (die bekannten fünf Gebote) Antichrist 33 (X, 400); der Menschensohn als Prinzip, nicht als einmalige Tatsache Antichrist 34 (X, 401) = Tolstoi S. 171; die Kirche auf den Gegensatz zum Evangelium gebaut Antichrist 36 (X, 403) vgl. z. B. Tolstoi S. 295; die Wundertäter- und Erlöserfabel nicht urchristlich Antichrist 37 (X, 404) = Tolstoi S. 158 ff., besonders 160 ff; Christ gleich Anarchist, Antichrist 58 (X, 446) = Tolstoi S. 217. Ferner ist Wille zur Macht 717 f. (X, 2 f.) mit Tolstoi S. 126 f., 264 f., 316 zu vergleichen. Der Beweis rundet sich, wenn man die andersartige Beurteilung des Urchristentums und der Bergpredigt durch den Nietzsche, der Tolstoi noch nicht kannte, dagegen hält. Doch führte die nähere Ausführung mich hier zu weit ab. Natürlich hatte Nietzsche gewisse Tolstoi verwandte Gedanken auch schon vorher, s. z. B. Wandrer 61 (IV, 245) und Zarathustra IV vom höheren Menschen 16 (VII, 427).

[4] Nachlaß 1879 (I, 410).

[5] Geburt der Tragödie 23 (I, 194, 196 f.) — Zukunft unserer Bildungsanstalten V (I, 391 f.). — Nachlaß 1874 (IV, 399, 407). — Rich. Wagner in Bayreuth 8 (II, 462).

[6] Was am genauesten durch das Urteil über Schopenhauer Fröhliche Wissenschaft 357 (VI, 327 f.) bewiesen wird. Daß er bei Schopenhauer eine tiefe Weltanschauung mit dem „unbedingt redlichen Atheismus" als „Voraussetzung der ganzen Problemstellung" fand, das hat den Studenten Nietzsche zu Schopenhauer hinübergezogen. Im übrigen vgl. Ecce homo, Warum ich so klug bin 1 (XI, 286).

[7] Nutzen und Nachteil der Historie 3 (II, 132), vgl. Luthers Werke E. A. 62, 171 (Tischrede Nr. 2712).

[8] Z. B. Welt als Wille und Vorstellung, Urausl. 1819 S. 582, 583 f., 710.

[9] Vgl. außer den Stellen in Anm. 5 noch Nachlaß 1874 (IV, 412), Nachlaß 1875/76 (IV, 424) und Vermischte Meinungen 171 (IV, 91).

[10] Sämtl. Schriften u. Dichtungen, Volksausg. 6. Aufl. (Leipzig 1912 ff.). IX, 116 u. 122 f.

[11] I, 49. Auch die „freche Mode" I, 57 ist eine Anspielung auf den „Beethoven" (Wagner IX, 122).

[12] Ecce homo, Abschn. über den Fall Wagner 2 (XI, 370 f.). Vgl. Antichrist 61 (X, 452 f.), auch Nachlaß 1886 (VIII, 490).

[13] Schopenhauer als Erzieher 4 (II, 247).

[14] Morgenröte 88 „Luther der große Wohlthäter" (V, 84 f.). Fröhliche Wissenschaft 128, 146 (VI, 193, 202 f.). — Ja auch Genealogie III, 2 (VIII, 400 f.).

[15] Wir Philologen 141 (II, 344). — Noch nachklingend: Wille zur Macht 93 (IX, 73).

[16] So schon: Wir Philologen 263 (II, 386). — Für später vgl. vorläufig Wille zur Macht 748 (X, 20).

[17] Fröhliche Wissenschaft V (Wir Furchtlosen) 358 (VI, 330—334).

[18] Menschliches-Allzumenschliches 26, 237 (III, 43 f., 224 f.). — Vgl. auch: Wille zur Macht 90 (IX, 70). — Andere Stellen sind weiter unten erwähnt.

[19] Vgl. Ecce homo a. O. (Anm. 12) u. Antichrist 10 (X, 368) gegen: Wille zur Macht 419 (IX, 310 f.).

[20] An allen einschlagenden Stellen; am deutlichsten im Ecce homo.

[21] Vermischte Meinungen 226 (IV, 125 f.)

[22] Menschliches-Allzumenschliches 237 (III, 225).

[23] 3. Aufl. 1877 (I, 107 f.). Burckhardt meint aber das Papsttum als den Kirchenstaat besitzende weltliche Macht, nicht das Papsttum schlechthin.

[24] Antichrist 61 (X, 452 f.).

[25] Die erste ganz deutliche Stelle steht: Der Wandrer und sein Schatten 66 (IV, 237).

[26] Fröhliche Wissenschaft 35, 358 (VI, 99 f., 330 ff.). — Jenseits 247 (VIII, 216). — Genealogie III, 22 (VIII, 463). — Antichrist 53 (X, 434). — Wille zur Macht 419 (IX, 310 f.). — Wille zur Macht 347, 748 (IX, 259 f., X, 20).

[27] Genealogie III, 2 (VIII, 401). — Wille zur Macht 93, 192, 381 (IX, 72 f., 148 f., 281). — Antichrist 39, 61 (X, 408, 453).

[28] Fröhliche Wissenschaft 358 (VI, 330 ff.). — Wille zur Macht 419 (IX, 310 f.). — Später Nachlaß (X, 79).

[29] Brief an Köselitz-Gast vom 5. Oktober 1879.

[30] Für den „Bauernfeind", vgl. den Brief Anm. 29.

[31] Antichrist 53, 54 (X, 434, 437), vgl. Jenseits 46 (VIII, 70).

[32] Wandrer 66 (IV, 237), wahrscheinlich karikierende Weiterbildung des von Janssen 1879 S. 178 f. aus Mathesius mitgeteilten Gesprächs zwischen Luther und Musa. — Morgenröte 511 (V, 334), Widerhall von Janssen S. 179. — Antichrist 10, 39 (X, 368, 408). — Wille zur Macht 192 (IX, 148 f.).

[33] In dem Nachlaßfragment „Modernität 160" (XI, 79) werden Christus und Luther zusammen unter den Begriff „Pöbel- und Sklavenaufstand" gestellt. Im „Willen zur Macht" sind Urchristentum, Reformation, französische Revolution häufiger als drei Stufen einer Leiter zusammengestellt, z. B. 347 (IX, 259).

[34] Vgl. hier Anm. 3.

[35] Genealogie III, 19 (VIII, 454).

[36] 1879 S. 70 ff., 106 f.

[37] Morgenröte 68 (V, 66).

[38] In der Genealogie III, 22 (VIII, 463) findet sich aus Luthers Mißbrauch der Messe 1522 die Bezeichnung des Papstes als „des Teufels Sau" angeführt; Janssen S. 195 hat das Wort und mag Nietzsche Anlaß zum Nachschlagen gegeben haben. Wo Nietzsche die bekannten Titulationen Luthers für die Vernunft und das böse Gewissen — Genealogie III, 9, 20 (VIII, 420, 457) — kennen gelernt hat, weiß ich nicht zu sagen.

[39] Morgenröte 207 (V, 208). — Außerdem sind Morgenröte 88 (V, 85) noch einige Sätze aus dem Beschluß des ersten Hauptstückes frei wiedergegeben.

[40] Zu Nietzsches Rechtfertigung, aber eben auch als weiteren Beleg für die Schwierigkeit der Moderne, von sich selbst abzusehen, könnte man anführen, daß die Umdeutung der fraglichen Sätze Luthers ins Skeptisch-Subjektive sich nicht nur bei Nietzsche und sogar bei Theologen findet.

[41] Nämlich Morgenröte 82 (V, 80) in Erinnerung etwa an manche Stellen der Einleitung von de servo arbitrio (z. B. Luther Werke E. A. var. 7 143 f.), und Genealogie II, 7 (VIII, 358 f.) aus dem Gesamteindruck der Schrift. Doch handelt es sich in beiden Fällen um so allgemeine und allgemein bekannte Züge in Luthers Denken, daß eine besondere Beziehung vielleicht gar nicht nötig ist.

[42] Vorrede von 1886 zur Morgenröte (V, 7).

[43] Luther Werke E. A. var. 7, 154 f.

[44] Übergangen habe ich drei aus Janssen erklärbare kurze Bemerkungen: Wanderer 233 (IV, 319), Morgenröte 262 (V, 235 f.), Fröhl. Wissenschaft 97 (VI, 153 f.). Außerdem Fröhl. Wissenschaft 129 (VI, 194): „‚Gott selber kann ohne weise Männer nicht bestehen' — hat Luther gesagt und mit gutem Rechte; aber ‚Gott kann noch weniger ohne unweise Männer bestehen' — das hat der gute Luther nicht gesagt." Es fällt mir ziemlich leicht, etwas dem, was Luther hienach *nicht* gesagt haben soll, Ähnliches bei ihm nachzuweisen (de servo arbitrio E. A. var. 7, 173). Dagegen bin ich wegen dessen, was er gesagt haben soll, in Verlegenheit. Vermutlich handelt es sich um einen Nachhall der ernstlichen Mahnungen Luthers an die Ratsherren aller Stände, um des Bestandes des Evangeliums willen die Schulen nicht eingehen zu lassen.

[45] Bei Bernouilli; Nietzsche und Overbeck I, 241.

[46] Wanderer 95, 96 (IV, 252 f.). — Fröhliche Wissenschaft 104 (VI, 164). — Das Eintreten der neuen Erkenntnis gleichzeitig mit dem Zarathustra beweist, daß Nietzsche sich eben zu dem Zweck, den Zarathustra zu schaffen, mit der deutschen Bibel bekannt gemacht hat.

[47] 22. Februar 1884.

[48] Nr. 247 (VIII, 216).

[49] Vgl. noch Nachlaß 1886 (VIII, 490). — Später Nachlaß (XI, 43 u. 44). — Die letztzitierte Stelle lautet: „Die Sprache Luthers und die poetische Form der Bibel als Grundlage einer neuen deutschen *Poesie*: — das ist *meine* Erfindung! Das Antikisieren, das Reim-Wesen — alles falsch und redet nicht *tief* genug zu uns."

[50] Wille zur Macht 367 (IX, 272).

[51] Zarathustra I, Vorrede 2 (VII, 12).

[52] Nietzsche hat einmal ahnungslos sich selbst das Urteil gesprochen: „Die Söhne der protestantischen Geistlichen und Schullehrer erkennt man an der naiven Sicherheit, mit der sie als Gelehrte [und Denker] ihre Sache schon als bewiesen nehmen, wenn sie von ihnen eben erst nur herzhaft und mit Wärme vorgebracht worden ist: sie sind eben gründlich daran gewöhnt, daß man ihnen *glaubt*, — das gehörte bei ihren Vätern zum Handwerk." (Wir Furchtlosen 348; VI, 310). Dazu vgl. man Zarathustra II, Von den Dichtern (VII, 186): „Ich gehöre nicht zu denen, die man nach ihrem Warum fragen darf... Müßte ich nicht ein Faß sein von Gedächtnis, wenn ich auch meine Gründe bei mir haben wollte?" Die nach dieser Regel von Nietzsche unbegründet gelassenen Sätze sind allemal die entscheidenden.

[53] Nietzsches „Erklärung" der christlichen Frömmigkeit und Sittlichkeit aus dem Ressentiment gegen die vornehm-heidnische Herrenmoral ist lediglich ein wissenschaftlich maskiertes Werturteil. Wenn ich nämlich Ressentiment richtig verstehe als den neidisch lästernden Groll, durch den ein Niederes gegen das Höhere sich behauptet, dann muß man zuvor aus anderen Prinzipien festgestellt haben, welche nieder und welche hoch ist, ehe man eine von zwei streitenden Urteilsweisen aus Ressentiment erklären darf. Andernfalls bleibt die Erklärung aus Ressentiment ein Scheltwort, das jede Partei der anderen ganz nach Belieben zurückgeben darf.

[54] Vgl. Jenseits 53 (VIII, 78): „Es scheint mir, daß zwar der religiöse Instinkt [in Europa] mächtig im Wachsen ist, daß er aber gerade die theistische Befriedigung mit tiefem Mißtrauen ablehnt." — Es bleibt das Verdienst des Buches von Lou Andreas-Salomé (Friedrich Nietzsche 1894, zitiert: Lou), Nietzsches Werk als Versuch einer religiösen Neuschöpfung von atheistischen Voraussetzungen her begriffen zu haben. Das Buch gewährt, trotz der Verkennung der bleibend positivistischen Grundlage von Nietzsches Denken und trotz des mit dem Worte „mystisch" getriebenen Sprachmißbrauchs, manchen eigenartigen Einblick in Nietzsches Seele. Gerade für die Zarathustra-Auffassung ist es wichtig: Lou hat ihre persönlichen Eindrücke von Nietzsche in der Zarathustrazeit empfangen. Der in der Nietzsche-Deutung gerade jetzt sich vollziehende Wandel (von dem z. B. Bertram und in anderer Weise H. Hesse Kunde geben) scheint mir nicht ohne Einwirkung dieses auf dem Weimarer Index stehenden und darum nicht gern genannten Buches zu geschehen.

[55] Am deutlichsten spricht vielleicht Zarathustra IV, Vom höheren Menschen 1, 2 (VII, 417 f.).

[56] Ecce homo, zu Zarathustra 3 (XI, 350 f.).

[57] Lou a. O. S. 212 f., 236. Leider redet Lou nur allgemein von den „vielen kleinen rein persönlichen Zügen", in denen „Nietzsche sich selbst in seinen Zarathustra hineingeheimnist hat", und läßt sich auf Beispiele nicht ein. Nur dies, daß der Traum Zarathustras (II, Der Wahrsager; VII, 198 ff.) ein wirklicher Traum Nietzsches aus dem Leipziger Herbst 1882 ist, erfährt man von ihr, a. O. S. 243. Doch kann man sich selbst Belege verschaffen. So scheint Zarathustra, wie Nietzsche, einst Philolog gewesen zu sein (II, Von den Gelehrten VII, 183). „Auf dem Ölberge" (VII, 253 ff.) ist einfach ein Tag, von Mittag bis Mittag etwa, aus dem Leben des Januar 1884 im winterlichen Nizza bei ungeheiztem Zimmer frierenden und einsam monologisierenden Nietzsche. Der Stimmungswandel Zarathustras

bei Annäherung an eine Kuhherde (IV, Der freiwillige Bettler; VII, 389) ist nach dem Zeugnis des Ecce homo (XI, 354) eine persönliche Erfahrung Nietzsches, wohl aus dem Sommer 1884 in Sils-Maria. Ebenso wie Nietzsche denkt auch Zarathustra beim geschwinden Laufen (IV, Vom höheren Menschen 17; VII, 428) usw. usw.

58 XI, 360. Vgl. auch, daß sowohl Nietzsche wie Zarathustra im Ecce homo ein Schicksal heißen (XI, 354, 356 gegen 366, 376 ff.), und daß Ecce homo fortwährend Zarathustraworte auf Nietzsche anwendet.

59 Die höheren Menschen in Zarathustra IV sind großenteils Verkleidungen Nietzsches selber, so der Gewissenhafte des Geistes, der häßlichste Mensch, der freiwillige Bettler — und nicht zuletzt der Schatten, — aber auch der Wahrsager (Schopenhauer, soweit er Nietzsche ist) und der Zauberer (R. Wagner, soweit er Nietzsche ist). Die beiden Könige und der Papst zeigen wenigstens, wie Nietzsche, wäre er König oder Papst, sich benehmen würde. Zarathustra stößt alle diese höheren Menschen als unbrauchbar und Mitleides nicht wert von sich, und hat sie doch erlöst, weil er sie in seiner Höhle hat. Ebenso verneint Nietzsche die ihnen entsprechenden seiner vielen Seelen mit brutaler Grausamkeit um seiner Zarathustraseele und Zarathustraaufgabe willen, und läßt ihnen doch teil an seinen höchsten Augenblicken seligen Erlöstseins. — So gewiß diese Art Selbstbeschreibung durchaus „expressionistisch" ist, so gewiß ist Nietzsches Zarathustra das geheime (und bisher noch nicht übertroffene) Vorbild aller expressionistischen Dichtung.

60 Vgl. Anm. 59.

61 Vgl. Nietzsche an Lou (mitgeteilt Lou a. O. S. 25): „Heroismus — das ist die Gesinnung eines Menschen, der ein Ziel erstrebt, gegen welches gerechnet er gar nicht mehr in Betracht kommt. Heroismus ist der gute Wille zum absoluten Selbstuntergang."

62 Während Nietzsche trotz aller Strenge gegen sich heimlich nach Erfolg und Aufsehen dürstete, wäre Luther am liebsten in der Verborgenheit geblieben, aus der ihn sein Gott gegen seinen Willen hervorholte.

