N12<519287668 021

ubTÜBINGEN

Luther-Jahrbuch

Jahrbuch der Luther-Gesellschaft

Herausgegeben von

Professor D. J. Jordan, Berlin
Konsistorialrat

Jahrgang VIII 1926

Chr. Kaiser / Verlag
München

Inhaltsverzeichnis

Seite

Zum Geleit. Vom Herausgeber III

von Schubert, Hans, D., Geheimer Kirchenrat, ord. Universitäts-Professor, Heidelberg: Reformation und Humanismus I

Joachimsen, Paul, Dr., ord. Universitäts-Professor, München: Loci communes / Eine Untersuchung zur Geistesgeschichte des Humanismus und der Reformation 27

Schmidt, Hans, D., ord. Universitäts-Professor, Gießen: Luthers Übersetzung des 46. Psalms 98

Friedensburg, Walter, D. Dr., ord. Universitäts-Professor a. D., Geheimer Archivdirektor, Wernigerode: Die Reformation und der Speierer Reichstag von 1526 120

Funck, Dr., Magdeburg: Wie lauteten die Worte, die Luther bei der Verbrennung der Bannbulle sprach? 196

Volz, Hans, Berlin: Aus den Sammlungen der Lutherhalle / Ein Brief von Johannes Mathesius 1546 . 197

Rückert, Hanns, Lic. Dr., Berlin: Luther-Bibliographie 1925 201

Gk 5225 b

Zum Geleit



m ersten Pfingsttag ist Karl Holl heimgegangen, H. Rückert hat im „Luther" von ihm gehandelt. Der Luther-Gesellschaft ist Karl Holl Freund, Berater, Wegbahner gewesen, wie bisher keiner. Kein Jahrbuch ist hinausgegangen, ohne daß er nicht vom Anfang an mitgewirkt hätte. Auch daß von jetzt an eine wissenschaftliche Luther-Bibliographie dem Jahrbuch beigegegeben wird, ist seine Anregung. Wir wissen nicht, ob die Lücke, die sein Heimgang gerissen hat, jemals geschlossen werden wird. Bleibenden Dank zollen wir ihm. — —

Eine angemessene Pflicht ist's, der Notgemeinschaft deutscher Wissenschaft für ihre reiche Gabe, die allein auch in diesem Jahre das Erscheinen des Jahrbuchs ermöglicht hat, ehrerbietigen Dank zu sagen. Die dringende Bitte verbindet sich damit an die Leser des Jahrbuchs, neue Leser und damit neue Mitglieder der Luther-Gesellschaft zu gewinnen. —

1526 ist auf geistigem Gebiet gekennzeichnet durch die Auseinandersetzung zwischen Luther und Erasmus. An sie erinnern die Beiträge von Hans von Schubert und Paul Joachimsen. Karl Holls Aufsatz über die beiden Großen ist unvollendet geblieben. Auf politischem Gebiet beansprucht der Reichstag zu Speyer die größte Aufmerksamkeit; Walter Friedensburg kennzeichnet diese seine Bedeutung. In einem ersten Seitenstück zu Gustav Roethes Würdigung der Übersetzung Luthers zum Neuen Testament beleuchtet Hans Schmidt am Psalm 46 die Übersetzungskunst des Reformators im Alten Testament, das ihn von 1523 bis 1534 beschäftigt hat.

Julius Jordan



Gh 5225 ½

Reformation und Humanismus

Von Hans von Schubert[1]

Wenn aus dem „Deutschen Museum", das doch noch reicher ist als alle Sammlungen dieses Namens, aus unserer vaterländischen Geschichte die Abteilung Reformationsgeschichte hervorgeholt wird, so tritt damit nicht ein Stück toter Vergangenheit vor unser Auge, sondern ein Bild, das alsbald Leben gewinnt, Leben, wie wir es noch heute leben, Leben, das in unsere Gegenwart fortströmt und unsere eigene Seele ergreift und erhebt, nährt und klärt. Die Gesellschaft die den Namen des Helden jener Tage trägt, rechnet darauf und kann darauf rechnen, daß aus Kenntnis und Verständnis Luthers in der Vergangenheit Bekenntnis zu Luther in der Gegenwart erwächst. Und wenn ich heute bei dieser ersten Münchener Versammlung über Reformation und Humanismus reden will, so steigen sofort die Probleme der Gegenwart auf, Fragen, die uns noch heute bedrängen, wie sie schon Luther bedrängt haben und auch heute noch Entscheidungen verlangen, die großen Fragen nach dem Verhältnis von Christentum und Bildung, Glauben und Wissen, Fragen, die tief in unser persönliches Leben, in unser Schulwesen, in die Gestaltung unserer Öffentlichkeit eingreifen. Manche, die hierhergekommen sind, werden vielleicht die Erwartung hegen, daß die zwei Akkorde Reformation und Humanismus nur angeschlagen sind, um eine freie Gedankenkomposition über jene allgemeinen Fragen anzustellen. Das wäre doch zu weit gegangen und gewiß gegen die Meinung der Gesellschaft, die immer erst durch Kenntnis zum Verständnis leiten will. In dieser Stadt, in der unter erlauchten Gönnern die historischen Wissenschaften in besonderer Blüte gestanden haben, und wo soeben wieder die klassische Reformationsgeschichte Leopold von Rankes eine Auferstehung feiert,

[1] Festvortrag, gehalten auf der Münchener Jahresversammlung.

wird man sich nicht anders einführen dürfen als durch eine redliche Feststellung dessen, was denn Gott damals in unserm Volke geschehen ließ; daraus werden sich dann Gesichtspunkte für die Lösung jener allgemeinen Fragen ergeben. Freilich nur, wenn wir auch von den allgemeinen Zusammenhängen der Geistesgeschichte ausgehen, durch die jenes Kapitel seine einzigartige Bedeutung erhält. —

Als das Christentum in die Welt eintrat, hat es dieser Welt eine neue Kraft eingesenkt, über Sünden- und Todeserfahrung hinweg ein neues Lebensgefühl, das sich, aus dieser Zeitlichkeit herausgehoben, einem Ewigen zuwendete, im Gegensatz zu einem diese Zeitlichkeit vergötternden Welt- und Lebensgefühl, Gottverbundenheit mitten in der Weltverbundenheit, aber diese meisternd, für alle und für jeden, universell und individuell, deshalb Menschheitsreligion und Persönlichkeitsreligion zugleich. Dieser Kraftgeist war das sieghaft Vordringende, war die Erscheinung, mit der die Welt sich auseinandersetzen mußte, die denkende, fühlende, wollende Welt der Antike, also die wissenschaftliche, ästhetische und sittliche Welt. Jedermann weiß heute, daß schon bei dem ersten Einbürgern des Christentums in diese Kulturwelt des Mittelmeers, beim Verlassen des israelitischen Ursprungsgebietes, des Landes, das wirklich heiliges Land war, weil Gott es in einer tausendjährigen Erziehungsgeschichte durchpflügt hatte, Trübungen eintraten, die eben aus jenem andern Denken, Fühlen und Wollen stammten: die ersten literarischen Zeugnisse aus Christenhand, die wir aus der Welthauptstadt Rom haben — und Rom war das Jerusalem der Zukunft — entfernen sich schon in steigendem Maße von dem, der jenes Wort vom Gott der Kraft und dem Reich der Gnade am deutlichsten verkündet hatte, von Paulus. Schon die erste christliche Predigt, die wir besitzen, und die aus Rom stammt, macht es uns begreiflich, daß eben in diesem Rom der erste Reformator auftrat, der im Namen Pauli das Steuer der werdenden Kirche herumzuwerfen versuchte, Marcion — vergebens. Das Ergebnis der Entwicklung war doch eine verchristlichte Antike, sogar ein heiliges römisches Reich, eine Synthese, die auf einem Kompromiß von beiden Seiten ruhte. Die Götter sanken, wie ihre Tempel, und gegen ihre Propheten und Poeten führte man Krieg oder gab