63 Zarathustra II, Die stillste Stunde (VII, 217): „Und ich antwortete: ‚Noch versetzte mein Wort keine Berge, und was ich redete, erreichte die Menschen nicht. Ich ging wohl zu den Menschen, aber noch langte ich nicht bei ihnen an.' Da sprach es wieder ohne Stimme zu mir: ‚Was weißt du davon! Der Tau fällt auf das Gras, wenn die Nacht am verschwiegensten ist.'"

64 Und steht mit dem allen auch in Gegensatz zu der Gesinnung Jesu, wie das vierte Evangelium sie ausspricht (Joh. 4, 34; 5, 19).

65 In Zarathustras Berufungsvision, der „stillsten Stunde", wirken diejenigen Verse, die vom Befehlen und Herrschen reden, fast als fremdartig in ihrer halbbiblischen Umgebung. So stößt hier hart auf hart das Neue an Nietzsches prophetischem Ideal mit dem Alten zusammen.

66 Zarathustra II, Die stillste Stunde (VII, 215 ff.)

67 Vgl. vor allem Jenseits 16 ff. (VIII, 25 ff.) und Wille zur Macht 484, 490 (IX, 369, 372 f.). Besonders bezeichnend Jenseits 19 (VIII, 30): „L'effet c'est ‚moi': es begibt sich hier, was sich in jedem gut gebauten und glücklichen Gemeinwesen begibt, daß die regierende Klasse sich mit den Erfolgen des Gemeinwesens identifiziert. Bei allem Wollen handelt es

sich schlechterdings um Befehlen und Gehorchen auf der Grundlage eines Gesellschaftsbaues vieler Seelen."

68 Nach dem bekannten Prinzip Nietzsches, daß alle Qualitätsunterschiede Quantitätsunterschiede sind.

69 Wofür Ecce homo Warum ich so klug bin 9 (XI, 305) ein Beleg ist. — Daß Nietzsches Psychologie seinen Persönlichkeitsbegriff letzlich zerstöre, wie man öfters behauptet, gebe ich also gern zu, aber nicht, daß sie eine unbegreifliche Folgewidrigkeit sei.

70 Zarathustra I, Vorrede 4 (VII, 18). Den herzlichsten und überschwenglichsten Ausdruck für die Höhe jenseits seiner, in der für Nietzsche das Bild des Übermenschen steht, findet Zarathustra III, Von der großen Sehnsucht (VII, 324 ff., besonders 327). Die deutlichste Formel: III, Von alten und neuen Tafeln 20 (VII, 305): „Ein Vorspiel bin ich besserer Spieler".

71 Zarathustra II, Auf den glückseligen Inseln (VII, 123 ff) und IV, Vom höheren Menschen 1 ff. (VII, 417 ff.). — Nietzsche kehrt natürlich die Ordnung um und sagt: Damit der gottschaffende Trieb des großen Menschen freie Bahn bekam, darum mußte der Gott, der schon ist, beseitigt werden. Das ist eine jener nachträglichen Verkehrungen des Bedingenden und Bedingten in seinem Denken, jener Hineinlegungen von Absichtlichkeit in sein Leben, wie sie bei Nietzsche (ebenso wie bei Kierkegaard) so häufig sind. Tatsächlich liegt es so, daß Nietzsches Bedürfnis anzubeten sich, nachdem er Atheist geworden war, aufs Gottschaffen als den einzig bleibenden Ausweg legen mußte. So urteilt auch Lou a. O. S. 147.

72 Das Verhältnis der Übermenschen zu den Menschen ist dem der (im Sinne Epikurs aufgefaßten) olympischen Götter zu den Menschen nachgebildet. Vgl. z. B. Wille zur Macht 1034 (X, 207) und Nachlaß zum Zarathustra 81 (VII, 499).

73 Wir Furchtlosen 370 (VI, 351 f.). — Wille zur Macht 417, 1020 (IX, 309; X, 201). — Ecce homo z. Zarathustra 6 (XI, 354—57).

74 Jenseits 295 (VIII, 273). — Nachlaß 1885/88 (XI, 146 f.: Es war Frühling, und alles Holz stand im jungen Safte ...).

75 Selbstkritik z. Geburt der Tragödie 7 (I, 46). — Ecce homo z. Zarathustra 6 u. 8) (XI, 354 ff. u. 360). — Ecce homo, Warum ich ein Schicksal bin 2 (XI, 378).

76 Ein anschaulicher Kommentar zum dionysischen Zarathustra, fast eine freie Nachbildung von Nietzsches letztem Sommer und Herbst, ist H. Hesses Novelle „Klingsors letzter Sommer".

77 So entzündet Zarathustra in den höheren Menschen, die in seine Höhle kommen, die befreiende dionysische Ekstase.

78 Wille zur Macht 417 (IX, 309), vgl. 1052 (X, 219). Außerdem die rein dionysische Gestalt des „Lebens" im Zarathustra.

79 Wille zur Macht 1050 (X, 215).

80 Wille zur Macht 1051 (X, 217).

81 Götzendämmerung, Was ich den Alten verdanke 4 (X, 348 f.). — Wille zur Macht 1052 (X, 219).

82 Selbstkritik z. Geburt der Tragödie 5 (I, 42).

83 Wille zur Macht 1038 (X, 209).

84 Zarathustra IV, Das Eselsfest 1 (VII, 457).

85 Zarathustra II, Auf den glückseligen Inseln (VII, 124 f.).

86 Wille zur Macht 1041 (X, 211); 1052 (X, 219). — Götzendämmerung, Was ich den Alten verdanke 5 (X, 349); Götzendämmerung, Streifzüge 49 (X, 339 f.) — Ecce homo 3. Geburt der Tragödie 2 (XI, 323).

87 Zarathustra II, Von der Erlösung (VII, 208) u. Auf den glückseligen Inseln (VII, 125).

88 Vgl. Wille zur Macht 1051 (X, 217).

89 Wille zur Macht 135 f. (IX, 108 ff.).

90 Ins Element des Schaffensrausches eingetaucht begegnen auch (s. o. vor Anm. 76) die religiösen Grundgefühle, oft überraschend treu beobachtet. Nietzsche ist ein Vorläufer der modernen Religionsphilosophie, die das „Unheimliche" zur religiösen Kategorie erhebt.

91 S. o. bei Anm. 42.

92 S. o. nach Anm. 43.

93 Z. B. Zarathustra III, Von der verkleinernden Tugend 2 (VII, 249).

94 Vgl. z. B. Zarathustra IV, Das trunkne Lied 10 (VII, 469).

95 Jenseits 225 (VIII, 179 ff.).

96 Das Grundbuch für Nietzsches Ethik bleibt mir der Zarathustra, der natürlich ohne die bis 1888 nachfolgenden Schriften und Entwürfe nicht verstanden werden kann. Dagegen ziehe ich die früheren Schriften kaum heran.

97 Vgl. Wille zur Macht 855 (X, 105).

98 Vgl. Jenseits 21 (VIII, 33): „Der ‚unfreie Wille' ist Mythologie; im wirklichen Leben handelt es sich nur um starken und schwachen Willen." (Nietzsche hat über die Willensfreiheit lebenslänglich wie Schopenhauer gedacht.)

99 Z. B. Zarathustra III, Von der verkleinernden Tugend (VII, 246): „Für kleine Leute sind kleine Tugenden nötig".

100 Z. B. Zarathustra II, Von den berühmten Weisen (VII, 151): „So spricht die Tugend: mußt du Diener sein, so . . ."

101 Vgl. von vielen Stellen z. B. Wille zur Macht 942 (X, 157), auch die Stelle aus Zarathustra IV, in Anm. 104.

102 Eine der Hauptabweichungen von der antiken Ethik kommt weiter unten zur Sprache.

103 Wille zur Macht 192 (IX, 148 f.). Ebenso schon: Morgenröte 20 (V, 28 f.).

104 Zarathustra I, Von der Keuschheit (VII, 78); IV, Vom höheren Menschen 13 (VII, 424 f.).

105 VII, 135 ff. — Vgl. auch noch Genealogie 14 f. (VIII, 330 f.).

106 S. o. nach Anm. 95.

107 Läßt er sich doch im Zarathustra öfters zu der Zusammenstellung „Geist und Tugend" verführen.

108 Zarathustra I, Von den Freuden- und Leidenschaften (VII, 50).

109 Ebenda, Von den Lehrstühlen der Tugend (VII, 38).

110 Ebenda, Vorrede 3 (VII, 15). Für die verwandte und ebenso unantike Vorstellung, daß rechte Tugend ein den Menschen zerstörendes Prinzip sei, s. u.

111 Von den drei Sätzen Nietzsches (1. Gesinnung entsteht durch Epigenesis. 2. Züchtung von Tugenden setzt die Bejahung irgendeines Guten und Bösen als zielgebendes Moment voraus. 3. Tugenden sind Veredlungen ursprünglicher Leidenschaften) scheint mir jeder, scharf gefaßt, unverträglich mit den beiden andern. Der zweite und dritte lassen eine Art von Gesinnung im Gegensatz zum ersten vorangehn, sind aber miteinander uneins darüber, ob man diese vorangehende Gesinnung als Elementargefühl oder als freie Schätzung bestimmen muß.

112 Dieser Satz Nietzsches wird, weil er im Zarathustra naturgemäß nicht sehr stark zur Anschauung kommen kann, leicht übersehen. Am bequemsten ist er aus dem Kapitel „Rangordnung" im vierten Teil des Willens zur Macht abzulesen. Im Licht dieses Kapitels will z. B. Zarathustra III „Von der verkleinernden Tugend" (VII, 245 ff.) verstanden werden.

113 Wille zur Macht 888 (X, 128 f.).

114 „Man soll überhaupt nicht voraussetzen, daß viele Menschen ‚Personen' sind. Und dann sind manche auch mehrere Personen, die meisten sind keine. Überall da, wo die durchschnittlichen Eigenschaften überwiegen, auf die es ankommt, daß ein Typus fortbesteht, wäre Person-Sein eine Vergeudung, ein Luxus, hätte es gar keinen Sinn, nach einer Person zu verlangen. Es sind Träger, Transmissionswerkzeuge." Wille zur Macht 886 (X, 126 f.).

115 Z. B. Wille zur Macht 962, 970 (X, 169, 174).

116 Wille zur Macht 901, 903, 960 (X, 136, 168 f.).

117 Wille zur Macht 975, 1026 (X, 178, 204).

118 Wille zur Macht 877, 997 (X, 122, 187).

119 Wille zur Macht 886, 891 (X, 127, 131) u. ö.

120 Zarathustra III, Von der verkleinernden Tugend 2 (VII, 248); vgl. Wille zur Macht 876 (X, 121 f.).

121 Vgl. Wille zur Macht 970 (X, 174). — Es war also nur folgerichtig, daß Nietzsche den Renaissancemenschen als nächste Annäherung an sein Ideal, und den großen Verbrecher, wie Dostojewski ihn schildert, als eine im Ansatzpunkt verwandte Erscheinung empfunden hat. Lebhaft fühlt man sich bei Nietzsches Begriffen von Herrenmenschtum auch an das Sonnenkönigtum oder den französischen Hochadel vor 1789 erinnert (wozu noch Wille zur Macht 937; X 155 verglichen werden mag).

122 Ich erläutere den Gegensatz von Luther und Nietzsche noch an einem andern Beispiel. Luther hat aus dem Hirtengleichnis abgelesen, daß der Hirt um seiner Schafe willen da sei, Nietzsche desgleichen. Aus dieser Erkenntnis hat Luther gegen die katholische Hierarchie seiner Zeit den zornigen Vorwurf abgeleitet, daß sie sich frevlerweise aus Hirten zu Herren der Schafe gemacht hätten. Nietzsche aber folgert aus ihr, daß wahrhaft vornehme Leute sich als Herren und nicht als Hirten fühlen werden. Für Nietzsche siehe Wille zur Macht 902, 879, 1009 (X, 136, 123, 192).

123 Diejenige Seite an Luthers Ethik, die man bisher gerne unter dem Schlagwort der innerweltlichen Askese als mittelalterlich ausgeschieden hat, hat gerade am meisten Aussicht, modern zu werden.

124 Wille zur Macht 935 (X, 154): „Die wahre Güte, Vornehmheit, Größe der Seele, die aus dem Reichtum heraus: welche nicht gibt, um zu nehmen, — welche sich nicht damit

erheben will, daß sie gütig ist; — die Verschwendung als Typus der wahren Güte, der Reichtum an Person als Voraussetzung."

[125] Zarathustra I, Von der schenkenden Tugend (VII, 109 ff.).

[126] Ebenda (VII, 111).

[127] Wille zur Macht 964 (X, 171).

[128] Wille zur Macht 776 (X, 36).

[129] Zum folgenden vgl. außer dem Abschnitt (Anm. 125) noch folgende Stellen aus Zarathustra: I, Vorrede 4 (VII, 17); I, Von den Freuden- und Leidenschaften (VII, 51); I, Vom bleichen Verbrecher (VII, 54 f.); I, Vom freien Tode (VII, 108); II, Von der Selbstüberwindung (VII, 168 f.) usw. usw.

[130] Sehr selbstverräterisch z. B. II, Von den Dichtern (VII, 188) und II, Von der Erlösung (VII, 205 f.).

[131] Das älteste gegen das Christentum unmittelbar feindselige Wort steht Wir Philologen 250 (II, 380): „Mit dem Christentum erlangte eine Religion das Übergewicht, welche einem vorgriechischen Zustand des Menschen entsprach: Glaube an Zaubervorgänge in allem und jedem, blutige Opfer, abergläubische Angst vor dämonischen Strafgerichten, Verzagen an sich selbst, ekstatisches Brüten und Halluzinieren, der Mensch selbst zum Tummelplatz guter und böser Geister und ihrer Kämpfe geworden." (Unterstreichungen von mir.)

[132] Die ersten Ansätze zu Nietzsches Antichristentum finden sich in zahlreichen Bemerkungen der Entwürfe zu „Wir Philologen" (s. Anm. 131). Die wichtigste der antichristlichen Bemerkungen in Menschliches ist „114, Das Ungriechische am Christentum". Es wird durch folgenden Gegensatz zum „vornehm von sich denkenden griechischen Menschen erläutert (III, 127): „Das Christentum dagegen zerdrückte und zerbrach den Menschen vollständig und versenkte ihn wie in tiefen Schlamm: in das Gefühl völliger Verworfenheit ließ es dann mit einem Male den Glanz eines göttlichen Erbarmens hineinleuchten, so daß der Überraschte, durch Gnade Betäubte einen Schrei des Entzückens ausstieß und für einen Augenblick den ganzen Himmel in sich zu tragen glaubte."

[133] Wille zur Macht 1009 (X, 192). Gelegentlich kommt Nietzsche der Gedanke, daß das Schuldgefühl vielleicht auch früher niemals echt gewesen sei, Morgenröte 74 (V, 75).

[134] Götzendämmerung, Sprüche 10 (X, 238).

[135] Zarathustra 1, Vorrede 2 (VII, 14 f.).

[136] Beiden z. B. ist der Mensch, der eines Drucks auf sich zum Guten bedarf, sittlich verdächtig, beide finden viel Schauspielerei und Heuchelei im Menschen.

[137] Antichrist 38 (X 405), vgl. Ecce homo, Warum ich so weise bin 8 (XI, 282 f.).

[138] Zarathustra I, Vorrede 2 (VII, 14 f.).