sie doch preis. Im Namen des Christentums engte man die Antike ein und schloß in Mauern den neuen Temenos, in dem die Bilder neuer Heroen um das Sanktissimum des Gottes- und Marienſohnes ſtanden. Aber was da geblieben war, war auch ein verengtes Christentum, noch weiter entfernt von dem Geiſt der älteſten Zeugen; über das heiliggeſprochene Buch ihrer literariſchen Erbſchaft zogen Legende und Tradition ihre goldenen Fäden. Wie die Weiſen aus dem Morgenlande an der Krippe zu Bethlehem, hatten die Gelehrteſten des Reiches, als ſie, ergriffen von jener Kraft in den Lichtkreis eintraten, der von dem Haupte des Kindes ausging, ihre hohen Gedanken huldigend an dem Altar des neuen Gottes niedergelegt, und die großen künſtleriſchen Geſtalter hatten den ſchönſten Schmuck hinzugefügt, den ſie beſaßen. Aber was Paulus einſt ſofort mit Schmerzen empfunden hatte, als er ſich den Mutterſtädten griechiſchen Weſens, Athen und Korinth, nahte, daß den Griechen das Kreuz eine Torheit war, nicht recht vereinbar mit ihren hohen Gedanken oder doch zurückſtehend gegen ſie, das hatte ſich nun ausgewirkt; nach religionsphiloſophiſcher Spekulation und nach Kultusmyſtik ging vielmehr ihre Neigung. Dann zeigte freilich Auguſtin, der Lateiner, daß das römiſche Abendland nicht einfach griechiſch dachte; ſeine lauſchende Seele vernahm deutlicher die unerhörte Botſchaft von dem gnädigen Gott, der ſich trotz allem zu uns herabgelaſſen hat, weil ſie ſtärker durchſchauert war von dem Gefühl ihrer Nichtigkeit, und holte dieſe unentbehrlichſten Gedanken wieder heran und herauf und ſtellte ſie für die Zukunft neben die griechiſchen Deutungen von Gottes und Chriſti geheimnisvollem Weſen. Er war ein Vertiefer, aber ein Reformator war er nicht. Er, der von neuem die ganze Bildung der damaligen Welt durchlaufen und mit ſeinen religiöſen Überzeugungen zuſammengearbeitet hatte, vermochte es doch nicht, jene Trübungen von Grund aus zu tilgen. Als ſeine „Meinungen“ zu „öffentlichen Meinungen“ und ſchließlich zur „Lehre“ wurden, die Rankeſche Stufenfolge zu gebrauchen, ſtand in dieſem „Auguſtinismus“, ſo wie er ins Mittelalter wanderte, doch das Rechnen vor Gott und die Gnadeneinfließung im Sakrament, beides reguliert durch die Mittlerhand des Prieſters. Mönchtum und Hierarchie des Mittelalters,

von denen Gottes Frohbotschaft nichts enthielt, sind zum guten Teil mit Bausteinen augustinischen Materials gebaut worden.

Augustin konnte schon deshalb kein Reformator sein, weil diese seine Welt vor seinen Augen zerbrach und eine neue sich bildete, die seine Augen nicht mehr sahen. Wo sie nicht zertrümmert wurde, die christlich gewordene Antike, im griechischen Osten, da lebte sich die alte Weise aus, ein Jahrtausend lang, bereit auch zur Befruchtung des Westens; aber der Westen selbst, der Entwicklung nur langsamer folgend, war unfertig in seiner christlichen Formation, in Rom noch lebendiges Heidentum, als die Ewige Stadt zuerst unter den Schlägen der Barbaren fiel, eben zur Zeit Augustins. In diesen Trümmern schlummerte unter der Schicht des augustinisch-christlichen Geistes der augusteisch-heidnische Geist. Und über der Erde ragten die stummen Zeugen vorchristlicher Größe aus der Zeit der Scipionen und Cäsaren. Dennoch, gerade in den Stürmen der Völkerwanderung, vollendete sich die Verschmelzung des Römischen und Christlichen zum römischen Katholizismus: ein von neuem verengtes Erbe der Alten Welt. Aber auf die Germanen kam es jetzt viel mehr an, die neuen Völker, die weder auf Augustus noch Augustin als ihre Ahnen blickten. Würden sie das Erbe nicht auch zerschlagen? Das Gegenteil trat ein. Als sein christliches Erbe nahm der Germane das römische Erbe, die Predigt vom Gottessohn als das vornehmste Stück der Antike. Er hütete es mit plumpen und doch rührend sorgsamen Händen als eine einheitliche Masse — ganz und gar als ein fremdes Gottesgeschenk aus den Wundern des Südens, als die Gipfelung der alten hohen Kultur, natürlich auch als den Maßstab für die Geltung aller anderen Überlieferung. Zum letztenmal engte sich die Kenntnis des reichen antiken Lebens ein: eine Auswahl, literarisch vermittelt in einer Sprache, die den Gelehrten lebendig, den Völkern aber tot war, und diese Auswahl selbst wieder in Übersetzungen aus dem ganz entfremdeten Griechisch in diese Gelehrtensprache, wie eben das heiligste Stück der ganzen Literatur selbst, das ursprüngliche Wort, zwiefach ferngerückt, sowie man des Meisters Aristoteles unentbehrliche Logik in zwiefacher Verdünnung genoß, da man sich angewiesen sah auf die Erläuterung, die Boethius

von des Porphyrius Einleitung in diese Logik gegeben hatte. Auch diesen Rest zu handhaben, sich geistig anzueignen, das Vorgedachte nachzudenken, brauchte die neue, immer in Andacht rückgewandte Menschheit Jahrhunderte, und es war schon eine Höhenleistung, die ohne den romanischen, systematisch und logisch begabteren und geschulteren Teil gar nicht möglich gewesen wäre, wenn es gelang, mit solchem Material den Gedankenbau der Scholastik zu errichten. Das Europa des 12. und 13. Jahrhunderts, das heute noch viele so ideal sehen, wie es Novalis um 1800 sah, zeigte in der Tat, was man auf diesem Wege erreichen konnte: eine christliche Gesellschaftsordnung, deren Gerippe die Priester als Geistesträger, deren Hüter die Fürsten als die Schwertträger waren, Philosophen und Krieger des platonischen Gemeinwesens, eine Ordnung auch für die Gedanken, vollends, als man mit der echten Logik des Aristoteles, die man von den Arabern übernahm, den Umbau der Scholastik vollzogen hatte und zum „halbstarren System" übergegangen war; eine Ordnung auch für die tieferen seelischen Bedürfnisse, seit man das System mit der Wärme des echten und unechten Platonismus, des antiken Idealismus, mit alter und neuer Mystik, erfüllt hatte.

Und doch brach das Ganze wie auf einen Schlag um 1300 zusammen: Dem Imperium nach sank das Sacerdotium, das Papsttum; die Logik löste in der Nacht auf, was sie bei Tage gesponnen, und ließ Namen übrig, wo man Sachen wollte und Kräfte bedurfte; das sittliche Leben entartete oder übersteigerte sich, und die Seele betäubte sich im Rausch der Gottesminne, in einer Narkose des Gefühls. Die Jahrhunderte der Sehnsucht und der Verwirrung brachen an.

Die Erkenntnis dämmerte den Völkern auf, daß sie nicht ihr eigenes, gewachsenes Leben gelebt hatten; sie hatten vom Erbe eines andern gezehrt, der nicht einmal ihr gemeinsamer Vater war. Dazu die weitere Erkenntnis: sie hatten auch dies Erbe wieder nur mit den Augen ihrer Lehrer gesehen, sie hatten sich an Überlieferungen gehalten, statt aus den Quellen selbst zu schöpfen. Sie waren in die Schule gegangen, nun wollten sie auf eigenen Füßen stehen. Und dabei die dritte Erkenntnis: das Erbe war nicht einheitlich, man mußte prüfen und ent-

scheiden. Es war höchst nützlich und lehrreich gewesen, mit den anderen in die Schule zu gehen, aber nun regten sich die eigenen Kräfte in eigener Produktion für den eigenen Bedarf, — nicht indem man aus der Schule lief und unbenutzt ließ, was man dort gelernt hatte. Was hätte man auch gegen die Antike und das aus ihr heraus- und schließlich mit ihr zusammengewachsene Christentum eintauschen sollen? Es war eine Selbstverständlichkeit, daß man sie die Grundlage aller Bildung bleiben ließ. So allein konnte man das Leben meistern; sie aber waren Fiktionen nachgegangen, die an den harten Tatsachen zerschellt waren, wie der Idee eines allumfassenden Kaisertums aus der Welt des Augustus — jetzt konnte es zusehen, ob es so viel an Macht hatte wie ein deutscher Kurfürst, — oder wie der Idee eines römisch-päpstlichen Gottesstaats, abgeleitet aus der Welt Augustins — jetzt saß der Papst in Avignon in den goldenen Fesseln des Franzosenkönigs.

Es entsprach nur der Verschiedenheit des Völkerbodens, in dieser Zeit werdender Mündigkeit, daß an der einen Stelle mehr die Antike mit besonderer Lebendigkeit ergriffen wurde, ohne dabei das Christentum auszuschließen, und an der anderen mehr das Christentum in eigenartiger Kraft erfaßt wurde, ohne die Antike zu verbannen. Das erste war da am meisten der Fall, wo man sich als der unmittelbare Erbe wissen konnte, wo die Erhöhung zu einem neuen selbständigen Leben eine Wiedergeburt der eigenen vergangenen nationalen Größe war: die Renaissance und ihre gelehrte Vertretung, der Humanismus, erwuchs in Italien, in seinen glänzendsten und volkreichsten Städten Florenz, Neapel, Rom. Das zweite trat am stärksten und reinsten in die Erscheinung, wo die Antike am volksfremdesten war, aber das Evangelium mit seinen ewigen, allen Völkern verständlichen Menschheitstönen am unmittelbarsten ergriffen und verstanden wurde: die Reformation erwuchs in Deutschland, in dem armseligen, barbarischen Wittenberg, „an der Grenze der Zivilisation", wie Luther sagt. In Italien lief das Christentum Gefahr, verschlungen zu werden von der Antike, die hier als wirkliches Lebensgefühl wiedererwacht war, als sich selbst vergötterndes Lebensgefühl, die virtú des Macchiavell; in Deutschland war die Reformation ein Sturm, der die Bildung zeitweilig ernstlich

gefährdete. Italien hatte keine eigenständige Reformation: deutsch-lutherische Gedanken flogen über die Alpen und wurden dort erstickt. Deutschland hatte keine Renaissance, die den Namen verdient; gelehrte Verbindungen, literarische Einwirkungen und Erzeugnisse schufen einen Humanismus von germanischer, deutscher Art, die der italienischen im Grunde immer fremd war und ist. —

Reformation und Humanismus, begrifflich grundverschiedene Dinge, sind bei uns auch in ihrem geschichtlichen Ursprung streng zu scheidende Größen. Zu Luthers innerem Wachstum hat der Humanismus nichts Wesentliches beigetragen; der Durchbruch seiner reformatorischen Erkenntnis, damit die Geburtsstunde der Reformation, ist abseits von ihm erfolgt, obgleich es ja zeitlich und örtlich hätte anders sein können: Erasmus war wenigstens 14, vielleicht 18 Jahre älter, und in Erfurt, wo Luther die freien Künste studierte, wir würden sagen, sich an der philosophischen Fakultät eine höhere Allgemeinbildung holte, waren immerhin Regungen des Humanismus zu spüren, denen einige von Luthers späteren Anhängern ganz verfielen. Aber manche Luther-Legende ist auch hier gesponnen worden. Vor allem, es ist erwiesen, daß der Kreis, der sich um den ausgesprochen humanistischen Domherrn Konrad Mutianus im nahen Gotha schloß, sich überhaupt erst nach Luthers Eintritt ins Kloster, also nach 1505, gebildet hat. Wir können feststellen, daß Luther dem Mutian, der übrigens erst 1503 nach Gotha kam, noch 1515 unbekannt war. Was wir über Luthers Klassikerlektüre hören, verträgt sich vollkommen mit dem vorgeschriebenen Studiengang, der die aristotelische Poetik und die Moralphilosophie einschloß. Daß er sich einem Poetenzirkel entrissen habe, als er ins Kloster ging, hat man vorschnell einem aufgeregten und zugleich berechnenden Briefe seines damaligen Kommilitonen Crotus Rubeanus entnommen, der dann später seine Humanistenader besonders sprudeln ließ. Ihn hat Luther freilich damals schon in Erfurt kennengelernt, er hat auch mit einigen literarischen Blüten des damaligen Humanismus Bekanntschaft gemacht, indem er 1504 bei seinem späteren Erzfeind Emser ein Anfängerkolleg über den Sergius des Reuchlin hörte und die 1501 in Erfurt nachgedruckten, vielgelesenen Hirtengesänge des Baptista

Mantuanus, eines Karmelitermönches, sich aneignete, die Klostersehnsucht mit der Freude am Landleben verbanden, und schließlich nahm er außer dem kirchlich wohlapprobierten Virgil auch den Plautus ins Kloster mit, diesen Meister derber, volkstümlich-burlesker Darstellungskunst, vielleicht ein Zeichen, daß er doch den Versuch machte, ein Stück Weltoffenheit mit ins Kloster zu retten, — aber ist das alles auch ein Beweis, daß die Pforten des Klosters sich hinter einem Humanisten schlossen?

All das verschlägt ja gar nichts gegen den anderen überwältigenden Eindruck, daß ihn erst an der Universität, dann im Kloster ganz mittelalterliche Luft umgab, erst kirchlich abgegrenzte aristotelische Philosophie und Moral, dann occamistische Scholastik, daß der junge pflichteifrige und autoritätsgewohnte Mann sich diesen Größen ganz hingab, und daß er schließlich immer tiefer sich hineinwühlte in die größte aller Fragen, wie man auch bei der richtigsten Philosophie und Morallehre und bei der ernstesten Klosterzucht das Gewissen befriedigen könne. Weder dies unerträgliche Gefühl tiefster Gebundenheit an eine Macht, die er verachtete, aber doch nicht fortschleudern konnte wie einen Wurm, weil sie sich festgenistet hatte in seinem innersten Wesen, noch die ersten Schimmer des Lichts und der Freiheit hatten mit Humanismus, Gelehrsamkeit, antiken oder welschen Bildungsfragen auch nur das mindeste zu schaffen, sondern nur mit dem elementaren Ringen eines unverdorbenen deutschen Mannesherzens von 25 Jahren mit Gott um Erlösung aus dieser Welt innerster Schrecknisse. Und dann — was hat der übliche Aufstieg des Begabten in der Klosterlaufbahn zum Dozenten in Erfurt und bald in Wittenberg mit Humanismus zu tun, was die Klosterstreitigkeiten, die ihn freilich bis ins Zentrum des Humanismus, nach Rom, führten! Ihm war es viel wichtiger, daß es das Zentrum des alten Glaubens, die Mutter der Kirche war. Die humanistischen Fragestellungen haben ihn auch in Welschland nicht getroffen; was er staunend sah, war nicht die Ausnahmebildung einiger Höhenmenschen, sondern die Unbildung des Durchschnittsklerus, daneben eine sittliche Verworfenheit, die er doch sicher auch nicht ableitete aus einem Wiederaufleben antiker heidnischer Natur.

Wie uns heute das Ringen Luthers mit Gott im Kloster erscheint als das Urerlebnis der Religion selbst, der überzeitliche Typus des Menschentums, das ergriffen und durchschüttelt wird nicht nur von dem Bewußtsein seiner Erkenntnisschranken vor dem Unendlichen wie Faust, sondern wie Paulus von dem Bewußtsein seines absoluten Unvermögens vor dem Heiligen auf dem persönlichsten, dem sittlichen Gebiete, so ist uns auch der plötzliche Durchbruch der Überzeugung von Gottes zuvorkommender Gnade im Turme des Wittenberger Augustinerklosters um 1512 wie ein Hereinragen zeitloser Kräfte, ewiger beseligender Wahrheit in unsere Menschengeschichte, gleich dem Licht, das Paulus vor Damaskus traf, ein neues Einsenken jenes Kraftgeistes, von dem wir am Anfang sprachen. Von Antike und erneuter Antike ist da nicht die Rede, nicht von Humanismus, wohl aber von letztem allgemeinsten Menschheitserleben wie einst im Lande des Jordan. Nicht schaffen, nur erleichtern hätte die neue Wissenschaft diesen Durchbruch können, aber nicht einmal das vermag man anzuführen. Wir wissen, daß Luther erst spät ans Griechische kam, daß er Hebräisch erst besser lernte, während er nach der Vulgata über die Psalmen las, daß er sich erst herausarbeiten mußte aus der schwerfälligen Glossiermethode, die alle Exegese zerhackte, daß ihn die Musterauslegungen der Väter umringten wie Mauern — wer kann sich wundern, daß er einlegte statt auslegte und die Wendung von der Gerechtigkeit Gottes nicht verstand, bis ihm über Röm. 1, 17 der Schleier fortgezogen wurde. Durch alle Hemmnisse, die die Geschichte in anderthalb Jahrtausenden in Mittelalter und Antike angehäuft, griff der Genius des Propheten durch bis auf die Wurzel, ergriff das große Schlüsselwort von der Kindesannahme, der Rechtfertigung durch den Glauben allein — ganz selbstständig. Die Universität besaß eine Bibelprofessur, aber Luthers eigenes Werk war es, daß er nun von 1513 an in seinen Vorlesungen den heiligen Schrein mit seinem Schlüsselwort öffnete. Man sieht, das Wesentliche dieser ganzen Entwicklung ist eine Linie für sich, ist vollkommen unabhängig vom Humanismus in die Geschichte eingezeichnet und kann darum hier vor dem zeitlich früheren Humanismus behandelt werden; für Luther selbst hat er

nicht einmal vorbereitende Wirkung von größerer Bedeutung gehabt. —

Wohl aber für die Reformation, die doch nun erst begann, nachdem Luther ohne Humanismus aus Gottes Gnade sich selbst reformiert hatte! Wodurch erklärt sich ihr staunenswert rascher Sieg, daß sie wie ein Sturmwind durch den deutschen Wald fegte, die alten Blätter fortreißend, den Frühlingsschmuck aller Welt offenbarend? Da waren neben dem, daß viele innerlich auf den Wegen Luthers gingen, ohne seinen Ausgang zu finden, zwei Hauptsachen: das Aufhorchen des gemeinen Mannes auf das Wort von der Freiheit und das Streben der oberen Schichten, Klerus und Laien, nach höherer, breiterer und reinerer Bildung. Das Wort aus Wittenberg traf das ganze Volk oben und unten, auch seine geistige Elite, die längst nicht mehr zusammenfiel wie im früheren Mittelalter mit dem geistlichen Amt, auch nicht mit dem Ritterstand, dem Adel, der, politisch und wirtschaftlich heruntergekommen, auf seinen Burgen gegen den Stachel der neuen Zeit löckte, soweit er nicht im Verwaltungsdienst der kleinen Höfe selbst am Staate der Zukunft mitbaute, die geistige Elite, die jetzt vielmehr in den Ratsstuben und Bürgerkollegien der blühenden Reichsstädte und an den jungen fürstlichen und städtischen Universitäten saß, dieser Neuerscheinung auf deutschem Boden seit Prags, Wiens und Heidelbergs Gründung. Hier hatten die Anregungen, die das neue Leben Italiens über die Alpen trug, Fuß gefaßt. Aber sicher muß man auch hier sich hüten, die Wirkung zu überschätzen. Eine deutsche Kunst, die des Buchdrucks, hatte, wie Erasmus mit Recht bemerkt, überhaupt erst einen schnelleren Umlauf der Gedanken möglich gemacht; allein erst 1466 war in Köln, 1470 in Nürnberg das erste Buch gedruckt worden. Wohl wanderten jetzt deutsche Magister fleißig nach Italien, wie früher nach Paris, Theologen und Juristen, sich dort den Doktorhut zu holen; aber viel zu eng beieinander und kirchlich umsponnen war das ganze deutsche Leben, als daß man sich der gewohnten Fesseln leicht und allgemein hätte entschlagen können. Man stelle sich das alte Nürnberg lebendig vor, die „Ehrbaren", die rings in schmalen Gassen um das würdige Gotteshaus St. Sebald wohnten. Willibald Pirckheimer hatte von dem