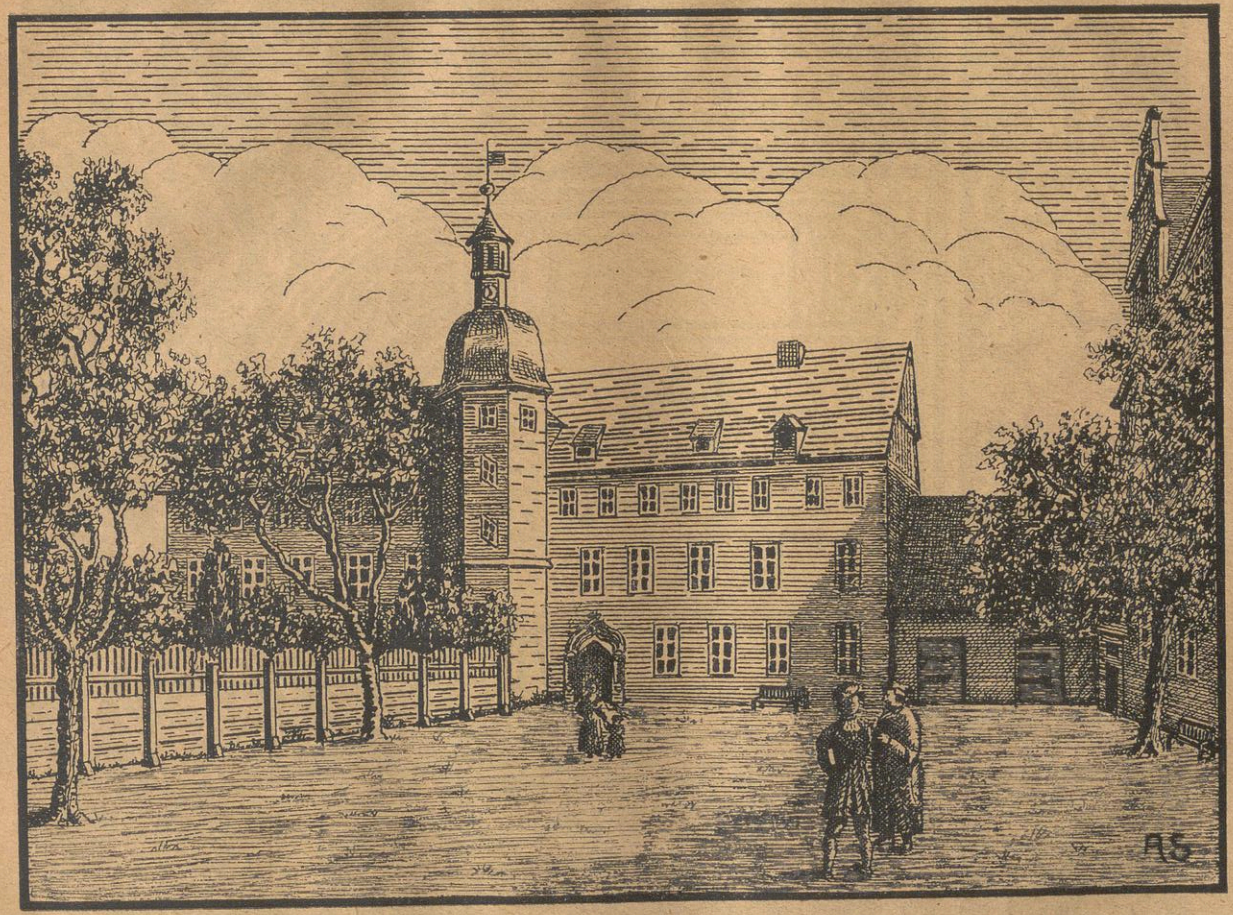
[139] Menschliches 105, 107 (III, 107, 109).

[140] Menschliches 102 (III, 104).

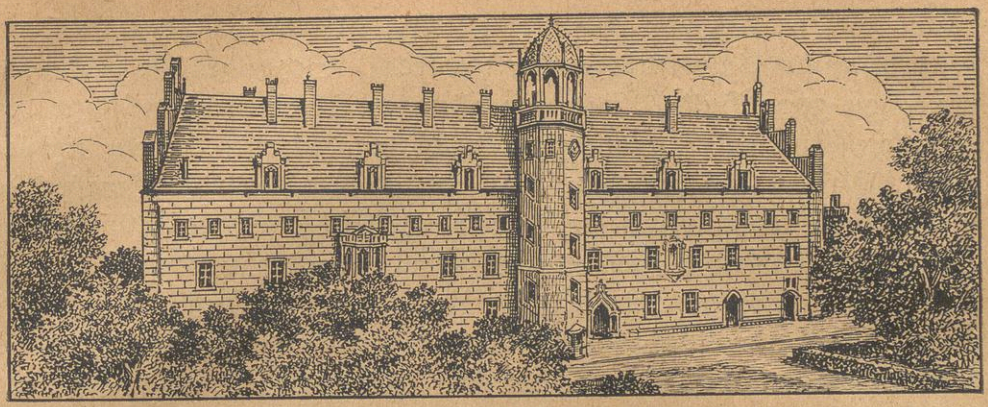
[141] Morgenröte 128 (V, 127).

[142] Zarathustra III, Vom Vorübergehen (VII, 262). Das Vorübergehen Zarathustras an der großen Stadt und seine verachtenden Worte an sie sind, nebenbei, ein Gegenbild zu Jesu Einziehen in Jerusalem und sein Weinen über sie.


KATHARINEN-
1540
PORTAL
Aus der Luther-halle



Das Lutherhaus im 18. Jahrhundert, nach zeitgenössischen Kupfern gezeichnet von A. Spitzer, Wittenberg.



Das Lutherhaus 1920, gezeichnet von A. Spitzer, Wittenberg.

Wittenberg, „die" Lutherstadt, so ist sie von jeher angesehen; sie wird es auch weiterhin bleiben[1]. Jeder Schritt, den du hier tust, erinnert an den Reformator. Das Augustinerkloster, am Elstertor gelegen: seit 1508 ist es die Heimat des Mönches und Professors und seit 1525, durch Geschenk des Kurfürsten Friedrich des Weisen (bestätigt durch Kurfürst Johann 1532, durch Kurfürst Johann Friedrich 1536) auch die Stätte seines Familienlebens; bis auf der letzten Reise in Eisleben ihn der Tod übereilte. Nirgends anderswohin als eben nach Wittenberg, ins Augustinerkloster, weist die Geschichte für eine würdige Erinnerungsstätte des größten deutschen Mannes, wie sie die Sammlungen der Lutherhalle nun bilden. Ein Werk unserer Tage sind sie. Aber so vieles in ihnen, woran alte Wittenberger Erinnerungen sich knüpfen.

Merkwürdig: der uns so geläufige Name „Lutherhaus" findet sich in den alten Drucken bis tief ins 19. Jahrhundert hinein nicht.

Seine Stätte, das alte Augustinerkloster, ist 1564 von den Kindern Luthers an die Universität verkauft worden. Schon zu dem Ankaufspreis von 3700 Gulden, und vor allem zu seinem Umbau[2] hatte der damalige Kurfürst August (1553—1586) zugeschossen. Sein eigentliches Werk ist das auf dem Klostergrundstück nach der Straße hin neuerrichtete große, wuchtige, dreistöckige Gebäude mit anstoßendem Querflügel, das noch zu seinen Lebzeiten vollendet wurde[3]. Alle drei Gebäude waren ausschließlich für Universitätszwecke bestimmt, und zwar zunächst und vor allem für Unterbringung der kurfürstlichen Stipendiaten, d. h. unbemittelter kursächsischer Studenten, die dort auf Kosten des Landesvaters Wohnung und Mittagstisch erhielten und zugleich durch magistri repetentes in ihren Studien beaufsichtigt und gefördert werden sollten. So ist es verständlich, daß die dankbare Universität dem ganzen Gebäudekomplex nach seinem hauptsächlichen und hochverdienten Gründer den Namen Collegium Augusteum (Collegium D. Augusti) beilegte; ein Name, der um so leichter sich einbürgerte, weil das frühere Lutherhaus durch Errichtung des Vordergebäudes zu einem Hinterhause geworden war. Daneben blieb freilich die andere Bezeichnung „auf dem Kloster" in Gebrauch, aber auch sie umschloß den ganzen Gebäudekomplex. Nur dem Ortskundigen ist es möglich, im Einzelfall festzustellen, welches der Gebäude in Wirklichkeit in den alten Berichten gemeint ist[4].

Das Vordergebäude, das heutige ausschließlich sogenannte Augusteum[5], war ursprünglich lediglich für Stipendiaten-Wohnungen bestimmt und ausgebaut. Doch muß schon von vornherein[6] im Mittelgeschoß ein großer Saal für die akademischen Festlichkeiten eingerichtet worden sein; im Lauf der Jahrhunderte ist er ausgiebig zu diesem Zweck benutzt worden[7]. Im Jahr 1598 wurden die links vom Eingang im Untergeschoß gelegenen Räume für die Universitätsbibliothek, die bisher im kurfürstlichen Schlosse stand, belegt[8], die sie noch heute inne hat.

In den Räumen rechts vom Eingang scheint zuerst der lictor academicus gewohnt zu haben[9]; jedenfalls wurde 1588 der Karzer[10] dorthin verlegt, von dem Friderizianum her. Später plante man[11], die Räume für die Bücherei des Professors der Orientalischen Sprachen, Th. Dassov († 1722), die dieser der Universität vermacht hatte, herzurichten. Doch scheint der Plan nicht zur Ausführung gekommen zu sein. Jedenfalls wurde unter König August Friedrich III (1733—1763) das regium Museum anatomicum dort eingerichtet[12], an das noch heute die alte Inschrift über seinem Portal im Eingang des Augusteums[13] erinnert. Seinen Grundstock bildete eine größere Sammlung medizinischer Präparate aus dem Nachlasse des 1731 verstorbenen holländischen Anatomen Friedrich Ruysch, die in dieser Zeit[14] der Hochschule zugefallen war. Doch auch seines Bleibens kann nicht lange dort gewesen sein. Um die Wende des Jahrhunderts finden wir es in dem zur Schloßkirche gehörigen Turme des kurfürstlichen Schlosses, in und mit dem es bei der Belagerung 1813/14 zugrunde ging. Die freiwerdenden Räume im Augusteum wurden umgebaut und dem kurfürstlichen Konsistorium, dessen Dienstgebäude der Beschießung der Stadt im Siebenjährigen Kriege zum Opfer gefallen war und aus Mangel an Mitteln Ruine blieb, eingeräumt. Auch ein „neues Auditorium zu juristischen Disputationen pro praxi" wurde dort eingerichtet, auch für das akademische Protonotariat Raum geschafft[15].

Im Querflügel[16], der neben Wirtschaftsräumen[16a] auch zunächst nur Stipendiatenzimmer in sich schloß, befand sich seit dem 18. Jahrhundert in Räumen des Mittelgeschosses die Ungarische Bibliothek[17].

Der große Hof, „Lutherhof", nach Osten hin durch eine Mauer abgeschlossen, war seit der Mitte des 17. Jahrhunderts in seiner nach Osten gelegenen Hälfte zum hortus medicus[18] eingerichtet. Die westliche Hälfte, mit dem Brunnen[19] des Grundstückes, war der gewesene Sammelplatz[20] der Studenten zu den feierlichen Festzügen bei den

großen akademischen Festlichkeiten, in deren Veranstaltung die Universität groß war.

Das Hinterhaus, also das eigentliche Lutherhaus, dreistöckig schon zur Zeit Luthers ausgebaut, mit seinem prächtigen alten Katharinenportal[21], barg, neben einer größeren Anzahl von Stipendiatenstuben im Obergeschoß, zunächst im Untergeschoß in dem kunstvoll flach gewölbten Refektorium des Klosters den großen Speisesaal[22] der Stipendiaten und die Wohnung des Inspektors oder Ökonomen[22a] („Speisers"), sodann im Mittelgeschoß u. a. die früheren Klosterhörsäle, die jetzt für die öffentlichen Dispositionsübungen der Stipendiaten benutzt wurden, wohl auch zum Besten der Ökonomie dienen mußten, und die Räume der alten Lutherwohnung.

Luthers Wohnräume! Durch Aufdeckung des ersten Kreuzgangfensters, worüber ich „Luther" 1919, S. 41 ff. berichtet habe, und den damit gegebenen Nachweis, daß der jetzige große Treppenturm nicht zur Zeit Luthers bestanden hat, sind alle[22b] bisherigen Schilderungen über die Zimmerfolge hinfällig geworden. Begründete Neuaufstellungen verbieten sich zur Zeit noch. Der Bau des Treppenturmes 1564 und die ganze Neueinrichtung des Hauses zu den genannten Universitätszwecken hat jedenfalls im Inneren größere Umbauten nötig gemacht, ohne daß wir bisher auch hier in der Lage wären, näheres festzustellen. Ob 1564 und wie lange das „Turmstübchen", aus dem „Luther das Papsttum gestürmt hat", noch bestanden hat, kann ich ebenfalls noch nicht sagen. Jedenfalls ist es nicht das große zweifenstrige Zimmer, das jetzt als „Luthers Wohnzimmer" gezeigt wird, mit anschließendem kleinerem Gemach. Denn dieses ist eben kein „Turmstübchen", zudem nach dem Innenhof, also nach Norden liegend, während jenes aller Wahrscheinlichkeit nach dasselbe ist wie das von Ickelsamer[23] erwähnte „Stübchen über dem Wasser gelegen", und also nach Süden oder Osten gelegen haben muß[24].

Wie weit reicht die Überlieferung über dieses jetzige „Wohnzimmer Luthers" zurück?

Ich halte es für wahrscheinlich, daß schon die Eintragung[25] im Album der Universität zur Jubelfeier des 31. Oktober 1617 das Lutherzimmer und nicht bloß das Lutherhaus oder nur das Collegium Augusteum meint, wenn sie ihre Angehörigen auf 5 Uhr morgens zusammenruft in illo loco, quo Vir ille magnus et immortalitate dignus Martinus Lutherus studiis olim incubuit et invidendum illud arduumque expurgandae papalium sordium ut sic dicam Camarinae negotium molitus et feliciter quoque emolitus est. Gerade die Ausführlichkeit dieser Schilderung gibt diese engere Beziehung an die Hand; sie wird nahegelegt durch den Zweck der Zusammenberufung: inter Psalmos aliasque divini Spiritus plenas cantilenas .. suavissime modulatas horam inibi consumserunt, welche Notiz doch wohl auf geschlossene Räume im Lutherhause führt; sie wird vollends erhärtet dadurch, daß für die folgenden Reformations-Jubelfeiern tatsächlich die Lutherstube als Sammel- und Ausgangspunkt des Lehrkörpers der Universität genannt wird. Auch die ähnliche ausführliche Fassung, die G. W. Kirchmeyer in seiner Erinnerungsrede zum zweiten Jubelfest der Hochschule[26] über die wichtigsten Ereignisse der Hochschule in den zwei letztvergangenen Jahrhunderten gibt — in aedes sodalitati D. Augustini consecratas, ubi divinus doctor in curas cogitationesque expurgandae religionis assidue incubuit, .. professores convenerunt — weist wohl in dieselbe Richtung. Noch deutlicher spricht dafür, was D. H. Zorn[26a] nach alten Quellen berichtet: „Dekani, Doktores, Magistri der Universität Wittenberg zugleich der studierenden Jugend haben sich am 31. Oktober (1617) im Augustinerkloster, allwo Luther gewohnt, früh nach 6 Uhr versammelt und sind in einer Prozession in die Schloßkirche gegangen". — Nicht so klar wie bei diesem Erinnerungsfest,

scheint mir die Sache bei dem ersten Gedenkfest der Übergabe der Augsburgischen Konfession 1630 zu liegen. „Auf dem Kloster" formiert sich der Festzug: so die einzige Ortsbezeichnung, die die Berichte[27] bringen. Aber die Unsicherheit, die an dieser haftet, macht eine zweifelsfreie Schlußfolge unmöglich. — Mit zweifelloser Sicherheit dagegen wird die Lutherstube erwähnt bei A. Sennert[2], in seiner Beschreibung des Collegium Augusteum. „(Cujus Lutheri) Museum[28] adhuc ibidem cernitur", so lautet die Notiz. Nähere Angaben über die Räumlichkeiten fehlen: sie waren für die Leser jener alten Berichte auch unnötig, da sie die Sachlage zur Genüge kannten. Nur ihr tatsächlicher Bestand wird unzweideutig ausgesprochen, als etwas Allbekanntes. Andreas Bolinus[29] erzählt demgemäß in seinem Tagebuch (1667—1670) ohne weitere Begründung oder Anmerkung von dem „Kloster, in dem Luther gewohnt hat"; von der Lutherstube selbst schweigt er. Auch Joh. Meisner in seiner Festpredigt[30] zum 31. Okt. 1667 beschränkt sich auf den Satz: „Er tat sich heute vor 150 Jahren aus seiner Augustinerzelle, am Elstertor gelegen, herfür und wandelte um Mittag zu dieser Schloßkirche". Dagegen haben wir bei Joh. Kern[31] (1671), bei Erwähnung des Klosters, wieder die Anmerkung: „in quo B. Lutheri Musaeum hodiernum ostenditur«. Im Jahre 1677 besuchte Kurfürst Johann Georg II. (1656—1680) zusammen mit dem Herzog Carl Wilhelm von Anhalt-Zerbst (1667—1718) bei seiner Besichtigung[32] der Universität das „Museum Lutheri" ebenso wie die Bibliothek und den Festsaal des Augusteums. Noch andere gekrönte Häupter sah die Lutherstube in den nächsten Jahrzehnten. Am 21. Februar 1707 war es Karl XII. von Schweden, der trotz der durch die kriegerischen Ereignisse gebotenen Kürze seines Aufenthalts, doch es möglich machte, sowohl eingehender die Schloßkirche als auch, wenn auch flüchtiger, das Museum divi Lutheri zu besichtigen[33]. 1712, am 14. Oktober war es Peter der Große, der auf der Durchreise durch

Sachsen in Wittenberg Halt machte und bei dieser Gelegenheit sich in der Lutherstube verewigte[34]. Johann Heinrich Goetze[35] führt demgemäß sie unter den Reliquien Luthers auf, als das Museum in Collegium Augustinianorum, quo ejus servaret memoriam, meditationibus et precibus dicatum. Zum Reformationsfest 1717 versammeln sich am 31. Oktober, früh 5 Uhr, die Professoren der Akademie in der „Cellula Lutheri[36]“ und halten dort eine kurze Andacht, indem sie sonderlich das Lied „Es woll uns Gott gnädig sein“ gesungen haben, und eröffnen dann den feierlichen Kirchgang zur Schloßkirche; auch der 6. November sieht die Professoren in der Morgenfrühe im „Museum B. Lutheri“, um von dort aus zur Schloßkirche zu ziehen; und am 27. November, da die „sämmtlichen geborenen und hier studierenden Herren Wittenberger ihre Jubelfreude durch zwei solenne Orationes zu bezeugen suchen, welche von zwei aus ihrer Mitte .. gehalten werden sollen“, begeben sich die Professoren „nach dem Novo Augusteo, wo sie mit zwei Chören Trompeten und Pauken benoventiret und von den vier Marschällen, .. in D. Luthers Stube introduziert werden, von dannen die Prozession nach der Schloßkirche geschah.“ Ähnlich ist's 1730[37], wo die Studenten am 25. Juni zunächst den damaligen Rektor, den Professor der Dichtkunst (seit 1725) und späteren (seit 1735) Professor der Rechte, Christof Ludwig Crell (1703 bis 1758) auf das Kloster „in des seligen Luther Studierstube“ geleiten und dann eben dort das corpus professorum sich versammelt, worauf eben hier „Nun danket alle Gott“ angestimmt und „von den im Alumneum[22] befindlichen Herrn Immatriculati[38] und von den im Klosterhof stehenden Studiosi aufgenommen und mitgesungen wurde.“ Auch 1755[12], die zweite Jahrhundertfeier des Augsburger Religionsfriedens, vereinigte wieder „in des seligen Lutheri Stube“ um 5 Uhr morgens „die Herrn Professores nebst den Herrn Grafen“; dieses Mal ist's das Lutherlied[39] „Ein feste Burg ist unser Gott“, das gesungen

wird; worauf auch diesmal der übliche, — diesmal sonderlich prunkvolle — Festzug[40] zur Schloßkirche folgt. Die überaus heftige Beschießung der Festung durch die Kaiserlich-Königliche Reichsarmee und die Herzogliche württembergische Armee im Oktober 1760 — sie legte die halbe Stadt in Asche und hatte tatsächlich den Erfolg, die schwache preußische Besatzung zur Übergabe zu zwingen — gefährdete auch das Augusteum[41], „in welchem des sel. D. Luthers Stube", aufs höchste. Doch gelang es immer wieder, die aufbrechenden Brände rechtzeitig zu löschen. Und die Beschädigungen müssen trotz der Ungunst der Zeiten doch verhältnismäßig rasch beseitigt sein. Jedenfalls hat August IV. Friedrich (1763—1827; als König, seit 1806, Friedrich August I.), als er 1769 zum Zweck der Huldigung[32] in Wittenberg weilte, ebenso wie seine Begleitung, die sämtlichen Räume des Augusteums eingehend besichtigen können. Auch zur feierlichen Einweihung[32] der 1760 zerstörten Schloßkirche, am 6. August 1770, versammelte sich der Lehrkörper wieder in dem Museum Lutheri, wo auch diesmal zu Beginn der Feier der hymnus heroicus B. Lutheri angestimmt wird. Dagegen wird bei der dritten Universitätsjubelfeier[41a] 1802, ganz ähnlich wie 1602 und 1702, das Lutherzimmer nicht als Ausgangspunkt oder Versammlungsort der Professoren für den Festzug genannt. War es Absicht, daß es nur bei den mehr kirchlich eingestellten Feiern herangezogen wurde?

Trotz dieser reichen Geschichte fehlt doch eine irgendwie nähere Beschreibung der Lutherstube bis in den Anfang des 18. Jahrhunderts hinein gänzlich. Die erste dahingehörige Angabe habe ich bei Chr. Juncker[41b] gefunden: „Während sonst, wie auf Universitäts-Collegiis zu geschehen pflegt, die Stuben (in Luthers Wohnhaus) denen Studiosis vermietet werden, so bleibt doch D. Lutheri Stube jederzeit unbewohnt, in welcher man hinter dem Ofen einen „Dinten-Makel" erkennt, so von einem Streit mit dem Satan, der gemeinen aber vielleicht nicht

allzu beweißlichen Rede nach, herrühren soll." Etwas bestimmtere Angaben darüber bringt A. Charitius[9]: „In diesem Kloster ist noch zu sehen Lutheri seine Zelle, welche bis zu dieser Stunde unbewohnt bleiben"; und etwas später: „In der Mitten über des Speisers Wohnung wird denen Frembden D. Lutheri Stuben gezeiget, in welcher er soll sein Dintefaß[42] nach dem Teuffel geworfen haben, weil er hinter dem Ofen ein großes Geräusche erreget"; er ist aber schon kritischer gestimmt wie Juncker, indem er beifügt, daß hier zweifellos eine Verwechselung mit dem Lutherzimmer auf der Wartburg vorliege. Interessanter für uns heute ist aber die andere Bemerkung über Luthers Stube, nach jener über ihr Unbewohntbleiben: „ohne daß man allerhand Speisen darinnen verwahret". Da die Abfassung der Chronik jedenfalls vor 1730 anzusetzen ist[17], so könnte man annehmen, daß die Jubelfeier von 1730 dieser eigentümlichen Verwendung der Lutherstube ein Ende gemacht habe.

Allein schon aus den nächsten Jahrzehnten haben wir bei Zedler[42a] eine ähnliche Nachricht: „Es wird noch bis auf den heutigen Tag daselbst D. Luthers Studierstube den Fremden gezeiget, so aber gar schlecht aussieht. Es ist solche jetzo dem Oekonom, welcher das Konviktorium zu besorgen hat, eingeräumt, welcher seine Mehlsäcke hineinstellt. Man liest in dieser Studierstube Luthers viele Namen von den fremden Passagiers, die sich solche haben zeigen lassen." Eingehender lautet die Beschreibung in Georgis Jubelgeschichte[12], wo sie auch ausdrücklich „des seeligen Herrn D. Luthers Stube" genannt wird: „sie ist Fresco[43], nach damaliger Art, gemalt und sieht noch ganz gut aus. Doch stehen viel tausend Namen an den Wänden, bis zur Decke hinauf, angeschrieben, darunter viele Standespersonen anzutreffen sind, unter welchen besonders Peter der Große[34], russischer Kaiser, angemerkt zu werden verdient". Weiteres erzählt der Magister Philipp Heinrich Patrick[44] aus dem Jahre 1775, dem der Pedell auch die Lutherstube

zeigt: „Es steht ein alter wurmstichischer Tisch darin mit einer Schieblade, ein Kachelofen mit einem hohen Turm; nicht weit davon eine Thür, über welche Peter der Große seinen Namen geschrieben; die Stube hat größtenteils noch die alten kleinen runden Glasscheiben." Um die Jahrhundertwende schreibt S. Pa. Schalscheleth[45] von dem Augusteum, „das die Wohnstube Luthers noch ganz unverändert in sich faßt", und dieser selbst: „Sie ist ins Geviert gebaut, ohngefähr 8 Ellen lang; sie geht nicht auf den Wall sondern auf den Innenhof des Klosters. Ein ganz von Würmern zerrissener Tisch, dessen Platte man abheben muß, wenn man an den Tischkasten will, ein paar hölzerne Stühle, auf welchen er mit seiner Gattin gesessen haben soll, Bänke, die an den mit Brettern ausgeschlagenen Wänden herumliefen, das sind die wenigen Gerätschaften. Die getäfelten Wände sind ganz mit Namen derjenigen Personen bedeckt, welche diesem verehrlichen Aufenthalt Luthers ihre Ehrerbietung darbrachten, beschrieben, gleichsam weiß (!) überzogen." Bei Schalscheleth haben wir auch zum ersten Male eine Schilderung der Gefühle, wie sie den Besucher der Lutherstube beschleichen, wenn er von der „Stube, die der große Deutsche bewohnte", spricht, wenn er sich es ausmalt: „Hier blickte er durch die kleinen runden Fensterscheiben gen Himmel; hier erflehte er sich Beistand und Segen von oben her, um seine wichtigen Entwürfe, seine gefahrvollen Unternehmungen glücklich auszuführen." Wesentlich kürzer faßt sich Chr. A. Grohmann[10]: „Luthers Stube, welche vielleicht den ersten Reformationsgedanken in ihm entstehen sah, wird noch heute gezeigt und in ihrer antiken Form aufbewahrt." Leider läßt sich die folgende Bemerkung: „Selbst (!) nach Luthers Tode scheinen noch die Professoren an gewissen Tagen in dieser Stube zusammengekommen zu sein und einige Gesänge zum Andenken dieses ehemaligen Bewohners gesungen zu haben. Denn ich finde in einem Manuskript über geistliche Gesänge, bei dem Liede ‚Es woll uns Gott gnädig sein' die Anmerkung

beigesetzt: Dieses Lied wird in der Lutherstube am 31. Oktober früh vor der Schloßpredigt von den Herrn Professoribus gesungen", in ihrer Tragweite nicht mehr nachprüfen, da das angezogene Manuskript weder in der hiesigen Bibliothek noch in der Universitätsbibliothek in Halle[45a] zu finden ist. Unwillkürlich denkt man zunächst an die obenerwähnten Festfeiern, das genannte Lied würde ganz eigentlich an die Festfeier des 31. Oktober 1717 erinnern. Aber es ist deutlich; der Wortlaut der Grohmannschen Notiz führt weit über solche doch nur vereinzelte Feiern hinaus. Jedoch gibt das mir vorliegende reiche Material keinen Anhaltspunkt für die Annahme einer solchen ständigen Sitte; und der Erzähler selbst kennt sie jedenfalls für seine Zeit und doch auch wohl für die ihm erreichbare Vergangenheit nicht. Angesichts des zahlreichen Besuches, des sich das Lutherzimmer zu erfreuen hatte[46], und der es ganz eigentlich als eine der Sehenswürdigkeiten Wittenbergs kennzeichnet, befremdet dann freilich aufs neue die gelegentliche Bemerkung, bei Fr. H. L. Leopold[15], zu Luthers Stube „welche jetzt zu ökonomischen Dingen gebraucht wird". Man versteht die Entrüstung, mit der Chr. R. Illing[47] schon im Jahre darauf diese Verunglimpfung Wittenbergs abwehrt: „solche Benutzung zu ökonomischen Zwecken gelte nur von dem Nebensaal, nicht von der Lutherstube selbst." „Es wäre ja auch unverzeihlich, wenn man das ehrwürdige Alter dieser Stube so wenig respektieren wollte, da so viel andere unbenützte Verhältnisse da sind." Stimmungsvoll weiß daneben aus derselben Zeit K. H. Schundenius[48] von den Fremden zu berichten: „Von der Ruhestätte Luthers (in der Schloßkirche) wallen sie zu seinem friedlichen Wohnsitz, im Augusteum, dort wo in dem anspruchslosen Schmuck des grauen Altertums, mit tausend, tausend Namenszügen zu ihr wallfahrender Fremden gezeichnet, Luthers Stube prangt; ruhen auf seinem einfachen Armstuhl, und blicken durch die kleinen, düsteren Scheiben, gleichwie durch die Nebelschleier vergangener Zeiten, in die Vorwelt zurück."

Das Jahr 1813 brachte die Auflösung der Universität: unter dem Drucke der kriegerischen Ereignisse erfolgte sie. Auch das Lutherhaus blieb nicht unberührt davon. Ja, unter dem allgemeinen Verfall der Universitätsgebäude scheint es sonderlich gelitten zu haben. Zwar der 1. November 1817[49] sah aufs neue im Augusteum die Scharen der Festgäste sich sammeln. „Von der im Hintergebäude desselben gelegenen, mit Kränzen verzierten Lutherstube aus begann um 8½ Uhr über den festlich durch eine mittelst Zweige und Laubgewinde verbundene Baumallee geschmückten Hof der feierliche Zug durch die Stadt zur Schloßkirche." Aber es klingt doch schon wehmütig, wenn wir weiter lesen: „Man fühlte, von diesem Punkte aus bildete sich die ganze Feier, ging alles aus, was die Menge in Bewegung setzte. Und doch weilte kein Leben mehr in diesem stillen verlassenen Gebäude. Kein Auge schaute grüßend und dankend durch die altertümlichen Fenster, auf welche jeder Blick geheftet war." Und, so unbegreiflich es uns heute erscheint, Jahrzehnte lang geschah nichts, um dem fortschreitenden Verfall des Gebäudes abzuhelfen. Erst die Anwesenheit des Staatsministers v. Eichhorn bei Gelegenheit der 25jährigen Jubelfeier des Kgl. Predigerseminars im Jahre 1842 brachte Abhilfe. Der traurige Zustand der Baulichkeiten blieb ihm nicht verborgen. Es gelang ihm, das Interesse Friedrich Wilhelms IV. zu wecken. Schon 1844 legte der bekannte Berliner Architekt Fr. A. Stüler umfassende Pläne zur inneren und äußeren Erneuerung und Instandsetzung vor. Sie sind in ihrer vollen Ausdehnung nur in den inneren Räumen[50] zur Durchführung gekommen. Dagegen ist die Lutherstube bis auf die Umlegung des morschen Fußbodens[51] in ihrem ehemaligen Bestand erhalten geblieben[52, 52a]. Auch die innere Einrichtung, wie sie etwa Schalscheleth geschildert hat, blieb dieselbe[53], ohne irgendeine moderne Zutat. Einige spätere Geschmacklosigkeiten[54] sind bei der letzten Neueinrichtung der Sammlungen der Lutherhalle endgültig beseitigt.

So grüßt noch heute das Lutherzimmer in seiner Schlichtheit und Unberührtheit die Besucher. Wir haben auf Grund gut beglaubigter Überlieferung das volle Recht, es als das Wohnzimmer des Reformators anzusprechen.

Anmerkungen

[1] „urbs, in qua renata veritas sua velut incunabula invenit." Hier steht die cathedra, e qua purioris doctrinae semina primum omnium sunt sparsa; hier die Schloßkirche, „aedes, per cuius quasi portas Rex gloriae denuo in ecclesiam est ingressus" (Georgi, Annales[32]).

[2] A. *Sennert*, Athenae itemque Inscriptiones Wittebergenses (Wittenberg 1655 und 1678) S. 34 ff., cum ruinosa esset et vasta, ab haeredibus empta domus florennis ter mille et septingentis, refecta florenis pluribus ter mille cessit Academiae. — Andreas Sennert (1606—1689) seit 1639 Professor der Orientalia in Wittenberg, hervorragender Sprachforscher und Kritiker.

[3] B. *Mencii* historica narratio de septem electoralibus Saxoniae. (Wittenberg 1611) S. 90, (Augustus) aedes magnis sumptibus ab haeredibus Lutheri emptas illasque vicinas alias anno MDLXXXII exstructas et nomine suo consecratas addidit. — Balthasar Mencius (1537—1617) Magister, 1580 Dekan der philosophischen Fakultät; Rektor des Gymnasiums zu Wittenberg; gekrönter Dichter.

Die Angaben über den Beginn des Baus in J. Chr. A. Grohmanns[10] Annalen (Wittenberg 1801, 1802) sind wenig durchsichtig. Jedenfalls scheinen die Bauarbeiten über Gebühr sich hingezogen haben. So wird 1578 vom Kurfürsten der Universität die Entziehung der Stipendien und ihre Überführung nach Leipzig angedroht, wenn sie nicht für Beschleunigung der Bauausführung sorge. Zur vollen Durchführung der Baupläne wurde noch 1581 das alte Bräuhaus zum Bau (des Querhauses) herangezogen.