siebenjährigen Aufenthalt in Oberitalien gewiß so viel Renaissancegeist eingesogen, daß er sich in die heimische Art nicht leicht wieder hineinfand, aber der Vater Diplomat beschloß sein Leben bei den Nürnberger Barfüßern, sechs Schwestern und drei Töchter waren im Kloster, da schreibt er den Satz: „Ein jeder Christgläubige ist gehalten und verbunden den Sätzen der Mutterkirche zu gehorchen und sie fest zu glauben." Rudolf Agricola sei der erste gewesen, meint Erasmus, der eine „auricula", ein Lüftchen, einen leisen Hauch der neuen Wissenschaften herübergebracht habe, als er 1480 aus Italien kam. Aber was bedeutete schließlich die Erneuerung der Eloquenz und der Grammatik für die Erweckung eines neuen wissenschaftlichen Lebens! Auch ein so eingefleischter Scholastiker wie der Erfurter Trutvetter befleißigte sich jetzt größerer Eleganz der Sprache. Doch war es wenigstens ein „Hauch" des neuen Geistes, den Agricola herüberwehen ließ, vor allem darin, wie er lehrte: mit der Begeisterung eines Neubekehrten für ein neues Ideal.

Aus dieser niederländischen Ecke, aus der dieser Rudolf Huysman, genannt Agricola, aus der auch Wessel Gansfort stammte, aus dem burgundischen Zwischenreich, das eben damals jene hohe und eigenartige Mischkultur hervorgebracht hatte, von der uns eben Huizinga ein so anziehendes Bild entworfen hat, stammt auch der reichste und gelehrteste dieser Geister, Erasmus, ein geborener Vermittler wie einst der gelehrteste Mann der alten Kirche, der Illyrier Hieronymus, ein Europäer, der jahrelang in Frankreich und England, Deutschland und Italien gelebt hatte, aber mit einem niederländischen und also einem niederdeutschen Unterton, der sich nie verlor; nostri Hollandi, sagte er doch mit Selbstgefühl. Der war es, der nach Huttens Wort, am ganzen Rhein und, wir fügen hinzu, weit darüber hinaus die neuen Studien heimisch machte, um so mehr, als er schließlich im deutschen Gebiet den ganzen Rest seines langen Lebens verbrachte. Mit dem von Erasmus geformten, von ihm beherrschten Humanismus hatte es unsere Reformation in erster Linie zu tun. Er aber war bereits ein fertiger Mann, als er, erst am Beginn des neuen Säkulums, und nur für drei Jahre, 1506—1509, nach Italien zog, dort schon begrüßt und hochgefeiert als der große Humanist des Nordens, der ihn also gebildet

hatte, ehe er das Land der Sehnsucht mit eigenen Augen sah, und nicht immer mit erfreuten. Es wird doch für immer denkwürdig bleiben, daß Erasmus, als er kurz vor Luthers Romreise über die Alpen zurückkehrte, nicht eine Laudatio sapientiae, sondern eine Laudatio stultitiae, ein Encomion moriae, ein Lob der Narrheit, auf der Reise konzipierte, und daß er diese schärfste und geistreichste aller Satiren auf jene ganze kirchlich geheiligte Gesellschaftsordnung im Hause eines Engländers, des Thomas Morus, vollendete, und daß dem ein deutscher Maler, Hans Holbein, dann seine kostbaren Miniaturen hinzufügte. So machen es auch „die vornehmsten Häupter der Kirche," heißt es da, „die wahren Lichter der Welt", so auch die Päpste: „sobald sie Geld einzuernten haben, so erweisen sie sich ungemein fleißig und tätig, die allzu apostolischen Arbeiten hingegen übertragen sie den Bischöfen, die Bischöfe den Pfaffen, die Pfaffen ihren Vikariern, die Vikarier den Bettelmönchen, und die schieben sie wieder auf diejenigen zurück, welche den Schafen die Wolle abscheren". So geht's unten und ganz oben: „Was etwa zu tun ist, das überlassen sie den Herren Paulus und Petrus, das Ansehen und den Genuß von ihrem Amte behalten sie aber für sich" — das sind erasmische Eindrücke, von seiner Romreise mit nach England gebracht, das ihn weit länget sah und weit stärker fesselte als Italien selbst. Erasmus kam schon mit einer Position in den Süden, an der er maß, was er sah: will man sie kennenlernen, muß man nicht zu den Spottschriften greifen, auch nicht zu den „Gesprächen" von 1518, oder den „Annotationen", sondern zu dem Laienhandbüchlein, dem Enchiridion, dem Stoßdegen, den er dem Soldaten des Herrn, dem miles christianus, in die Hand drücken will, mit dieser Waffe unter dem Imperator Christus ehrlichen Kriegsdienst zu tun. Das ist schon 1502 geschrieben, längst ehe er Italien sah.

Zwei Größen sind es, die seine Art im Grunde bestimmt haben, und davon wieder die erste mehr als die zweite: der Einfluß der niederdeutschen Brüder vom gemeinsamen Leben in seiner frühen Jugend noch mehr als der Einfluß der Engländer Colet und Morus in seinen dreißiger Jahren. Denn schon der Erste gab ihm die entscheidende Erkenntnis, daß die Wahrheit zwar nicht leicht, aber einfach sein müsse,

daß aus der Masse der Überlieferung die Schrift, das Neue Testament, als das Gipfelbuch weit herausrage, daß in der Schrift Christus Mittelpunkt sei, und seine ganze Philosophie Nachfolge seiner sittlichen Hoheit, und dazu hat ihm, dem wesentlich rational-kritischen Kopf, das frühe Eintauchen in die „moderne Andacht", in die Devotio moderna der Brüder, ja das Herauswachsen aus diesem spätmittelalterlichen katholischen Pietismus denselben Dienst getan, wie dem späteren evangelischen Rationalismus der evangelische Pietismus, dem er entstieg: was er an religiöser Wärme aufbringen konnte, stammte wohl zumeist von hier. Erasmus hat die Kirche seiner Zeit und alle Stände verhöhnt, aber über Religion und Christentum nie gespottet. Der Ernst der Bergpredigt lag ihm wie der Ernst Senecas, und daß der zweite nicht fern vom ersten war, hielt er sich überzeugt wie die Brüder von Deventer, die ganz von innen heraus zu einer neuen Bewertung des stoischen Weisheitsideals gekommen waren, wie aber auch die alten Christen der aufblühenden Kirche, die von einem Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca wußten, dessen Bruder Gallio in Korinth ja den großen Apostel vor sein Tribunal nicht ziehen lassen wollte, nach Apostelgeschichte 18. Wir sehen Erasmus den Brüdern nach zur selben Haltung kommen, die schon die vielgepriesenen und von Erasmus nun neuedierten Kirchenväter innehatten: es gibt auch vor- und nebenchristliche, allgemein menschliche Wahrheit, die sich der christlichen wohl einfügen läßt — sofern sie nämlich idealistisch und ethisch ernst ist, sofern sie also das Wesen der Dinge im Geist sieht und den Wert der Dinge in ihrer Brauchbarkeit für ein sittliches Leben, denn Gott ist Geist, das Christentum, ein geistiger, „vernünftiger Gottesdienst", und auf dem Grunde des Evangeliums, der „Philosophie Christi", ruhen letzte allgemein menschliche sittliche Forderungen. Das ist der Humanismus, der Jesus und Seneca zusammenbrachte, das Evangelium und die Stoa.