[4] Schon die in B. Mentzii[3] Syntagma Epitaphiorum (Wittenberg 1604) Bd. I, S. 19 f. in einer Schilderung der Verdienste des Kurfürsten August überlieferte, heute nicht mehr erhaltene, noch im 18. Jahrhundert zu lesende (s. Charitius-Chronik[9]) Inschrift über dem Portal des Vorderhauses, des collegium suo de nomine nuncupatum vere augustum — magnis sumptibus pro alumnis suis de novo a fundamentis extruxit — ist da bezeichnend: Pietate et munificentia illustrissimi principis ac domini Dn. Augusti ducis Saxon. Romani Imp. Electoris et Archimarschalii, Landgravii Thuring: March. Misn: et Burggraffii Magdeburgensis nutritoris eccles: et scol: clementiss: haec domus, quae (!) fuit doctoris Lutheri (!) comparata et extructa est. Das Richtige haben noch Friedrich Taubmann, Professor der Poesie 1565—1613, in seinem Carmen Saeculare (*Acta Jubilaei Academiae Wittebergensis* 1602. Wittenberg. 1603): „Hoc auctore (Kurfürst August) Domus surrexit et illa supremae || Urbis apex, portae decus et tutamen Elystrae (Elstertor): || Primum Augustini, post nomine clara Lutheri || nunc utriusq: simul; ebenso der Historiker der Hochschule, Laurentius Rhodoman (1546—1606), wenn er in seiner oratio saecularis (Ebd.) als Zeugnis für die Verdienste Christians I. um die Hochschule das Collegium Augusti a divo quidem patre im-

pensis extructum maximis ab ipso vero academiae donatum perpetuisque Musarum usibus consecratum anführt, desgl. der Wittenberger Jurist Johannes Zanger (1557—1607), wenn er in seiner oratio saecularis (Ebd.) als Verdienste Auguſts rühmt, ut precumque studiorum exercitia conjungere possent, destinasse eis (den kurfürstlichen Stipendiaten) aedes magnis sumptibus ab haeredibus beati Lutheri emptas, quas Coenobium Augustinianorum vocant, illisque vicinas alias illustres addidisse et exstruxisse, quas Collegium Augusti dicere consueverunt. Dagegen spricht A. Sennert[2] von dem Coenobium S. Augustino quondam sacrum, dicatum hinc habitationi b. Lutheri, .. postea hodieque, nunc maxime ab antica novaque ejus parte ejusque fundatore Collegium Augusti nominatum, gebraucht also schon den Namen „C. A." für das ganze Grundstück. Umgekehrt bemerkt der Wittenberger Magister Joh. Kern[31] bei Erwähnung des Gebäudekomplexes: „Nunc simpliciter das Kloster nominatum", und das Tagebuch des schwedischen Studenten[29] kennt auch nur „das Kloster, wo Luther gewohnt" hat, begreift aber unter diesem Namen sowohl das eigentliche Lutherhaus — daraufhin weist die Kommunität, die er erwähnt, in der die Studenten gespeist werden — wie das eigentliche Augusteum, von dessen Festsaal[7] er eine eingehende Beschreibung liefert. Charakteristisch nicht minder sind in dem Berichte der Universität über das Universitätsjubelfest 1702[26] die Bemerkung (S. 8 ff.), daß der Festzug des 18. Oktobers vom Festgottesdienst in der Schloßkirche zurückgekehrt sei „nach dem Novo Augusteo oder Kloster", woselbst man sich auf den zu dergleichen akademischen Festivitäten destinierten Saal begeben habe, nicht minder die andere, daß „im Novum Augusteum oder Kloster" Posten unter Gewehr an den Eingängen und Stiegen die Ehrenbezeugungen erwiesen haben. Denn in beiden Fällen ist lediglich das heutige Augusteum gemeint. Umgekehrt berichtet die in derselben Schrift, S. 177, abgedruckte Urkunde aus dem Turmknopf des Lutherhauses: (domus) munificentissimi Augusti opera .. emta (!) ac ejusdem beneficio .. instaurata nomen a donante (!) invenit. Wieder vom „Novum Augusteum oder dem sogenannten Kloster am Elsterthor" reden die Jubiläumsberichte des Jahres[36] 1717. M. D. A. Charitius[9] unterscheidet geradezu im Augustinerkloster das „fördere Closter" (S. 12) und das „hintere Closter" (ebd.), „so sich ex opposito denen intrantibus repräsentiert". Seine weitere Bemerkung, „August hat bis 10 000 Thaler darin (im Lutherhause) verbaut und den schönen neuen Stock, darauf man jetzt die Doctores- und Magistermahlzeiten ausrichtet, erbaut und solches Kloster der Universität eingeräumt. Es ist die Bibliothek darinnen, die Communitat . . ." erhärtet diesen Sprachgebrauch, verrät freilich zugleich, daß der Schreiber über die wirklichen Verhältnisse sich nicht mehr im klaren ist. Denn der „schöne neue Stock" ist nicht dem Lutherhause aufgesetzt, sondern befindet sich im Augusteum[7], und die Bibliothek ist auch nicht im Lutherhause, sondern im Augusteum, wogegen die Kommunität[22] ihrerseits dem Lutherhause angehört. Auch Chr. S. Georgi in seiner Jubelgeschichte[12] unterscheidet in gleicher Weise beim Augusteum Vorder- und Hintergebäude, und in seinen Annales[32] spricht er ganz eigentlich von dem Collegium D. Augusti vel Lutheri (S. 45 ff.). Jo. Da. Titius, Professor der Mathematik und Physik (1729—1796) (De convictus Wittenbergensis publici cura .. sermo Wittenberg 1789) nennt geradezu das Lutherhaus partem Collegii Augusti postoriorem. S. Ps. Schalscheleth[45] spricht von dem Vordergebäude des Collegium Augusteum als dem „schöneren Teil desselbigen". Bei Chr. R. Illing[47] lesen wir

„Das Augusteum, dieses schöne und geräumige akademische Gebäude, das seinen Rang vor jedem andern öffentlichen, das Rathaus etwa ausgenommen, zu behaupten weiß, war sonst ein Augustinerkloster, in welchem Luther, dem es auch in der Folge eigentümlich gehörte, als Mönch lebte. Augusteum heißt dieses Gebäude deshalb, weil es Kurfürst August den Erben Luthers abkaufte und der Universität überließ". Auch für ihn ist also Augusteum der Name des ganzen Grundstücks, in dessen Hintergebäude die sogenannte Lutherstube sich befindet. Nicht anders nennt K. H. Schundenius[48] das Augusteum „Luthers Wohnung und Aufenthalt." So ist auch der Festbericht von 1802, von J. M. Schroeckh[41a], wohl die letzte amtliche Universitätsfest-Veröffentlichung, auf denselben Ton gestimmt: Est in extrema urbis regione, qua ad orientem vergit, contiguum muro aedificium iugens et vetustate sua et rerum magnarum initiis venerabile. Vulgo Augusteum sive Collegium divi Augusti vocant, quod Augustus elector ille sui saeculi musagetes emptum et amplificatum donavit academiae. Hic bibliotheca, .. hic coenatio civium academicorum, .. ibidem et Lutheri superest cubiculum, qui primum in hoc coenobio, deinde cum propria ei domus esset, vitam apud nos omnem transegit. Auch diese letzte zusammenfassende Schilderung des Gebäudekomplexes, aus der Feder des gefeierten Historikers, zeigt, wie stark das geschichtliche Bild sich verschoben hat. „Kloster" und „Augusteum" sind für jene Zeit Wechselbegriffe geworden und gewesen.

[5] Heute das 1817 durch Friedrich Wilhelm III. gegründete, evangelische Predigerseminar, mit Auditorium, Bibliothek, Dienstwohnungen des Ephorus und des Studieninspektors, Internaträumen, Lesezimmer und neun Kandidaten-Doppelzimmern.

[6] Schon für den 16. Juni 1584 erwähnt der Liber Dekanorum facult. theol. Acad. Viteb. (ed. E. E. Förstermann, Leipzig 1838) den Doktorschmauß der vier neuen Doktoren der Theologie: dederunt danda et convivium satis honorificum in Collegio Augusti.

[7] „Coenaculum majus et splendidum satis festivitatibus Academiae dicatum" (A. Sennert[2]). „Triclinium publicis Conviviis akademicis datum" (Joh. Kern[31]). Eine nähere Beschreibung bringt das Tagebuch des schwedischen Studenten[29]: „ein mächtiger Saal, allwo die Professoren trinken, wenn jemand doktriert oder magistriert. In diesem Saal ist ein sehr köstlicher Kupferofen; der hat so viele Ecken, daß es wundersam zu sehen ist. Auf einer Tafel in diesem Saale ist das Geschlechtsregister der Könige von Dänemark, Braunschweig und Brandenburg samt deren Stammtafeln verzeichnet." [Weder der Kupferofen, noch diese Tafeln sind auf unsere Zeit gekommen!] Damit vergleiche die Schilderung bei D. A. Charitius[9]: „Geht man die ersten Treppen (im Vorderkloster) hinauf, so zeigen sich drei Stuben für Bursche (Studenten, Stipendiaten) und der Eingang zum großen Saal, auf dem sonst allezeit der Magisterschmauß gehalten, und die Bursche aller Quartale ihre Namenszettel eingeben". Dieser Festsaal ist gemeint, wenn bei der Jubelfeier der Akademie 1602 die Festteilnehmer von der Schloßkirche in Collegium Augusti prope portam elystram ascenderunt et praedium laute paratum in Dei et Electoris honorem, boni ominis gratia insumserunt (B. Menz[2] S. 213 f.); eben dieser ist's, von dem aus bei Gelegenheit der Jahrhundertfeier des Augsburger Religionsfriedens 1655, facta una et altera contione germanica, der akademische Lehrkörper den Festzug eröffnet (G. Suevus[25] S. 302); in dem 1677 die Hoftafel bei Gelegenheit der Anwesenheit Kurfürsts Johann Georgs II. und des Herzogs Karl Wilhelm von Anhalt-Zerbst stattfindet (Ch. G. Georgi[32] Annales S. 45 ff.),

und wiederum 1702 bei der zweiten Universitätsjubelfeier an sechs langen Tafeln gespeist wird (Acta Jubilaei[26] S. 8 ff.) Sonderlich berühmt ist das prandium, das Chr. S. Georgi[12] nach der feierlichen Doktorpromotion der theologischen Fakultät zu Ehren der zweiten Jahrhundertfeier des Religionsfriedens von 1555 hier gab, bei dem an fünf großen zusammengeschobenen Tafeln von 110 Kuverts gespeist wurde. Noch heute hält ein großer Kupferstich von J. D. Schleuen, Berlin, die Erinnerung an die Ausschmückung der Festtafeln mit Konfektschalen und -aufbauten fest. Aber auch die goldene Hochzeit des Depositors Johann Georg Bulisius (1635—1731), des „alten Bulisius", sein Jubilaeum Gamicum[32], ist hier am 19. Mai 1718 gefeiert worden. — Um den Ausgang des Jahrhunderts wurde der „weite schöne Saal[25] der Ponikauischen Bibliothek"[8] eingeräumt. Damit verlor er seine ursprüngliche Bestimmung. Die großen Festtafeln beim Universitätsjubiläum 1802 sind nicht mehr dort gehalten worden. In neuerer Zeit, am Ausgang des letzten Jahrhunderts, ist der Saal, heute noch „Fürstensaal" genannt, baulich völlig verschandelt worden.

Über den vielgerühmten Schmuck der Wände, die Bilder der sächsischen Kurfürsten und der Reformatoren, hoffe ich im nächsten Jahre berichten zu können. Die mehrfach erwähnten Professorenbildnisse[45,52a], die im Lauf der Jahrhunderte als weiterer Wandschmuck hinzugekommen sind, hängen noch heute im „Fürstensaal", und warten wie ihrer dringend nötigen Renovierung, so ihrer Neuaufhängung in den neueinzurichtenden Sammlungsräumen der Lutherhalle.

[8] Die stattlichen Bestände der Universitätsbibliothek, die bis 1547 dank der Fürsorge der Ernestinischen Kurfürsten angesammelt waren, gingen 1547 der Universität verloren; sie wurden als Ernestinisches Hausgut nach Jena geschafft. Die Neuerrichtung der Bibliothek ging infolge der Knappheit der Mittel, die eine beständige Klage der Universität bildete, nur langsam vonstatten. Doch zählte sie zur Zeit von S. Chr. Georgi[12] wieder etwa 16000 Bände. Eine Reihe größerer und kleinerer Vermächtnisse und Stiftungen waren und sind auch weiterhin ihr zuteil geworden. Die wertvollste und kostbarste Zuwendung erfolgte 1789 durch den sächsischen Geheimen Kriegsrat Johann August von Ponickau, Dresden (1718—1802), der seine große Sammlung von Urkunden, Handschriften, Karten und vor allem Büchern schon zu seinen Lebzeiten der Leucorea überwies (J. C. A. Grohmann[10], Bd. III[15]). Leider ist dieser Schatz, ebenso wie die medizinische und juristische Abteilung der Bibliothek, im dritten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts der Universität Halle-Wittenberg überwiesen worden. Nur noch die theologischen und philosophischen (artistischen) Bestände sind hier erhalten geblieben. Sie stehen noch immer in ihren alten Räumen, über deren Eingangstür noch heute Bibliotheca academica MDCCXV zu lesen ist, und haben mir bei der Neueinrichtung der Sammlungen der Lutherhalle unschätzbare Dienste geleistet.

Wie das Tagebuch des M. Th. H. Patrick[44] zeigt, waren schon damals die größten Kostbarkeiten der Bibliothek in Glasschränken ausgelegt. Leider sind nicht alle mehr hier nachweisbar. So fehlen sicher die zwei Bände Pasquillen aus der Reformationszeit, und vor allem die Satyren von Simon Lemnius, desgl. die „Bambergische Bibel, ebräisch, so Justus Jonas gebraucht hat und darin am Ende die Wochen seiner Frau aufgezeichnet hat mit den Namen der Kinder und Pathen", der „Hesiodus in folio, von Aldus (Venedig) gedruckt", „der erstgedruckte Homerus zu Florenz von Junta" (1488, bei Filippo Giunta),

sowie „die drei Codices Manuscripti von Lycophron" (? griechischer Dichter aus Chalcis, um 250 a. Chr.?). Über den „Plato in folio, so Melanchthon dem Luther verehrt hat", habe ich im Jahrbuch 1919 berichtet; über den „Livius in folio, so auch Jonas gehabt und allerlei Figuren an den Rand gemalt hat", hoffe ich auch noch etwas ermitteln zu können. Auch nach S. Pf. Schalscheleth[45] waren die Bibliotheksräume, sowohl die der eigentlichen Universitätsbibliothek, wie die der Ponickauischen Sammlung, der öffentlichen Besichtigung zugänglich. Sein Augenmerk haftet aber vorwiegend an den Bildnissen und Bildern, die die Wände schmücken. Leider vermissen auch hier wir heute manches, so namentlich den „alten jüdischen Freiheitsbrief in jüdisch-deutscher Sprache beim Eingang ins Vorgemach", sowie die „Stammtafeln in groß Thürformat, z. B. vom holsteinischen, vom braunschweigischen Hause, in bunten Farben" (vgl. A. 7).

[9] Ungedruckte Chronik des Wittenberger Archidiakonus M. D. Andreas *Charitius* (1690—1741) † als Stiftssuperintendent in Merseburg: (Kap. IV) „Von denen Geistlichen Gebäuden in Wittenberg. Nr. 1. Das Augustiner-Kloster" von M. Senf, Wittenberg, als Privatdruck für die Gäste bei der Neueröffnung der Lutherhalle, 17. 7. 1916, veröffentlicht. — Die noch nicht gedruckten Partien behandeln (Kap. 1, 2) die Stadt und ihre Umgebung, (Kap. 3) ihre Befestigung und (Kap. 4, 5) ihre Gebäude, geistlicher und weltlicher Art, und gehen dann über zu einer breiten Schilderung des „Kirchen- und Religionswesens", vom Heidentum an; mitten in der Erzählung der Reformationsgeschichte, um 1519, bricht die Handschrift ab. Die Erhaltung dieser ersten 316 S. fl. ist lediglich einem glücklichen Zufall zu verdanken. — Die auch sonst in der Literatur angeführte Chronik selbst ist verschollen.

[10] J. Chr. A. *Grohmann*, Annalen der Universität zu Wittenberg. 3 Bde. Meißen, 1801, 1882, Bd. II, S. 88: „— weil der jetzige Carcer (auf dem Fridericianum) ganz unrein ist, damit sich die strafbaren Personen nicht abda an ihrer Leibesgesundheit dadurch Schadens zu befahren anlegen." — Johann Christian August Grohmann (1770—1847) seit 1802 o. Professor der Logik und Metaphysik an der Leucorea, seit 1810 Professor der Philologie und Eloquenz am Gymnasium zu Hamburg.

[11] s. Charitius[9], S. 11 f.

[12] Chr. S. *Georgi*, Wittenbergische Jubelgeschichte .. wegen des am 25. 9. 1555 abgeschlossenen Religionsfriedens und am Michaelistage 1755 zum anderen Male feierlich begangenen hundertjährigen Lob- und Dankfeste. (Wittenberg 1756.) — Christian Samuel Georgi (1701—1778), seit 1748 D. und Professor der Theologie an der Hochschule, Gräzist u. Neutestamentler.

[13] Museum Anatomicum munificentia Divi Friderici Augusti [II., † 1733], reg. Polon. et pr. elect. Saxon., Dresenae institutum, gratia clementiaque singulari Friderici Augusti [III., † 1763] filii, reg. Polon. et pr. elect. Saxon., Academiae Vitemberg. donatum, hic repositum Rect. Acad. D. Abrah. Vatero Anatom. et Botan P. P., A CIↃ IↃ CCXXXVI. — Abraham Vater (1684—1751), seit 1719 ordentl. Professor, einer der bedeutendsten Mediziner, die Wittenberg überhaupt gehabt hat.

[14] Grohmann, Annales[10], III, S. 44, 150 f.

[15] M. Fr. H. L. *Leopold*, Wittenberg und die umliegende Gegend. Historisch-topographisch-statistischer Abriß zur dritten Säkularfeier der Universitätsstiftung. Meißen 1802. —

L., über den ich sonst nichts habe feststellen können, ist auch der Verfasser des wertvollen Aufsatzes „Über den gegenwärtigen Zustand der Akademischen Bibliothek" in Grohmanns[10] Annalen, Bd. III.