Dazu aber trat nun im Leben des Erasmus die zweite Größe, der englische Einfluß John Colets, bei seinem ersten Besuche jenseits des Kanals 1498—1500, d. h. zu Jesus und Seneca traten Paulus und Plato. In der Cambridger Universitätsbibliothek liegen die Manu-

skripte der Vorlesungen, die Colet 1496 und 1497 in Oxford über den Römer- und den ersten Korintherbrief hielt. Daß er, 1496 aus Italien zurückgekehrt, angekündigt hatte, über Paulusbriefe zu lesen, und die lebendige, höchst persönliche, von aller Tradition freie, in die Geschichte eindringende und dabei praktisch gewandte Art, wie das jetzt im Land und an der Universität Wiclefs geschah, war ein Ereignis. Welche Elemente auf den vornehmen jungen Engländer aus reichem Handelshause, den Sohn des Lord-Mayor von London, in Italien eingewirkt haben, läßt sich nicht mit Sicherheit erkennen. Daß ihn das Florenz Lorenzo Medicis, der platonischen Akademie, Savonarolas erhoben und erschüttert haben, ist nur erschlossen, nicht berichtet; erwiesen nur, daß er Pico di Mirandola und Ficino, die neuplatonischen Platoniker von Florenz, reichlich benutzte und zitierte, und daß er Paulus mit Dionysius dem Areopagiten, dem großen neuplatonischen Mystiker der ausgehenden Antike, den er jedenfalls zunächst noch als einen unmittelbaren Schüler und demnach authentischen Interpreten Pauli behandelte, harmonisierte. Das aber ist wieder eine bekannte, durchs ganze Mittelalter je länger je deutlichere Linie, auf die wir hier stoßen, auch der deutschen Mystik und den devoten Brüdern nicht fremd, nur hier unter Anregung jener Italiener mit großer Freiheit in neuer Selbständigkeit und starkem Reformeifer auf Paulus und das Neue Testament angewendet. Gott ist der „Eine, Schöne und Gute" und die Welt durchleuchtet von seiner Liebe, der Mensch geborgen in seiner Gnade — Welt und Mensch heimkehrend ins Licht — das ist gewiß nicht Paulus und auch nicht Plato, aber eine ästhetisch-mystische Auffassung von hohem Optimismus, offenbar ohne scharfe Linie, aber Origenes näherstehend als Augustin. Dieser englische Einfluß ist die zweite Komponente im erasmischen Denken, von der der „christliche Krieger" die stärksten Spuren zeigt: „was die Philosophen Vernunft heißen, nennt Paulus bald Geist, bald inneren Menschen, bald Gesetz des Gemütes"; „Plato setzt in dem einen Menschen zwei Seelen, Paulus läßt zwei Menschen im selben Menschen sein"; „Bleibe den Platonikern und Pythagoreern nicht fern, denn viele von ihren Sentenzen stimmen genau zu unserer Religion, und ihre allegorische Redeweise

kommt der Sprache der Heiligen Schrift sehr nahe", und diese Sprache zu verstehen, ist eine Kunst, die man aus Dionysius lernen kann. Was uns Erasmus hier als seine Position, als sein Bestes enthüllt, ist kein System — 23 Lebensregeln sind kein System — es ist fromme praktische Lebensweisheit, wiederum nicht gewonnen durch schwerste seelische Erschütterungen, sondern langsam erarbeitet durch quellenmäßige Einsicht in die viel einfacheren Formen des alten Christentums, radikaler Reformkatholizismus, der bis ins zweite Jahrhundert zurückdringt.

Der ungeheure Erfolg ruhte auf zwei Gründen: einmal, daß dieser bewegliche Geist, nicht unberührt von Vallas rationaler Kritik und verchristlichtem Epikureismus, wirklichen Esprit besaß, der immer den Germanen Staunen entlockt, weil er bei ihnen sich so viel sparsamer findet, daß er den Italienern den echten Ton der Facetien ablauschte und seinen Ernst in lucianischen Witz kleidete, und zum andernmal, daß in seiner Gelehrsamkeit, echt brüderisch, ein praktisch-reformerischer Zug war, und er der Bildung nicht nur neue Unterlagen und Ziele gab, sondern auch neue Wege zeigte, neue Methoden des Unterrichts mit der Schrift als Mittelpunkt und also Reform der höheren und höchsten Schulen. Durch das Erste gewann er alle Poeten und ästhetischen Genießer, auch die literarischen Lumpen, durch das Zweite alle ernsthaften Schulmeister und Regenten. Für die Poeten mag dann Hutten — „Alcibiades zu den Füßen des Sokrates" — für die Schulmeister Beatus Rhenanus in Schlettstadt stehen. Wie schwerfällig nimmt sich dagegen der Pforzheimer Reuchlin aus! Wenn sich an ihm dann der große Streit mit der Kölner Scholastik entzündete, den manche als ein Vorspiel zur Reformation ansehen möchten, die tollen Dunkelmännerbriefe sind doch vom Geist des Erasmischen „Narrenspiegels" und nicht des Reuchlinschen „Augenspiegels", und wenn ein Spottschreiben an den Papst mit Antwort umlief, die Bitte um eine europäische Generalrevision aller Schulen durch Seine Heiligkeit betreffend, so ist das wieder der Geist des Erasmus. Als rücksichtslose Erschütterung aller alten Autoritäten von den einen, als heller Weg zu neuer, einfacherer Menschenbildung von den anderen jubelnd begrüßt, drang der Humanismus, an sich eine aristo-

kratische Bewegung, doch wie ein breiter Strom ein in die Universitäten, die Höfe, die Ratsstuben, zusammenfließend mit dem Strom nationaler Hoffnung auf politische Erneuerung und dadurch, nach der Weise Huttens, vollends eine deutsche Sache und Sehnsucht geworden. —

Mußte er nicht auch mit der dritten Bewegung das nächste Verhältnis suchen und gewinnen, die, von Wittenberg ausgehend, täglich mächtiger anschwoll und nach Süden und Westen vordrang, ihm, dem Humanismus, entgegen, der von Süden und Westen kam? beide die wahre Erfüllung des Menschentums, echte Persönlichkeitskultur verheißend, nur die beiden Faktoren Religion und Bildung, so schien es, ein wenig anders gemischt? Es ist in drei Absätzen geschehen, die wir noch kurz zu streifen haben: aus Getrennt-Marschierenden wurden Vereint-Schlagende, also Waffenbrüder, aus Waffenbrüdern aber Konkurrenten, die sich erst auseinandersetzen mußten, bis sie einen Ausgleich des Interesses fanden, so oder so.

Uns Heutigen, die wir den ganzen Ablauf der Entwicklung von den verborgenen, schon im Keim verschiedenen Anfängen an kennen, die wir die Maßstäbe der Augustana und des Tridentinums im Kopfe haben, fällt es schwer, uns deutlich vorzustellen, wie ungeschieden durcheinander damals vor den großen Entscheidungen die Dinge gingen. Wie schwer wurde es Luther nach seinem eigenen Bekenntnis, sich aus dem Alten loszuringen, wie lange befand er sich über seine eigene Stellung zu Augustin und Bernhard, zu Papst und Konzil selbst im Unklaren, wie zwiespältig erscheint noch sein Verhalten in Altenburg! Als er über den Römerbrief las, 1516, hielt er sich bei Spalatin darüber auf, daß Erasmus den Hieronymus bevorzuge statt Augustin. Als er dann den Galaterbrief anschloß, schrieb er den Hieronymus selbst aus und pries ihn über den Augustin. Er hatte sogleich dem Humanismus gegenüber ein starkes Gefühl der Differenz; aber er schrieb doch damals, eben 1516, an den eruditissimus et humanissimus Mutianus in Gotha von ihrer neuen Freundschaft und seiner parvitas gegenüber von seiner excellentia und humanitas, er redete 1517 von „unserm" Erasmus und begann im März 1519 den direkten Verkehr mit ihm unter

Floskeln der Bescheidenheit, die man mit Unbehagen liest, als der „in einem Winkel Begrabene". Auf der andern Seite begrüßte Erasmus erfreut den neuen Mitkämpfer und billigte die kühnen Thesen. In den Augen der Feinde gehörten sie zusammen. Erasmus, der Ältere, der weit Berühmtere, der schon damals „die Eier gelegt hatte", die „Luther dann ausbrütete": die Löwener nannten ihn schon damals den Fahnenträger der Lutherpartei und behaupteten, daß der Wittenberger seine Abhandlungen mit Erasmus' Hilfe geschrieben habe. Und nicht anders bei Männern des geistigen Fortschritts! In demselben Mai schrieb der Nürnberger Jurist und Humanist Christoph Scheurl, der selbst in Wittenberg Professor und Rektor gewesen war, einen gemeinsamen Brief an Luther und an Beckmann, seinen Wittenberger humanistischen Intimus. Man braucht überhaupt nur einen Blick in diese Briefsammlung zu tun, um zu erkennen, wie sich alles verbunden wußte, was irgendwie auf geistige Erneuerung und Belebung ausging. Da erscheint noch Luther neben Eck, Spalatin neben Trutfetter, Amsdorff und Karlstadt neben Cochlaeus! Wie erleuchtend ist, was wir von jenem Pasquill hören, das ich oben erwähnte, von der fingierten Bittschrift an den Papst über eine allgemeine Schulrevision: Luther erhielt diesen Humanistenwitz im Oktober 1516 von Johannes Lang in Erfurt. Es ist ihm nicht ganz wohl dabei — „durch Witzemachen besiegen wir heute niemanden", sagte er einmal über Tisch von Erasmus; aber da gerade eine Promotion von zwei Medizinern stattfand, nahm er das Schriftstück mit und las es der lachenden Korona der Kollegen vor. Dann sendet er's weiter an Spalatin, also an den Hof. Dasselbe Stück aber fand sich, durch anderes versteckt, von der Hand des Nürnberger humanistischen Ratsschreibers Lazarus Spengler in München in der Camerarischen Sammlung, es lief also ebenso in den Nürnberger Reformkreisen um, wenn es nicht gar dort entstanden ist. Es war ein einziges großes Drängen in der geistigen Welt Deutschlands.

Und nun war Luther 1518 nach Süddeutschland gekommen, nach Heidelberg im Frühjahr, über Nürnberg nach Augsburg im Herbst. Begeistert berichtete von dort der Straßburger Dominikaner Bucer an den Schlettstadter Humanistenkreis, und nicht minder begeistert

schloß sich in Nürnberg um den kühnen Neuerer alles zusammen, was bisher Staupitz und Erasmus zugleich zugejubelt hatte; in Augsburg aber gewann er wieder die Zuneigung Peutingers, des humanistischen Stadtschreibers. Als sich im Juni 1519 die geistigen und politischen Schicksale unseres Volkes gleichzeitig zu großen Entscheidungen zuspitzten, als in Leipzig Luther, Karlstadt und Eck disputierten, und in der Sakristei der Bartholomäuskirche zu Frankfurt dem Reiche ein neues Oberhaupt gekürt wurde, flossen für kurze Zeit die Ströme in der Tat zusammen, ein Chor wurde daraus: die Herrlichkeit eines erneuerten Deutschland und die Herrlichkeit des wiederentdeckten Neuen Testaments, das junge Blut des neuen Kaisers und die neugeschenkte Botschaft vom Reiche Gottes und gnadenreichen Gott, der allem Schein- und Lügenwesen ein Ende macht und alles, alles wendet! Gute Freunde wie Capito ziehen zwischen beiden Häuptern die Fäden enger, gröbere Hände wie die des Crotus Rubianus helfen, Hutten — ob persönlich würdig oder nicht, ist hier gleich — stößt wie Heimdal ins Horn zur Götterschlacht. Luther fühlt jetzt doch, wie ein Großes es ist, daß sich auch die Aristokratie des Geistes um ihn und seine Eidgenossen schart, und Erasmus sieht in dem Bann, der Luther getroffen, sich selbst, seine Leute, die besten, wie Pirckheimer, seine ganze eigene Sache, die der Wissenschaft und der Philosophie Christi, mitgetroffen — man muß Spalatin und seinem Fürsten helfen! In Köln im November 1520 bereden der Kurfürst und der Humanistenfürst persönlich das Schiedsgericht und Worms, dann flüchtet Erasmus selbst aus Löwen nach Basel vor den Drohungen Aleanders, des humanistischen Apostaten. In der entscheidenden Stunde in Worms aber ist es wie ein Symbol: derselbe ritterliche Humanist, der Westfale Hermann von dem Busche, der einst, 1503, unbefriedigt Wittenberg verlassen hatte, steht jetzt mit fünf, sechs handfesten Freunden an der Türe des Wormser Palastsaales, um den Wittenberger Bekenner mit seinem Leibe zu schützen; jetzt hatte Luther alle seine Hoffnungen erfüllt. Wenn da Irrtum in solcher Waffenbrüderschaft war, es war auch Gottes Wille und Wahrheit darin, das ganze Deutschland in die neue Zeit zu werfen! —

Die Stunde ließ nicht lange auf sich warten, da es den inneren Ge-

setzen nach wieder anders werden mußte, nachdem das Ungeheure dieser klassischen Jahre sich vollzogen hatte. Sie kam, mit Schuld von beiden Seiten, mit Wirrsinn auf der einen und mit Eitelkeit auf der anderen, mit Selbstüberschätzung und mit Grenzüberschreitung hier und dort. Nicht auf seiten Luthers selbst, denn der war verschwunden, „eingetan" auf der Wartburg, aber der Seinen war die Schuld, und der Geister, die gerufen waren, und deren man ohne ihn nicht Herr wurde, weil man selbst noch nicht stark und klar genug war. Die Forschung redet heute von einer „Wittenberger Bewegung" noch in einem andern Sinn, als wir es bisher getan. Ohne Luthers zügelnde Kraft schäumte der neue Geist über, trat der Strom über seine Ufer und überschwemmte viel fruchtbares Land. Es gab doch eine Zeit, da eine Wittenberger Stadtschule zu einem Bäckerladen umgeschaffen wurde, und die Professoren, einschließlich Melanchthon, sich anschickten, ihre Bündel zu schnüren, weil niemand ihre Weisheit begehrte. Warum soll auch der Geist, der die Tiefe der Gottheit erforscht, nicht ebenso gut oder besser unter der Kappe eines unverbildeten Handwerkers sitzen? Braucht „das Wort", das doch unmittelbar zu den Menschen spricht, den mühsamen Umweg über die Studien zu machen? Sind wir nicht allzumal Priester? Und wenn dann auch der wiedererstandene Luther den Strom ins Bett zurückzwang und nun einmal umgekehrt den Geistlern, die die litterae, die Wissenschaften töteten, den Buchstaben der Autorität und der geistigen Zucht als notwendige Lebensbedingungen predigte, das Wort von der lebendigen und frei machenden Gewalt des Geistes griff doch immer weiter, der Grenzüberschreitungen wurden immer mehr, und im Namen des Evangeliums fielen schließlich nicht nur die Kunstdenkmäler in den Gotteshäusern, sondern gingen die Stätten der alten kirchlichen Bildung, Kirchen und Klöster, selbst in Flammen auf.

Auf solchem Hintergrund muß man es verstehen, daß nun auch von der andern Seite die Grenzen überschritten wurden: schlug man unter Berufung auf die neue Religion die Bildung tot, so galt es, unter Berufung auf die Bildung, die neue Religion zu bestreiten. Das literarische Duell der beiden Führer, Luther und Erasmus, wird durch die Flammen der großen Revolution erleuchtet: ihr Ausbruch wird

durch die beiden Schriften eingerahmt, in denen man mit Recht die Entscheidung sieht. Die oft untersuchte und verschieden beantwortete Frage, was Erasmus denn im einzelnen zu diesem Schritt bewogen habe, tritt dagegen ganz zurück. Es war in jeder Beziehung ein Jahr der Entscheidung. Im selben September 1524, da der Druck der Abhandlung über „den freien Willen" vollendet wurde, fiel in Wien das erste deutsche Opfer der evangelischen Sache unter dem Schwert. Der Regensburger Konvent wirkte sich im Österreichischen und Bayerischen bereits aus, die Hoffnungen auf eine Reformation im ganzen Reich hatte der Kaiser endgültig zerschlagen, die Parteien gruppierten sich. Die Scheidung mußte nun auch hier eintreten: man kann den vorher angeführten Äußerungen Luthers andere zur Seite stellen, die sein steigendes Unbehagen bekunden, und auf beides, den Mann Erasmus und seine Sache gehen, und man kann ebenso beobachten, daß es dem empfindlichen friedliebenden Gelehrten unheimlich war, mit der sächsischen „Bestie" in einem Atem genannt zu werden. Man braucht nur einmal Holbeins Meisterporträt gesehen zu haben, um das zu begreifen.

Und auch gerade über diesen Punkt, den Erasmus aufgriff, mußte die Scheidung und Entscheidung kommen: Luther läßt bereits im selben Jahre 1516, da er mitten in seiner Römerbrief-Vorlesung die Erasmische Ausgabe des Neuen Testaments freudig begrüßt und benutzt, durch Spalatin an Erasmus die Frage richten: Wie er denn Paulus so mißverstehen könne, daß er die Aufhebung des Gesetzes durch Christus nur auf den jüdischen Kultus beziehe? Erasmus aber schweigt darauf. Dahinter verbarg sich die ganze Differenz, die nun zutage tritt: die Gesetzesgerechtigkeit, um die es sich handelt, die uns vor Gott nicht weiterbringt, die aber Erasmus offenbar nicht preisgeben will, ist ja natürlich nicht das jüdische Zeremonialgesetz, sondern überhaupt unsere ganze Zehn-Gebote-Sittlichkeit. Der Hintergrund aber der Erasmischen Auffassung ist die alte Meinung der geliebten griechischen Kirchenväter vom freien Willen. Da kann man dann freilich noch weiter von Verdienst reden und sie verrechnen vor Gott. Das aber geht nie und nimmer, meint Luther: deshalb muß man umgekehrt vom „ver-

knechteten Willen" sprechen, um Gottes Majestät und die unbedingte Herrschaft der Gnade zu retten. Luther hat es zum Schlusse seines Buches dem Erasmus gedankt, daß er mit seinem Buche allein die Hauptsache, die summa causae, den Angelpunkt gesehen und angepackt habe. Dabei hat er freilich vergessen, daß schon die Leipziger Disputation mit der Materie begonnen hatte und dort Ecks erstes Wort gewesen war, vom Verhältnis des freien Willens zum verdienstlichen Werk hänge alles Vorhergehende und Folgende ab. Soviel man an Luthers breiter, aber sprachlich eleganter Antwort das Psychologische vermissen und das einseitig Spekulative aussetzen mag, auch hier kämpfte er wieder um sein Letztes, um den Gott der unbedingten Gnade, den er erlebt hatte, dem gegenüber nur Vertrauen hilft. Es war wirklich so, daß hier die Summa lag; denn wenn man einmal ans Verrechnen, Addieren und Subtrahieren vor Gott kommt, dann braucht man auch den priesterlichen Rechenmeister, der die Richtigkeit der Rechnung kontrolliert und bescheinigt. Aber nun wieder war es Luthers Zorn — und das traf den Unterschied des Charakters —, daß Erasmus diese Hauptsache doch wieder nicht behandelte als die Hauptsache und Luther ihm wieder den andern Satz aus seinem Buche vorhalten mußte, er, Erasmus, habe wenig Freude an sicheren Behauptungen: „Ich will über dein Herz nicht richten, aber über erkannte Hauptsachen können Christen nicht Skeptiker sein." Hier vermißte Luther den Mann, der für seine Sache einstand. Erasmus hatte von seiner Mönchszeit her etwas Verknicktes behalten; Luther aber unterschrieb sich, noch im Mönchsgewand, lange Zeit „Der Freie". Er hatte es ihm vorausgesagt und ihn gewarnt, lieber nicht gegen ihn zu schreiben, da ihm die Gabe der Tapferkeit nicht verliehen sei! Einst hatte Dürer, als Luther nach Worms verschwunden war, Erasmus als Ritter des Evangeliums apostrophiert: „So reite du nun herfür und nimm den gesunkenen Speer auf, du bist doch schon ein altes Männlein." Erasmus hat das Turnier schlecht bestanden: ohnehin kein Systematiker, hat er die Grenzüberschreitung mit einem guten Teil seines Rufes büßen müssen. Der Versuch, seinen humanistisch abgeklärten Reformkatholizismus an die Stelle der Reformation Luthers zu setzen, mißglückte. Und ihm nach

sanken auch die andern zurück, die Pirckheimer, Peutinger usw., die trotz allem Wissen ihre Zeit, ihr Volk und letzlich ihren Gott doch nicht verstanden hatten. —