[16] Heute umschließt der Querflügel neun Kandidatenwohnungen, dazu die Waschküche, die Baderäume und den Fahrräderstall.

[16a] vgl. Charitius[9].

[17] Noch nicht erwähnt bei Charitius[9]; vgl. aber G. W. Kirchmeier[26], de salubritate aeris Witteberg, in Disquisitio historica de M. Lutheri ... habitu heroico Wttbg. 1725, J. Chr. A. Georgi[12], Fr. H. L. Leopold[15]; Vermächtnis des 1725 in Wittenberg verstorbenen, 1640 in Unter-Steina (Ungarn) geborenen Magisters und Assessors in der philosophischen Fakultät, Georg Michael Cassai, zusamt einem Kapital von 5000 Talern zu Stipendien für dürftige ungarische Theologie-Studierende; wie denn tatsächlich die Wittenberger Hochschule immer zahlreiche Studierende aus Ungarn zu ihren Bürgern gehabt hat.

[18] D. O. M. S. Auspice et conservatore Friderico Augusto II. [† 1763] hortum medicum a Joh. Georgio I. [† 1656] conditum a Friderico Augusto [1733] donatum renovavit et instauravit Academia Wittenbergensis a. s. MDCCXXXXVIII, so die einzig heute noch erhaltene Inschrift am Augusteum, auf der Hofseite. Dieses Gründungsverdienst Johann Georgs I. beschränkt sich nach J. Chr. A. Grohmann[10], II, 89 f. auf mehrfach gegebene Anregungen zu seiner Anlage. Weder A. Sennert[2], 1655, noch G. Suevus[25], 1656, erwähnen ihn. Grohmanns weitere Notiz, er sei 1668 angelegt, reimt sich nicht ganz damit, daß schon um diese Zeit Andreas Bolinus[29] erzählt, vom Festsaal des Augusteums sähe man „in einen lieblichen Garten, daß es eine Lust sei. Denn hier sind Bäume, die im Winter wie im Sommer ihre Blätter behalten; und sie stehen in Gruppen zusammen und sind sehr lieblich anzusehen." Nachdem dann A. Sennert[2], 1678, sein Vorhandensein bezeugt, befremdet um so mehr, wenn die Acta saecularia[26], 1704, es als Verdienst des Professors der Medizin, Johannes Thiele, geborenen Wittenbergers (seit 1680 Mitglied der Fakultät, 1685 ord. Professor, † 1688) rühmt: hortum, qui incultus diu disertusque jacebat, et locum dissecandis mortuorum corporibus consecratum satis ruinosum et obscurum medicorum causa restituit. Aber auch nach dem Tode J. Thieles scheint der Botanische Garten aufs neue der Verwahrlosung anheimgefallen zu sein. Wenigstens gilt Acta sac. sec.[41a] 1802, Johann Heinrich v. Heucher (1677—1745; seit 1706 der medizinischen Fakultät angehörig, 1709 Professor der Anatomie und Botanik, seit 1713 Kgl. Leibarzt, Dresden) als sein eigentlicher Neugründer. Er ist auch der erste, der ihn literarisch gewürdigt hat. (Index plantarum horti medici Academiae Vitembergensis Wttbg. 1711, mit Abbildung des Gartens.) Weitere Verdienste um seine Verbesserung werden l. c. auch dem Nachfolger Heuchers, Abraham Vater[13] zugeschrieben. In seine Zeit gehört die Beschreibung bei A. Charitius[9]: „Der Mediziner Garten, welcher sehr schön angeleget und sonderlich rare Gewächse denen Liebhabern zeigen kann; zu solchen gehört auch die Gewächß-Stube, welche einen Theil von dem forder Closter auf dessen Seiten partícipiret;" vgl. aus späterer Zeit, bei Chr. S. Georgi[12]: „Der wohlangelegte und mit raren Exoticis angefüllte Akademie-Garten nebst den dazugehörigen Glas- und Gewächshäusern;" endlich aus der letzten Zeit der Universität, 1802, bei J. Chr. A. Grohmann[10] (Bd. III, S. 150 f.): „Der Botanische Garten, auf drei Seiten unmittelbar von den hohen

Klostergebäuden, und auf der vierten von der fast ebenso hohen Wallmauer umgeben, also im Winter fast ohne Sonne und das ganze Jahr hindurch ohne freien Luftzug," „mit einer Menge seltener und exotischer Gewächse in seinem noch eingeschränkteren Gewächshaus, zur Verwunderung aller Durchreisenden." Doch hat der Straßburger Patrick[44] ihn keinerlei Erwähnung Wert erachtet, während S. Pf. Schalscheleth[45] ihn rühmend nennt.

Heute schmücken den alten Gartenplatz aufs neue gärtnerische Anlagen, zum Schmuck des Lutherhofes. Die Entfestigung der Stadt, die vor allem eine wesentliche Herabminderung der Höhe der das Grundstück begrenzenden Stadtmauer mit sich brachte, hat auch ihm Licht und Luft gebracht.

[19] Laut Wittenberger Urbarium, Bd. III, hat das Augustinerkloster keinen Rechtsanspruch an einen der im Elsterviertel gelegenen öffentlichen Brunnen gehabt. Mithin wird man annehmen dürfen, daß das Kloster, das zudem auf dem Grundstück des früheren Hospitals zum Heiligen Geiste sich erhob, das zudem eigene Braugerechtigkeit besaß, von vornherein einen eigenen Brunnen gehabt hat, und diesen im Klosterhof, auf der Nordseite des Gebäudes zu suchen haben. Wo, bleibt natürlich eine offene Frage. Doch ist zu erwähnen, daß laut Kaufvertrag zwischen Luther und Bruno Brauer (Enders-Kawerau XIV, S. 15), auf dem damit 1541 durch Luther angekauften, 1525 an den letzten Prior, Eberhard Brisger, durch den Kurfürsten geschenkten und von diesem 1535 an Br. Brauer verkauften Grundstück, also auf altem Klostergrund und -boden, nach der Straße hin, ein Brunnen gelegen hat. — Wenn Luther am 17. 6. 1526 an Spalatin berichtet (Enders-Kawerau, Dr. M. Luthers Briefwechsel, VI, 360 f.) hortum plantavi, fontem aedificavi, wenn er hernach in der „Hausrechnung" von 1542 (Ebd. XV, 52 ff.) aufzählt „Garten am Hause vnd brun", wofür er 400 Gulden rechnet, so führt die enge Verbindung von Garten und Brunnen darauf, den Brunnen im Garten selbst, d. h. in dem hinter dem Kloster auf dessen Südseite gelegenen Gartengrundstück, dem einzigen, das 1527 Luther besaß, und nicht im Klosterhof zu suchen. Dann existiert dieser Brunnen nicht mehr. Ob er da gelegen, wo vor zirka 10 Jahren ein Brunnenloch zugeschüttet ist, in der NO-Ecke des Gartens, ist nicht gesichert. — Aber auch der alte Klosterbrunnen ist verschwunden. An seine Stelle ist ein Anschluß an das „Alte Jungfernröhrenwasser" getreten. Dieses „Altjungfernwasser" ist eine, 1556 von sieben Wittenbergern angelegte Röhrenwasserleitung, wie sie Wittenberg schon mehrfach besaß und noch heute besitzt. Von einem im N vor der Stadt bei Trajun gelegenen Grundstück, „Jungfraugarten" genannt, ausgehend, trat sie am Elstertor in die Stadt und führte jenen Sieben (darunter die beiden damaligen Bürgermeister, L. Cranach j., sein Schwager C. Pfründt u. a.) — einen achten Anteil überwiesen sie 1558 als Geschenk an Ph. Melanchthon — frisches Quellwasser zu. Diese Wasseranteile hafteten zunächst an den Grundstücken, wechselten damit bei einem Grundstückverkauf ihren Besitzer. Nun erscheint, gemäß den Akten der Altenjungfernwasser-Gewerkschaft, die ich habe einsehen können, schon im Statut von 1630, § 18 die Universität als „der vornehmste Interessent bei dem Wasser" und das Verzeichnis der Gewerke von 1698 nennt an erster Stelle „Löbliche Universität, von Erhard Thost Brau Erbe, so ins Kloster gezogen." Damit ist das Jahr ihres Eintritts festgelegt. Denn dieser Erhard Thost, seines Zeichens Buchbinder, ist derselbe, an den Luthers Kinder 1557 die s. Z. von ihrem Vater von Eberhard Briesger, bzw. Bruno Brauer

angekaufte, vor dem Kloster an der Straße gelegene, Bude (d. h. Haus ohne Keller, Hof und Garten) wieder verkauft haben. Wie er Anteil am Jungfernröhrenwasser erlangt hat, ist, da die Akten bis 1584 fehlen, nicht mehr festzustellen. Jedenfalls hat er einen besessen; und nachdem er 1566 an der Pest verstorben war, fiel dieser zusamt dem Grundstücke 1569 durch Kauf an die Universität, die den Platz für den Bau des Augusteums brauchte. Von da an ist also das Klostergrundstück an das Altjungfernwasser angeschlossen gewesen, und ist es heute noch. — Die alte Zapfstelle, wie sie die Bilder des Hofes um 1800 noch zeigen, ist nicht mehr erhalten. Die Neuzeit hat sie in eine kleine gotische Brunnensäule am Durchgang vom Augusteum zum Lutherhause mitten zwischen Gebüschanlagen verlegt, und damit ein stimmungsvolles Plätzchen geschaffen.

[20] So versammeln sich[26] am 31. Oktober 1617 Lehrkörper und Studenten im Augustinerkloster, wo Luther gewohnt, früh nach 6 Uhr, und sind zu einer Prozession in die Schloßkirche gegangen. So sieht der Verfasser[27] des Festberichtes von 1630 mit Verwunderung, als er am 25. 6. in der Frühe um 5 Uhr nach einem Rundgang durch die Stadt und über den Markt zu seinem Logemente zurückkehrte, „wie die Gassen ganz schwarz von Studenten, so sich naher das Elstertor aufs Kloster verfügten." „Auf selbige Kloster versammelten sich neben ihrer Magnificenz alle Herrn Professores, Magistri, Doktores, Licentiati wie andere der Universitäts Verwandten bei einer schönen, andächtigen Musik. Von da ging es in einer ansehnlichen Procession um 6 Uhr in die Schloßkirche." So gehen in gleicher Weise[25] vom Collegio D. Augusti oder, wie der Bericht der Acta[26] 1704 es ausdrückt, dem domicilio: domo D. Augusti die Universitätsfestzüge zur Friedensfeier 1648, 1650 u. 1655 (Hundertjahrfeier des Augsburger Religionsfriedens) aus. So „rangierten sich auf dem sogenannten Closter" zum zweiten Universitätsjubiläum 1702[26] die Wittenberger Studiosi sowie die von Leipzig, Jena und Frankfurt a. O. herübergekommenen[55]; nicht anders „in dem Novo Augusteo oder dem sogenannten Closter" die Teilnehmer an der Festprozession[36] der zweiten Reformationsjubelfeier 1717. Gleich also geschah es 1755 beim zweiten Jubelfest des Augsburger Religionsfriedens[12], 1770 bei Einweihung der aus der Zerstörung 1760 wieder hergestellten Schloßkirche[32], und 1802 bei der dritten (und letzten) sonderlich glanzvoll begangenen Säkularfeier der Hochschule[41a]; und bei den Jahrhundertfeiern des 19. Jahrhunderts, 1817, 1883, 1917 und 1920 ist es gleicherweise gehandhabt worden.

[21] Das Katharinenportal (Abbildung s. Titelblatt zu Abschnitt III) ist von Luther für seine Ehegattin im Jahre 1539 bei dem Pfarrer M. Antonius Lauterbach in Auftrag gegeben (Enders-Kawerau, XII S. 295f. „Die gehauene Hausthür will Käthe so weit haben, als die Maß ist. Die Länge odet Höhe werden die Meister selbs wissen zu nehmen ... Wollets bestellen, das Beste ihr könnt") und laut Inschrift 1540 aufgestellt worden. Es trägt die charakteristischen Formen Wittenberger Renaissance, stark ausgekehlte Gewände, in denen auf jeder Seite ein Sitz angebracht ist, sowie starke Überschneidungen in der Überhöhung. Unmittelbar über dem Tor ist das leider nicht mehr zu deutende Steinmetzzeichen, an der Spitze des Ganzen, links und rechts der Schlußblume, die Jahreszahl 15‖40. Die Kämpfersteine über den Sitzen tragen links Luthers Bildnis, rechts Luthers Wappen, jenes das älteste Denkmal des Reformators in Stein, das wir besitzen, Brustbild nach vorn, in Schaube und Barett, noch ganz in der Auffassung der guten älteren Cranach-Stiche,

nicht in dem Typus des kranken Luthers, mit der Inschrift: etatis suae 57 und der Umschrift: In silentio et spe erit fortitudo vestra, dieses mit der Umschrift V. I. V. I. T. (= er, Christus, lebt). (C. Gurlitt[53] liest unbegreiflicherweise V. I. V. I. I., „deren Sinn zu lesen ich den Gelehrten empfehle"). Das Portal war der Eingang zum Kreuzgang (siehe meinen Aufsatz „Luther" 1919, S. 14), wie zum Refektorium[22], und ist bis auf die stärker vorspringenden Teile des Lutherbildes tadellos erhalten. Sommer 1919 ist es durch Beseitigung der erst zu Anfang des 19. Jahrhunderts angelegten äußeren Turmtreppe in seiner alten eindrucksvollen Gestalt wiederhergestellt.

[22] Mensa communis (so A. Sennert[2], G. Suevus[25]), oder wie Andreas Bolinus[29] erzählt: „Da werden die Studenten durch die Freigebigkeit Electoris Saxoniae in der Communität gespeist"; Convictorium (A. Charitius[9]) „Convictorium electorale (Chr. S. Georgi[32]) oder das Königliche Konviktorium (Ebd.), auch Alumneum (Ebd.) oder Atrium, quod Alumneum vocatur (Ebd.). Doch diente es nicht bloß leiblichen Genüssen, über deren Beschaffenheit überdies nicht selten bittere Klage geführt wird. Auch zu studentischen Feierlichkeiten wird es benutzt. So findet 1677 hier ein musikalischer Begrüßungsakt für Kurfürst Johann Georg II. statt.

Nach Übergang des Gebäudes in die Obhut des Predigerseminars wurde das Refektorium als Andachtsraum eingerichtet und bis in die neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts verwendet. Dann aber wurden die Kandidaten-Bibelstunden, des besseren Besuchs wegen, in die Sakristei der Stadtkirche verlegt. So konnte der prachtvolle Raum 1917 den Sammlungen der Lutherhalle zu neuen Ausstellungen überwiesen werden und wurde noch im selben Jahre eingerichtet und am 31. 10. 1917 dieser seiner neuen Bestimmung feierlich übergeben.

[22a] Die Räume sind 1834 zu Schulzimmern einer „Armen-Freischule" umgebaut, die noch heute als dreiklassige „Lutherschule" mit zwei Lehrern besteht und als Übungsschule für das Seminar dient. Wie ein heute noch erhaltener Rest erhärtet, führte früher eine Wendeltreppe aus den unteren Räumen in Luthers Wohnung.

[22b] Ihnen allen liegt die erste und als solche zweifellos verdienstvolle „Geschichte des Lutherhauses" von H. Stein (Wittenberg 1883) zugrunde, die freilich auch schon die Tatsache des späteren Anbaus des heutigen Treppenturmes kennt, aber eigentümlicherweise die nötigen Folgerungen daraus nicht zieht. Mit noch viel größerer Vorsicht sind die sämtlichen geschichtlichen Angaben über das Lutherhaus und seine Luthererinnerungen in dem Aufsatz von K. Dunckmann „Wittenberger Luthererinnerungen" (Lutherkalender 1911 Leipzig, H. Haessel) zu benutzen.

[23] *Ickelsamer*, Valentin, Klag etlicher Brüder an etliche Christen von der großen Ungerechtigkeit und Tyrannei, so Endressen Bodenstein von Carolstat jetzo vom Luther zu Wittenberg geschmäht" (1525). — Valentin Ickelsamer, Schulmeister in Rothenburg, Schwärmer, taufgesinnt, war stark an dem Aufstand der fränkischen Bauern beteiligt.

[24] Dieses Turmstübchen wird gemeint sein, wenn lt. einer Notiz bei B. Mencius[3,4], Elogia praecipuorum doctorum ac professorum Theologiae in academia Wittebergensi (Wittenberg 1606) Melanchthon erzählt hat: In cella quam Lutherus monachus inhabitavit, repositorio versus austrum locato manu ipsius Lutheri scriptum vidi: Anno 1600 Turci

sunt futuri Domini Italiae et Germaniae, si ultimus dies mundi non obstiterit. Item: qui dedit consilium, feret etiam auxilium.

25 G. *Suevus*, Academia Wittebergensis ab anno fundationis CIↃICII usque ad annum CIↃICCLV (Wittenberg 1655). — Gottfried Suevus (1615—1659) war seit 1644 Doktor und Professor der Rechte in Wittenberg. Obiges Werk ist die erste aktenmäßige Geschichte der Hochschule.

26 *Acta secularia* sacri academiae Vitembergensis anno CIↃIↃCCII Col. Nov. celebr... emissa (Wittenberg 1704). Darin S. 175 ff.: Expositio rerum singularium, quae superiori academiae seculo hic evenerunt. — Georg Wilhelm Kirchmeier (1673—1759) seit 1700 der philosophischen Fakultät zugehörig, 1701 ordentlicher Professor der Griechischen Sprache in Wittenberg, ein begeisterter Verehrer des Reformators.

26a *Zorn*, David, Heinrich, Das in seinem Vaterland aufgerichtete ... in welchem bei dem anderen Jubelfeste der heilsamen Reformation. ... Nebst einem kurzen Anhang, „mit was vor Ceremonien vor hundert Jahren das erste Evangelische Jubelfest in der christlichen Kirche ist celebriert worden, nach eingeholter Censur der hochlöblichen theologischen Facultät zu Wittenberg" (Waldenburg 1717.) — Über D. H. Zorn habe ich nichts Näheres feststellen können.

27 *Copey* oder *Abdruck* eines Schreibens an eine vornehme Person geschrieben aus Wittenberg, in welchem berichtet wird, wie das Evangelische Jubelfest in selbiger Stadt den 25. Juny und folgende feierlich begangen worden (o. O. 1630). — *Charitius*, A.[9] Kurzgefaßte Nachricht, wie das erste Jubelfest der Augsburgischen Confession vor hundert Jahren feyerlich begangen worden (Wittenberg 1730).

28 Museum: Raritätenkabinett, Studierstube. So erwähnt B. Menz in seinen Elogia[24] „in museo Melanchthonis" die Inschrift:

In boream versis oculis hac sede Melanchthon
scripta dedit quae nunc praecipua orbis habet.

So rühmt Aegidius Hunnius (1550—1603, Professor der Theologie in Wittenberg) in seiner Oratio saecularis 1602 [Acta secularia[4]]: „Lutherus ex suo Musaeolo cum precibus ad Deum tum salutaribus scriptis suis adversus illam nequitiae sedem ac pestilentiae cathedram Apostaticam, stupendum in modum quasi tonabat et fulgurabat. So gebraucht Chr. S. Georgi in seinen Annales[32] das Wort (S. 290) vom Arbeitszimmer des Rektors in seiner Privatwohnung wie (S. 365 ff.) von den Wohn- und Arbeitsstuben der Stipendiaten im Augusteum wie im Lutherhause.

29 Andreas *Bolinus*, * 1624 Unnaryds (Småland) 1655—1665 auf dem Gymnasium in Vårsho, seit Januar 1667 Student, Wittenberg, bis 24. 4. 1670 „da sagten wir Wittenberg Valet." Sein Tagebuch ist 1913 durch E. Brunnström, Stockholm, in Druck gegeben. Aus ihm hat Frl. Ilse Meyer-Lüne, Hamburg, in der Thür.-Sächs. Zeitschrift Bd. VI (1916), S. 178 ff., das für Wittenberg in Frage kommende veröffentlicht. Leider hat sie unterlassen, sich für die zahlreichen Einzelzüge sachkundig beraten zu lassen. So greifen eine große Reihe ihrer Erklärungen an der Wirklichkeit vorbei. — Über die späteren Schicksale von A. Bolinus kann ich nichts feststellen.

30 J. *Meisner*, Jubilaeum Wittebergense. Wittenbergisches Jubelfest .. 31. Oktober gefeiert, an welchem Tage vor 150 Jahren Herr Dr. Luther seine erste Disputation ... an-

geschlagen hat (Wittenberg 1668). — Johannes Meisner (1650—1681), gehörte seit 1649 als Professor der Theologie der Universität Wittenberg an, bekannt durch seinen Streit mit seinem Kollegen Abraham Calov in Sachen der lutherischen Abendsmahlslehre.

[31] Johannes *Kern*, De Witteberga dissertatio historica (Wittenberg 1671). — J. Kern promoviert hier 1671 zum Magister und geht von hier als Konrektor nach Zerbst. Erkundungen in Zerbst sind erfolglos geblieben.

[32] Acta secul.[26]. *Georgi*, Chr. S.[12], Annales academiae vitembergensis (Wittenberg 1775). — Johann Georg II. weilte in Wittenberg, um den Streit zwischen J. Meisner[30] und Abr. Calov, der der Fakultät und damit der Universität starken Abbruch zu tun drohte, womöglich durch seine persönliche Gegenwart beizulegen. Bei seiner Besichtigung des Augusteums ließ er sich auch die akademischen Matrikel vorlegen in sieben Bänden: ipsa manu volvit et revolvit eadem et curiose diem inscriptionis Lutheri et Philippi Melanchthonis perscrutatus est. Carl Wilhem von Anhalt-Zerbst traf zufällig zur gleichen Zeit in der Stadt ein.

[33] „Neue Beiträge von alten und neuen theologischen Sachen", 1756, S. 229 ff. Brief des Professors der Theologie Gottlieb Wernsdorff, Wittenberg, an den Dresdner Oberhofprediger Samuel Benedict Carpzov, vom 21. Februar 1707.

[34] Georgi, Annales[32]: „Es hat dieser große Monarch seinen Namen eigenhändig an die Tür, welche in die Kammer führt, angeschrieben, über welchen Academia, um diesen seltenen Namen zu erhalten, ein Glas hat setzen lassen." So ist der Name tatsächlich bis heute unter seinem Glas erhalten geblieben.

Ob die Angabe des Jahres 1712 (l. c. S. 77) richtig ist, stelle ich dahin. Die schwierigen militärischen und politischen Verhältnisse des Jahres 1712 machen einen Besuch des Zaren auf sächsischem Boden nicht sehr wahrscheinlich. Dagegen ist Peter I. im Herbst 1711 von Karlsbad kommend auf seiner Rückreise nach Moskau in Torgau bei der Königin von Sachsen gewesen, zur Feier der Vermählung seines einzigen Sohnes Alexej mit der Prinzessin Charlotte von Braunschweig-Wolfenbüttel.

[35] G. H. *Goetze*, De reliquiis Lutheri diversis in locis asservatis singularia (Leipzig 1704). — Georg Heinrich Goetze, * 1667, † 1728 als Superintendent zu Lübeck, sehr fruchtbarer Schriftsteller, zumal auf geschichtlich-biographischem Gebiete.

[36] Das *Evangelische Wittenberg*, wie es mit Lob und Dank das zweyte Jubelfest der Reformation Lutheri in diesem MDCCXVII. Jahr begangen (o. J. u. O.). — Das in diesem MDCCXVII. Jahre zum andern mahle über die Reformation Lutheri *jubilierende Wittenberg* und sonderlich wie eine hochlöbliche Universität daselbst dieses andre Jubilaeum Lutheranum bei Vierzehn Tage lang feierlich begangen (o. J. u. O.). — Vgl. E. S. *Cypriani* (1675—1745; Konsistorialrat und Archivar, Gotha) Hilaria evangelica oder historisch-theologischen Bericht vom Andern Evangelischen Jubelfest (Gotha 1719); Georgi, Annales[32], wo anstelle der Cellula wieder das sonst übliche Museum B. Lutheri als Versammlungsort genannt wird.

[37] J. Chr. *Crell*, Das im Jubeljahr 1730 florierende Wittenberg (Wittenberg 1730). A. *Charitius*[9], Etwas zum anderen Jubelfest der A. C. gehöriges (Wittenberg 1731), vgl. Georgi, Annales[32]. — Johann Christian Crell zeichnet als N(otarius) P(ublicus) C(aesareus) juratus et immatriculatus (d. h. beim Reichs-Kammergericht in Wetzlar zugelassen), auch auf

Königliche Verordnung verpflichteter Meubeln-Proclamator. Näheres habe ich nicht feststellen können.

[38] Immatriculati: Zusammenfassende Bezeichnung der zur Universität gehörigen Graduierten, abgesehen von den ordentlichen Professoren. (Georgi, Annales[32] S. 846.)

[39] „Das bei eben dieser Gelegenheit (Einzug in Worms) von Luther gedichtet ist, im Anschluß an das Wort: ‚Und wenn soviel Teufel in Worms wären, wie Ziegel auf den Dächern, so würde ich doch hineingehen', das gesprochen wurde, als Luther vor dem Einzug einem Bäuerlein begegnete, mit Holz sich schleppend, das wie das Bäuerlein auf Befragen erzählt, zur Verbrennung Luthers bestimmt sei." (Georgi, Annales[32] S. 376.)

[40] Abbildnng in Georgi, Jubelgeschichte[12].

[41] *Georgi*[32], Wittenbergische Klagegeschichten über ... Bombardierung ... (Wittenberg 1760).

[41a] *Acta sacrorum secularium* academiae Wittenbergensis A. C. CIↃ IↃ CCCII collegit, edidit Joannes Matthias Schroeckh. (Leipzig 1803.) — J. M. Schroeck (1733 bis 1808), seit 1767 Professor der Poesie, seit 1775 Professor der Geschichte, Wittenberg, bekannt durch seine große Kirchengeschichte in 43 Bänden.

[41b] Christian *Juncker*, Das Güldene und Silberne Ehren-Gedächtniß ... Lutheri ... (Frankfurt u. Leipzig 1706). — Christian Juncker (1668–1714), Philologe „gesamter hochfürstlich-sächsischer ernestinischer Linie Historiagraphus", Mitglied der Kgl. preußischen Sozietät der Wissenschaften, zuletzt Gymnasialdirektor, Altenburg.

[42] Vgl. Friedr. Sigism. *Keil*, „Des seeligen Zeugen Doctor Martin Luthers merkwürdige Lebensumstände." 4 Teile. Leipzig 1764. Bd. II, S. 239. „In Wittenberg zeigt man in der Zelle Lutheri hinter dem Ofen einen großen Flecken von Tinte, welcher herrühren soll von dem Tintenfaß, das Luther nach dem Teufel geworfen." Dazu folgende Erzählung: Als Karl XII. von Schweden mit seiner Armee in Sachsen gelegen, hatten einige Generale den Wunsch der Akademie mitgeteilt, die Stube auf dem Augustinerkloster zu sehen, worinnen Luther gewohnt. Man habe daraufhin den Oeconom beauftragt, hinter dem Ofen einen großen Fleck von Dinte zu machen, weil man vorgebe, der Teufel habe immer Luther am Schreiben hindern wollen; daher dieser einmal so ungehalten worden sei, daß er das Dintenfaß samt der Dinte dem Teufel nach dem Kopfe geworfen habe, von welcher Zeit an die Dintenflecke noch an der Wand zu sehen seien. Der Oeconom habe demgemäß seinem Schlächter Weisung gegeben. Dieser aber habe die Sache so ungeschickt gemacht, daß der Flecken noch nicht trocken gewesen wäre, als die Generäle sich einfanden. So habe der General Piper alsobald es gemerkt und mit dem Finger in den Fleck gerührt und gefragt, woher es komme, daß er noch feucht sei. Und die Generäle seien lachend fortgegangen. Eine spätere Anmerkung will die Sache nicht Wort haben: es sei unmöglich, daß der General den Fleck habe mit der Hand erreichen können. — „Den Dintenfleck höchst komischen und einfältigen Andenkens" erwähnt auch S. Pf. Schalscheleth[45]. Ja, auch ältere Wittenberger erinnern sich noch jetzt seiner Existenz. Vermutlich wird er 1883 zur ersten Neueinrichtung der Lutherhalle endgültig beseitigt sein.

[42a] Großes vollständiges Universal-Lexikon. Leipzig, J. H. Zedler. Bd. 57 (Sp. 1688—1801) 1748.

[43] Was damit gemeint ist, erhellt nicht. Die jetzigen Malereien, an der kassetierten Decke, an der steinernen Fensterwand wie an den Holztäfelungen der drei Innenwände, werden — nach den Abbildungen um die Wende des 18./19. Jahrhunderts, also etwa nach dem Blatt des Berliner Stechers Gottfried Arnold Lehmann, um 1800, oder nach dem auf J. G. Schadow sich zurückführenden Stich in den „Denkmäler Wittenbergs 1825" die beide sie nicht zeigen, zu urteilen — nicht aus jener Zeit stammen. Sicher kann ich sie erst auf dem Steindruck des Wittenberger Zeichenlehrers E. Dietrich (lebte um 1830) feststellen. Die sachliche und kunstgeschichtliche Prüfung führt ebenfalls nicht über das 19. Jahrhundert hinaus. Schon das häufig angebrachte Lutherwappen erhärtet es. Zum Überfluß beweisen es die Rechnungen von 1865 im Besitz des hiesigen Malermeisters Döring. — Meiner Meinung nach ist auch die Kassetierung der Decke nicht ursprünglich. Die Deckenbalken werden wie in der Melanchthonstube des hiesigen Melanchthonhauses frei gelegen haben.

[44] Tagebuch des c. theol. M. Philipp Heinrich *Patrick*, aus Straßburg, über seinen Aufenthalt an deutschen Universitäten. 1774, 1775. (Jahrbuch für Geschichte, Sprache und Literatur Elsaß-Lothringens. XXII, 1906.) Patrick traf am Charfreitag 1775 in Wittenberg ein. Sein späteres Geschick ist mir unbekannt. — Bei der Herausgabe des Tagebuchs ist leider ebenfalls[29] versäumt worden, in Wittenberg nähere Erkundigungen über die einzelnen Angaben einzuziehen.

[45] *Schalscheleth*, Samuel Psik, historisch-geographische Beschreibung Wittenbergs und seiner Universität, nebst ihrem gegenwärtigen Zustand. (Frankfurt u. Leipzig 1795.) — Welcher Verfasser sich hinter dem Pseudonym verbirgt, ist nicht mehr festzustellen. Jedenfalls schreibt er ebenso sachkundig wie durch seine kleinen Bosheiten interessant.

[45a] J. H. *Seidemann* (Zeitschrift f. Hist. Theologie 1860, S. 495), erwähnt noch das Manuskript als in der Ponickauischen Sammlung befindlich, ohne näheres darüber mitzuteilen. Heute wird es dort vermißt.

[46] Das erste Fremdenbuch, „E. hochlöbl. Universität Wittenberg Einschreibe-Buch für diejenigen, so das Augusteum und des seel. Herrn D. Martini Lutheri Stube besehen", ist 1783 angelegt. Seine Seiten zeigen Besucher aus allen Ständen, aus aller Herren Länder. Gleich als erste zeichnen Baronin und Baron J. E. Igelström aus Livland und auch weiterhin ist gerade das Baltenland stark vertreten. Aber auch schon auf der ersten Seite lesen wir „Angely de Bloye en Champagne", „De Kosinsky de la grande Pologne", „Samuel Drencs de Cosseuz ex Com. Neogr., Ungariae". 1786 trägt sich ein „Fr. Freyhr. Greiling von Althann, Cammerherr u. Oberster seiner herzoglichsten Durchlaucht von Pfalz Zweibrücken und dessen Extraordinaire Gesandter nach Berlin", im folgenden Jahr „Le comte de Souza e Holstein, Ministre de Portugal à Berlin" und neben ihm „Friedrich Graf von Rohde, Kgl. Preußischer Gesandter am Portugisischen Hofe". Das Jahr 1792 sieht zahlreiche Namen von preußischen Offizieren und Mannschaften. „Unter dem heutigen Data ist das Kgl. Preußische Feldjäger-Regiment in dem Dorfe Bierdritz (Piesteritz) in Nachtquartier gewesen, und nachstehende Namen haben sich hier verewigen wollen." Daneben sind das preußische Ingenieurkorps, die Schwedter- und Landsberger Dragoner vertreten. Aber auch „aus Küche Ihrer Majestät des Königs von Preußen, Ernst Grohmann" schreibt sich ein, nicht anders wie „der Kammerherr Graf von Stackelberg nebst Frau Ge-

mahlin". 1798 weilt der bekannte Professor der (katholischen) Theologie in Würzburg, Dr. Oberthür, im Lutherhause; und 1794 schreibt Dr. Ernestus Hebenstreit: „Felices nimirum sua si bona norint, Wittebergenses!" Einige sind recht redselig: „Gottfried Benjamin Horstmann aus Jüterbog kam anno 79 nach Wittenberg, studierte 4 Jahre Theologie, sattelte anno 83 um und studierte Jura", oder: Benedict Mohaupt aus Thorn, bei seinem Besuch aus Leipzig nach Wittenberg, kam im Jahre 1781 nach Leipzig, trieb das Studium stets mit vielen Kräften, lag oft in der Kneipe krum und trank Nektars Säfte". Hallische Studenten vereinen sich in dem Rufe: „Vivat Dominus D. Lutherus!" Rührend mutet die Eintragung an: „Joh. Melchior Schallhammer, Kgl. Preußischer Fabrique-Inspector bey der feineren Porcellane Manufactur Bruckberg (?) bey Ansbach im Fürstenthum Franken, dessen seel. Großvater, weyl. Jacob Ernst Herrgott, Dechant zu Gunzenhausen . . . studierte dahier ano 1666 die Theologie", oder die andere: „Fried. Christian Leberecht Schnackenberg, kgl. peuß. geheimer Secretair 17. August 1973, am Sterbetage Friedrichs des Großen, den heute vor 7 Jahren die Welt verlor". Und „E. J. Graf von Hertling" hat mit Vergnügen und Dankbarkeit den ruhmredigen Aufenthalt des großen deutschen Helden Luthers besucht."