„Ich bekenne es, Du bist groß," lautet es am Schluß der Lutherschen Antwort, „und mit vielen, und zwar den edelsten Gaben von Gott begabt — ich gedenke nur Deines Geistes, Deiner Bildung, Deiner geradezu wunderbaren Beredsamkeit," aber, „ich möchte sehr wünschen, daß Du, zufrieden mit Deiner Gabe, die Wissenschaften und die Sprachen, wie Du es bisher mit großem Erfolg und Ruhm getan hast, pflegtest, befördertest und vorwärtsbrächteſt. Mit dieser Beschäftigung hast Du auch mir große Dienste geleistet, so daß ich bekenne, Dir viel Dank schuldig zu sein; hier fürwahr verehre ich Dich und bewundere ich Dich lauteren Herzens." So dachte sich Luther eine echte Waffenbrüderschaft, ohne Grenzüberschreitungen, so ehrte er auch den Erasmianer, der seit 1518 an seiner Seite stand, Melanchthon, in seinem Sinne reformierte er selbst damals seine Universität Wittenberg und schrieb 1524 „an die Ratsherrn deutscher Städte, daß sie christliche Schulen halten sollten". Der Ausgleich war also lange im Gang, wir haben davon auch schon geredet. Wer auch nur entschlossen in Luthers Lager einschwenkte, die Melanchthon und Spalatin, Lang und Justus Jonas, Althamer und Camerarius, die fränkischen und reichsstädtischen Theologen und Juristen — sie alle stellten nun ihre Wissenschaft in den Dienst der neuen Erkenntnis, wie einst die gelehrten Literaten im 2. und 3. Jahrhundert die ihrige. Man muß noch weiter ausgreifen: auch Zwingli hatte diesen Weg von Erasmus zur Reformation gemacht, nicht ohne Luther, den er den Hercules auch dann noch nannte, als er mit ihm im Streit lag, und warf so wenig wie der St.-Galler Vadian seine Bildung beiseite, als er die Schweiz ins evangelische Lager führte; auch Calvin, der Franzose, ging durch den Humanismus hindurch, war von Erasmus stark berührt und begann seine literarische Tätigkeit mit einer Abhandlung über Senecas Schrift von der Milde, ehe er vom Evangelium getroffen wurde: es ist von unermeßlicher Bedeutung, daß dieser leidenschaftliche Kämpfer für Gottes Ehre zuvor seine glänzende systematische Begabung so tüchtig geschult und die Waffe

seiner Sprache so unvergleichlich geschliffen und dadurch beides erst seinen höchsten Zwecken nutzbar gemacht hatte.

Es ist hier nicht der Platz, zu zeigen, daß selbst bei den Bedeutendsten, Melanchthon, Zwingli, Calvin, sich auch solche Nachwirkungen ihrer Vergangenheit aufweisen lassen, deren bleibenden Wert man bestreiten kann. Hier ist nur der Ort, sich dankbar zu erinnern, daß damals grundsätzlich ein neuer beglückender Bund zwischen Frömmigkeit und Wissenschaft, Menschheitsreligion und Menschheitsbildung geschlossen wurde, ganz in der Tiefe. Das auf seine Innerlichkeit zurückgeführte, im Kern erfaßte Wort gab grundsätzlich wie den Staat so auch die Wissenschaft frei, alle Lebensgebiete zugleich durchleuchtend und zum Gottesdienst verklärend, auch das Amt des Gelehrten, und zu einer Fülle von neuen Erkenntnissen, ja ganzen Forschungsgebieten den Anstoß gebend. Empfing so die Wissenschaft von der Neuschöpfung des religiösen Lebens Weihe und Weite, so war von Anfang an die Reformation darauf geworfen, das von Luther genial Ergriffene wissenschaftlich zu sichern und zu vertiefen, die Perle, die Gott in den Acker der Geschichte eingesenkt, aus der Umwelt der Antike möglichst rein zu erheben, Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte zu treiben, den Inhalt der neuen Heilserkenntnis zu ordnen und psychologisch einzugliedern und mit den andern Erkenntnissen in Natur- und Weltgeschichte und den Ordnungen und Forderungen des Gemeinschaftslebens von neuem in Verbindung zu setzen. Der Schulmeistergeist, von dem wir beim Humanismus sprachen, ist von der Reformation adoptiert und wie ein eigenes Kind gehalten worden. Da aber in der Kirche des allgemeinen Priestertums jedwedem die Selbstprüfung und die Selbstaneignung zur Pflicht gemacht wurde, hieß das die Hebung der allgemeinen Volksbildung. Das war ein Programm für Jahrhunderte, die Geschichte des Protestantismus ist zugleich eine Geschichte von Universitäts- und Schulgründungen; aber hier unter den Evangelischen Bayerns soll doch darauf hingewiesen werden, welche Bedeutung der bahnbrechenden Musterstiftung dieser Art, der Nürnberger Gelehrtenschule 1526 unter Melanchthons persönlichem Anteil, zukommt, und — was weit weniger bekannt ist — wie alt die Pläne sind, in Ansbach eine Hoch-

schule zu gründen: sie finden sich schon in einem Gutachten des trefflichen, auch humanistisch interessierten Landhofmeisters Johann von Schwarzenberg von 1525/1526, also aus der gleichen Zeit. Wie aber aus dem nürnbergischen und markgräflichen Franken vor hundert Jahren ein Land wurde, so hat auch die nach Altdorf verpflanzte Nürnberger und die in Ansbach projektierte, aber in den Anfängen steckengebliebene Hochschule heute ihre gemeinsame Erbin in Erlangen, der fränkischen Universität, mit ihrer Evangelisch-Theologischen Fakultät und ihrem protestantischen Gesamtcharakter gefunden. —

Wir stehen am Schluß. Der Ausgleich, den wir soeben betrachtet, hat — so unvollkommen er war und so sehr auch diese Formen wieder erstarrten — unserem evangelischen Christentum, unserem Luthererbe, die innere Kraft verliehen, sich zu behaupten, auch in den schweren Kämpfen, die kamen — von rechts und von links. Es ließen sich auch noch andere Arten des Verhältnisses zwischen der neuen humanistischen, aus der Antike geschöpften Bildung und dem Christentum denken, als die geschilderte evangelische Lösung, die zunächst siegreich auf dem Plane blieb, und die Erasmische, die geschichtlich wenigstens auf dem Kontinent keine eigene große Linie darstellt. Der Ausgleich, der schon in der Reformation bei dem Ingolstädter Eck ansetzt, und der den ganzen Inhalt übernahm, ihn aber mit den neuen Mitteln formal bearbeitete und dadurch mit dem Schein des Fortschrittes umgab —, der hat eine bedeutende Geschichte gehabt und hat sie noch. Er hat seine Vorgeschichte in der spanisch-katholischen Reformbewegung am Ende des 15. und am Anfang des 16. Jahrhunderts, die das Mittelalter, allerdings das Beste des Mittelalters, den großen Thomas von Aquino, festhalten wollte, und seinen glänzenden Fortgang in der von Spanien und Ignatius ausgehenden Gegenreformation, die ja auch wissenschaftlich eine Restauration des Alten mit modernem Anstrich ist. Man kann auch alte Häuser so ornamentieren, daß man an ein neues glauben möchte; man kann eine Stuckfassade herrichten, so daß man von außen gar nicht merkt, wie veraltet die ganze Anlage ist. Diese Lösung kam aus der alten Sphäre der Gebundenheit, eine andere folgte im 17. und 18. Jahrhundert ihr und kam aus der neuen Sphäre der Freiheit.

Man öffnete sich der Antike soweit, daß ihr auch der echte Geist entstieg und etwas wie eine wirkliche deutsche Renaissance entstand. Das ging noch, solange es wieder die Antike war, die sich mit christlichen Gedanken verschmelzen ließ und ganz frühe verschmolzen hatte, freilich unter jenen Trübungen, die von den nachapostolischen Vätern bis zu Erasmus reichen: also die Welt der stoisch-platonischen oder neuplatonischen Gedanken, wenn schon die Gefahr wie damals groß war, daß man den Platonismus weniger als ein entstelltes Christentum denn das Christentum als einen entstellten Platonismus ansah. Das ging aber ganz und gar nicht mehr, als der Vergangenheit auch Epikur und Demokrit entstiegen, der praktische und der theoretische Materialismus. Hier ist von Ausgleich nicht mehr zu reden, denn hier ist dem geistig-sittlichen Charakter des Evangeliums an die Wurzel gegangen.