47 *Illing*, Chr. R.: Die dritte Säkularfeier der Universität Wittenberg. (Wittenberg u. Zerbst 1803.) — Christian Rudolf Illing (*1778, †1836) zeichnet als Universitäts-Vice-Aktuar, in welcher Stellung er 1796—1804 sich befand. Später war er Justizamtmann in Quellendorf.

48 *Schundenius*, K. H., Erinnerungen an die festlichen Tage der dritten Stiftungsfeier der Akademie zu Wittenberg. Mit handkolorierten Kupfern. (Wittenberg 1803.) — Karl Heinrich Schundenius, eigentlich K. H. Dzondi (1770—1835), zuerst Theologe, dann Adjunkt der philosophischen Fakultät, dann Mediziner, 1809 a. o. Professor der Geburtshilfe, Wittenberg; 1811 ord. Professor und Direktor der chirurg. Klinik in Halle, seit 1813 privatisierend. Der eigentümliche Namenswechsel ist unerklärt. Die „Allg. deutsche Biographie" (Bd. V, S. 513) erwähnt ihn nicht einmal.

49 *Dörffert*, A. F. L., Die Jubelfeier der Reformation in Wittenberg im Jahre 1817 (Wittenberg o. J.). — August Ferdinand Ludwig Dörffert (* 1767, † 1825) war Apotheker, Inhaber der früher Cranachschen Apotheke, als Nachkomme Cranachs in der weiblichen Linie, Verfasser des „Neuen deutschen Apotheker-Buches" und Bürgermeister. Eine Zeitlang hatte er an der Hochschule privatim Vorlesungen über Chemie gehalten. (Friedensburg, W., Geschichte der Universität Wittenberg, Halle 1917.)

50 Es handelt sich um die beiden großen Vorlesungssäle auf der Südseite und die beiden anstoßenden Zimmer im Ostgiebel, die mehr oder minder reich in den Formen der damals beliebten „englischen Gotik" ausgeschmückt sind. Nach außen hin ist nur der Westgiebel „gotisch" erneuert. Die für die Süd- und Nordfronten im gleichen Stil vorgesehene reiche Umrahmung der Fenster, die ähnliche Umgestaltung des Treppenturmes, die Aufstellung von Bildsäulen von Männern der Reformationszeit zwischen den Fenstern des Erdgeschosses, sind nicht zur Ausführung gekommen. Nur die alte hübsche Turmspitze wurde durch die jetzige häßliche Turmhaube ersetzt; links wurde ein gotischer Erker angebaut, rechts, zwischen den Fenstern der Lutherstube, eine Lutherbüste unter „gotischem" Baldachin aufgestellt. Die in Zement ausgeführte Quaderung beginnt glücklicherweise schon jetzt zu zerfallen.

[51] Die alten Bohlen und Dielen wurden sorgfältig abgehoben; eine neue Dielung wurde gelegt; auf sie wurden die Reste der alten neuaufgelegt. — Die schon in Angriff genommene Beseitigung der alten Butzenscheiben zugunsten von großen Kathedralscheiben ist 1910 in letzter Stunde durch den Regierungspräsidenten v. Gersdorff, Merseburg, verhindert worden.

[52] Der Kupferstich J. G. Schadows[43] aus dem Jahre 1825 deckt sich in der äußeren Form, abgesehen von der Malerei[43], wie in der inneren Einrichtung der Lutherstube, völlig mit dem heutigen Bestand.

[52a] ***Meyner***, A. M., Geschichte der Stadt Wittenberg (Dessau 1845). „Luthers Stube wird immer noch als ein heiliges Denkmal gezeigt und in ihrer altertümlichen Gestalt von den Beschauern mit Ehrfurcht und Bewunderung gegen ihren früheren Bewohner besucht." — August Moritz Meyner, Wittenberger Kind, 1819 hiesiger Abiturient, 1829—1836 Pfarrer in Dobien bei Wittenberg, † 1865 Wittenberg.

[53] Nur die Platte des Tisches ist neueingefaßt; sie zeigt noch heute die deutlichen Spuren des Alters.

Schwarzglasierte Kacheln schmücken den Ofen, der in Verbindung steht mit der alten Sammelheizanlage des Klosters auf dieser, der westlichen Hausseite, die von hier aus ihre Wärme erhielt. Sie zeigen in reichen Umrahmungen, unterbrochen durch Hermen oder Säulen, die vier Evangelisten bei der Arbeit, mit ihren bekannten Attributen, daneben Gruppen wie die Geometria und Musica, oder Europa auf dem Stier, mit der Unterschrift „Wasser und Windt", einmal auch einen dicken Blumenstrauß; auf denen des Obergeschosses sieht man das sogenannte Heilandswappen, die Marterwerkzeuge Christi in einer schildartigen Umrahmung. Irgendein Grundsatz in der Aufeinanderfolge der Kacheln ist nicht zu entdecken. Den unteren Teil des Ofens bilden zwei gleichgroße Stockwerke, zu je drei Kacheln mit abschließenden Füllungen in der Länge; die Tiefe beträgt eine Kachelbreite nebst Umrahmungen; das zweite Stockwerk hat abgeschrägte Ecken. Auf der vorderen Hälfte bauen sich, nur je eine Kachel auf jeder Seite tragend, in ungleichmäßig steigender Verjüngung drei weitere Stockwerke auf, gleichwinklig zum Unterbau das erste, quergestellt das zweite, wieder gleichwinklig zum Unterbau das dritte. Eine gewisse Wirkung läßt sich dem ganzen nicht absprechen. Die reichentwickelten Renaissanceformen weisen wohl sicher über die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts hinaus.

Vgl. ***Gurlitt***, C., Die Lutherstadt Wittenberg. (Berlin, J. Bard.) „Der alte Tisch und ein eigenartiger Sitz am Fenster gehören unverkennbar alter Ausstattung an. Auch die Butzenfenster mit den kleinen Scheiben sind noch ganz echt. Nicht mit Sicherheit möchte ich dies vom Ofen behaupten, der sich in fünf Kachel-Stockwerken stattlich aufbaut. Es scheint mir nicht wahrscheinlich, daß er, obgleich ein Werk des 16. Jahrhunderts, vor Luthers Tod entstanden sei."

[54] Schon der Steindruck des Wittenberger Zeichenlehrers E. Dietrich[43] zeigt derartige „Ausschmückungen". Spätere Drucke und Postkarten bieten ihrer noch mehr. Auch Gurlitt[53] sind sie unangenehm aufgefallen.

[55] Die Universität Halle a. S. war bei den Einladungen absichtlich übergangen. Den Grund[47] bildeten die pietistischen Streitigkeiten, die die theologischen Fakultäten beider Hochschule aufs bitterste verfeindet hatten.

Namen- und Sachregister

Accolti, Pietro 54.
Acta exustionis . . 13.
Acta secularia 130.
Agricola, Joh. 12. 13. 15. 16. 18. 22. 50. 51.
Aleander 23. 30. 36. 39. 55. 57.
Altjungfernwasser 127 f.
Alumneum 129.
Antwerpen 55.
August, Kurfürst 121 f.
Augusteum
Name 109 f. — Vorderhaus 110 f. — Querflügel 111. 126. — Hof 111 f. 127. 128. — s. Bräuhaus, Brunnen, Bibliothek, Festsaal, Hortus, Karzer, Museum anat.
August III. Friedrich 111.
August IV. Friedrich 116.
Augustinus 41. 46.

Beatus Rhenanus 52.
Bertram 61 f. 98.
Bibliothek (Universitäts-) 111. 114. 122. 124.
Bibliothek, Ungarische 111. 126.
Blaurer, Thom. 50.
Bolinus, Andr. 114. 122. 123. 126. 130.
Brauer, Bruno 127.
Bräuhaus im Lutherhof 120.
Briesger, Eberh. 127.
Brunnen im Lutherhof 111. 127 f.
Bulisius, J. G. 124.
Burckhardt, Jac. 62. 66. 99.
Butzer, M. 35.

Cajetanus 54.
Capellan (Caphan), Joh. 50.
Carl Friedrich von Anhalt-Zerbst 115. 123. 131.
Cassai, G. M. 126.
Charitius, D. A. 117. 121. 122. 123. 125. 126. 130.
Christian I. v. Sachsen 122.
Cochlaeus, Joh. 11. 51.
Convictorium 129.
Cranach, L. d. J. 127.
Crell, Christ. Lud. 115.
Crell, Johs. Christ. 132.
Cruciger, Caspar 50.
Cyprian, E. S. 131.

Dassov, Theodor 111.
Dietrich, E. 133.
Dörffert, A. F. L. 134.
Dzondi, K. H. 134.

Eck, Joh. 51. 54 f.
Eichhorn, v. 120.
„Eine feste Burg" 52. 115. 132.
Emser, H. 51.
Erasmus, Desid. 38.
Erfurt 23.

Fabricius, Balth. 51.
Ferdinand I. 56.
Fest(Fürsten)saal 110. 114. 122—124.
Frankfurt a. O. 128.
Friedrich der Große 90. 91.
Friedrich der Weise 31 f. 35. 53. 55. 109.
Friedrich Wilhelm III. 123.
Friedrich Wilhelm IV. 120.

Georg von Sachsen 33.
Georgi, Chr. S. 117. 122. 124. 125. 126.
Ghinucci, Girolamo 55.
Goeden, Henning v. 37.
Goethe, Wolfg. v. 72.
Goetze, J. H. 115. 131.
Grohmann, Chr. A. 118 f. 121. 124. 125. 126.
Gurlitt, C. 135.

Halle a. S. 135.
Hausrath, A. 33 f. 52.
Heucher, J. H. v. 126.
Hieronymus, Bischof von Brandenburg 11. 14. 50.
Hortus medicus 111. 126 f.
Hunnius, Aegid. 130.
Hutten, Ulr. v. 30.

Jahn, Fr. 8.
Jansen, Joh. 57 ff. 99. 100.
Jckelsamer, Val. 112. 129.
Jena 128.
Illing, Chr. R. 119. 122. 134.
Johann Georg I. 126.
Johann Georg II. 114. 123. 129. 131.
Jonas, Justus 124.
Juncker, Chr. 132.

Kanonisches Recht 24. 26 ff. 40 ff. 51.
Kant, J. 71.
Karl V., Kaiser 32. 38.
Karl XII. von Schweden 114. 132.
Karzer, Akad. 111.
Katharina v. Bora 128.
Keil, Fr. Sieg. 135.
Kern, Joh. 114. 122. 123. 131.
Keßler, Joh. 11. 50.
Kirchmeier, G. W. 113. 126. 130.
Köln 30. 49. 55.
Krakau 53.
Kühn, H. 49.

Lang, Heinr. 8.
Lasan, Osw. 13. 58.
Lauterbach, Ant. 128.
Leipzig 23. 32. 128.
Lemnius, S. 124.
Leo, Heinr. 9.
Leopold, Fr. H. L. 119. 125.
de Loaysa, Jean 54.
Löwen 30. 49. 55.
Luther, Wort bei der Verbrennung 16 ff.; Rede am 11. Dezember 1520 20 ff.
Lutherbildnis 128.
Lutherhaus
Name 109 f. — Katharinenportal 112. 128. — Kreuzgang 129. — Refektorium 112. 129. — Treppenturm 112. — Turmstübchen 112. 129. — Wohnstube 113 ff. 133 ff. 135. — Tintenkler 116 f. 132. — Fremdenbuch 133. — Ofen 135. — Restaurierung 134 f.
Lutherlied 52. 115. 132.
Lutherschule 129.

Machiavelli 53.
de Madrigal, Juan 54.
Mainz 49.
Marcello, Christ. 52.
Marsilius von Padua 44. 46. 53.
Mathesius, J. 81.
Mazzochi, J. 54.
Meisner, Joh. 114. 130.
Meißen 55.
Menz(tius), Balth. 121. 123.
Merseburg 55.
Meyner, A. M. 135.
Münzer, Thom. 50.
Murner, Thom. 11. 25. 37 ff. 49.
Museum 130.
Museum anatomicum 111. 125.
Myconius 50.

Patrick, Th. H. 117 f. 124. 127. 133.
Peter der Große 114. 117. 131.
Pfründt, Chr. 127.
Pirkheimer 53.
Ponickau, J. A. v. 124 f.
Prierias, Sylv. 44.

Ranke, C. v. 36.
Requiem, Das teutsche 52.
Rhodoman, Laur. 121.
Rosso, Andr. 11. 37.
Roth, Stephan 12. 50.
Ruysch, Friedr. 111.

Sammlungen der Lutherhalle 55.
Sattler, Chr. Fr. 56.
Schadow, J. G. 135.
Schalscheleth, S. Pi. 118. 122. 125. 127. 133.
Scheurl, Christ. 37.
Schleuen, J. G. 124.
Schleupner, Domherr 33.
Schlosser, Fr. Chr. 8.
Schopenhauer 63. 70. 98.
Schroeckh, Matth. 7. 23. 25. 49. 123. 132.
Schundenius, K. H. 119. 123. 134.
Schurpff, Hieronymus 37.
Seidemann, J. K. 133.
Sennert, And. 114. 121 f. 123.
Senf, Max 125.
Sleidanus 23. 51.
Spalatin, G. 11. 30 f. 33. 37. 127.
Staupitz, Joh. v. 12. 17.
Stein, H. 129.
Stephan v. Tournay 53.
Strauß, Dav. Fr. 49.
Stüler, Fr. A. 120.
Suevus, G. 130.
Summa angelica 47.
Summae confessorum 47.

Taubmann, Fr. 121.
Thiele, Joh. 126.
Thost, Erh. 127.
Tischer, Fr. Wilh. 49.
Titius, J. D. 122.
Tolstoi, L. 98.
Treitschke, H. v. 49.
Tunstall, Cuthberth 11.

Ulrich von Württemberg 56.
Ulscenius, Fel. 50.
Ulfert 49.

Vater, Abrah. 125. 126.
Vilmar, Aug. 9. 29.
Vorreiter, Heinr. 9.

Wagenseil, C. J. 49.
Wagner, Rich. 64.
Weber, Georg 9.
Werner, Zachar. 25.
Wormser Edikt 11.

Zanger, Joh. 122.
Zedler, J. H. 117. 132.
Zeitz 23.
Zorn, D. H. 113. 130.

Druck von Breitkopf & Härtel in Leipzig.

9923 K 2415

Anmeldungen zur Luther-Gesellschaft sind zu richten an den Geschäftsführer Pfarrer Knolle, Wittenberg (Bez. Halle), Beiträge an die Geschäftsstelle der Luther-Gesellschaft Wittenberg (Bez. Halle), Postscheckkonto Leipzig Nr. 19762.

Die Zeitschrift „Luther", Mitteilungen der Luther-Gesellschaft, wird herausgegeben von Pfarrer Theodor Knolle in Wittenberg (Bez. Halle) und erscheint im Verlage von Breitkopf & Härtel in Leipzig, mit Buchschmuck von Richard Daenert-Magdeburg, zweimonatlich im Umfange eines Bogens. Sie ist im Buchhandel zu beziehen. Die Mitglieder der Luther-Gesellschaft erhalten sie unentgeltlich.

Beiträge für die Zeitschrift sind an den Herausgeber zu senden.

Auszug aus § 4 der Satzungen:

Die Mitgliedschaft berechtigt bei einem Jahresbeitrag von mindestens 8 Mk. zum unentgeltlichen Bezug der „Mitteilungen", bei einem Jahresbeitrag von mindestens 20 Mk. außerdem zum unentgeltlichen Bezug des „Jahrbuchs". Jedes Einzelmitglied hat das Recht, seine jährliche Beitragspflicht von 8 Mk. durch eine einmalige Zahlung von mindestens 100 Mk., von 20 Mk. durch eine einmalige Zahlung von mindestens 300 Mk. abzulösen. Ehrenstifter werden gegen eine einmalige Zahlung von mindestens 1000 Mk. in das Goldene Buch der Gesellschaft eingetragen und haben ohne weitere Mitgliedsbeiträge Teil an allen Vergünstigungen.

Vereine, Körperschaften und Behörden erwerben die Mitgliedschaft durch einen Jahresbeitrag von mindestens 20 Mk.

Druck von
Breitkopf & Härtel
in Leipzig.

27. APR. 1965
10. 3. 69
21. JULI 1976
15. 7. JUNI 1977

1.20