Das ist die Lage, in der wir leben, nur daß für uns die Antike nicht mehr die allesbeherrschende Rolle spielt, weder als Bildungsideal noch als Gefahrenzone: der historische Humanismus als Wissenschaft vom Altertum ist nur noch ein vornehmstes Stück der allgemein-menschlichen Denkbewegung, die, selbständig geworden, mit neuen eigenen Mitteln sich die ganze geweitete Welt des Seienden zu unterwerfen sucht, und das Heidentum der Antike ist nicht mehr das einzige, mit dem wir uns in unserer Zeit der Weltbeziehungen, der Weltmission und des modernen Synkretismus auseinanderzusetzen haben. Aber abgesehen davon, daß die Wissenschaft vom Christentum, das als historische Größe nun doch einmal der Antike entstiegen ist, die Theologie, immer ein besonderes Verhältnis zum Humanismus im engeren Sinne behalten wird — fassen wir das Wort Humanismus im weiteren Sinne als Wissenschaft überhaupt, so ist unsere Lage doch noch dieselbe wie seit Luthers und Melanchthons Zeiten: es gilt hindurchzusteuern zwischen den Klippen einer Religionsauffassung, die die Entfaltung der Wissenschaft, und einer Wissenschaftsauffassung, die die Entfaltung der Religion hemmt. Die Lösung kann doch nur in einer schärferen Erfassung dieser Größen und einer tieferen des Begriffs Bildung liegen. Lassen wir der Wissenschaft das Ihre, die Erforschung der Welt nach den uns von Gott doch auch gegebenen Denkgesetzen, ordnen wir aber in dieser erforschten

Welt unser Leben nach dem Wertmesser, den uns Gott in Herz und Gewissen gesenkt hat — so allein wird wahre Bildung entstehen, die nicht nur Vielwisserei und nicht nur Schwärmerei ist, sondern gestaltete Persönlichkeit. Lassen wir aber endlich in unser Herz und Gewissen das Licht fallen, das vom Evangelium als einem seelenbefriedenden Worte Gottes an die Menschheit ausgeht, und gewinnen unsern Wertmesser in Christus, so wird eine christlich-evangelische Bildung daraus, in der sich Glaube und Wissenschaft die Hand reichen. Daß in dieser Stadt aufstrebenden evangelischen Glaubenslebens und alteingebürgerter ernstester Wissenschaftspflege, Reformation und Humanismus in diesem Sinne zu einer wahren christlichen Bildung sich vereinen und aus dieser Vereinigung starke und geschlossene, überzeugungstreue und wirkungskräftige, lutherisch-gestaltete Persönlichkeiten hervorgehen mögen — das ist der aufrichtige Wunsch, mit dem ich schließen darf.

Loci communes Eine Untersuchung zur Geistesgeschichte des Humanismus und der Reformation von Paul Joachimsen



Der Ausdruck Loci communes ist durch Melanchthons so betiteltes Buch berühmt geworden und über die Jahrhunderte hinweg bis auf unsere Zeit bekannt geblieben. Aber außerhalb der theologischen Welt werden wenige damit einen klaren Begriff verbinden. Daß wir ihn für Melanchthons Werk mit „Grundbegriffe" zu übersetzen haben, wird heute klar sein. Aber Melanchthon selbst hat es für nötig gefunden, als Erläuterung den griechischen Ausdruck Hypotyposes theologicae, d. h. theologische Umrisse oder Skizzen, hinzuzufügen, und Spalatin, der die Loci, wohl noch aus den Druckbogen, übersetzte[1], zeigt in den verschiedenen Wendungen, die er für den Ausdruck wählt, daß es sich nicht um einen in seiner Bedeutung längst festgelegten und etwa auch schon im Deutschen eingebürgerten Begriff handelt. Er schwankt zwischen den Übersetzungen „hauptwörter", „fürnemste artikel", „gemaine wörter", „hauptpunkte" und ähnlichem. Und auch innerhalb der Theologie ist heute wohl nicht überall bekannt, daß wir in der Lehre von den Loci ein wissenschaftliches System haben, daß mehr als ein Jahrhundert in allen Disziplinen eine fast beherrschende Rolle gespielt hat, und dessen Entstehung und Fortgang zu verfolgen nicht bloß ein theologisches, sondern ein allgemein geisteswissenschaftliches Interesse bietet. Es wird sich dabei zeigen, daß dieses System gar nicht aus der Theologie, sondern aus dem Humanismus entsprungen ist, und daß wir bei seiner Betrachtung über das so viel besprochene und doch begrifflich noch bei weitem nicht geklärte Verhältnis von Humanismus und Reformation Neues, vielleicht entscheidend Wichtiges lernen können. Wir gehen dabei am besten von dem Werk Melanchthons selbst aus[2].

I

Melanchthons Loci communes sind die erste Frucht seiner Wendung von der Philosophie zur Theologie, die sich unter dem Einfluß Luthers fast sogleich nach seiner Übersiedlung nach Wittenberg angebahnt hatte. Das Werk erschien im Dezember 1521 unter dem Titel „Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae". Es ist, wie die Vorrede sagt, aus Vorlesungen über den Römerbrief hervorgegangen, die Melanchthon schon 1520 in seiner Privatschule gehalten hatte. Die Absicht ist nicht, einen Kommentar nach alter Art zu schreiben, schon um nicht von dem Studium der Heiligen Schrift selbst abzulenken, sondern eine Einführung in den Brief selbst zu geben, ein argumentum καὶ ἔλεγχον, wie er sagt. Den Titel erläutert er gleich am Anfang des Werkes: „Man pflegt in den einzelnen Disziplinen bestimmte Punkte (loci) zu suchen, in denen der Gesamtinhalt derselben beschlossen sein soll, und die dem gesamten Studium der Disziplin als Richtpunkte dienen können. Auch in der Theologie sehen wir einige ältere Autoren dies Verfahren anwenden, und zwar sparsam und besonnen. Unter den Neueren haben es Johannes von Damascus und der Lombarde getan, aber beide unverständig. Denn Johannes von Damascus philosophiert zuviel, dem Lombarden aber war es mehr darum zu tun, Menschenmeinungen anzuhäufen, als den Sinn der Schrift wiederzugeben. Und wenn ich auch nicht wünsche, daß die studierende Jugend ihre Zeit mit diesen „Summen" vertrage, so halte ich doch für nötig, anzugeben, welches die Kernpunkte der Theologie sind, damit sie ihr Studium auf sie richten kann. Es sind folgende: Gott als Einheit und als Trinität, die Schöpfung, der Mensch und die Kräfte des Menschen, die Sünde und die Frucht der Sünde, das sind die Laster, Strafe, Gesetz, Verheißung, Erneuerung durch Christus, die Gnade und die Früchte der Gnade, Glaube, Hoffnung, Liebe, Heilsbestimmung, die Zeichen im Sakrament, die irdischen Ordnungen der Obrigkeit, bischöfliches Amt, Verdammnis, Seligkeit." Es handelt sich also um die Beziehung des theologischen Lehrstoffs auf gewisse Grundbegriffe, wie sie offenbar schon in der Scholastik üblich gewesen sind, und die in der hier gegebenen Auf-

zählung den Weg der sakramentalen Heilsmitteilung von der Schöpfung bis zum Jüngsten Gericht umspannen. Aber im weiteren Verlauf der Einleitung schränkt Melanchthon sein eigenes Thema diesem überlieferten Schema gegenüber ein. Er weist die ganze christologische Spekulation als für das Verständnis des Evangeliums nicht wesentlich ab. Für dieses sind nur folgende loci wichtig: die Frucht der Sünde, das Gesetz und die Gnade[3]. Der Text des Buches hat dann allerdings eine viel mehr ins einzelne gehende Einteilung, er stellt außerdem vor die Erörterungen über die Sünde einen Abschnitt „Von den Kräften des Menschen und dem freien Willen" und läßt auf die Erörterung über die Gnade noch eine ganze Anzahl weiterer Abschnitte folgen[4]. Aber das ist nicht nur räumlich zurückgedrängt, sondern auch innerlich von der Erörterung der drei Hauptbegriffe abhängig. Dazu stimmt, daß wir aller Wahrscheinlichkeit nach noch den Entwurf besitzen, den Melanchthon 1520 als Vorbereitung für seine Römerbriefvorlesung seinen Schülern diktierte[5], und dieser beginnt so: „Unter den theologischen Grundbegriffen, als da sind: Gott als Einheit und Trinität, Gott als Schöpfer, der Mensch, die Sünde, das Gesetz, Fleischwerdung des Worts, Gnade, Sakramente, Kirche, Schlüsselgewalt, Kräfte und Fähigkeiten des Menschen, sind die wichtigsten und die uns am meisten berührenden folgenden: Sünde, Gesetz und Gnade[5a]. Denn in diesen dreien ist die Summe unserer Rechtfertigung beschlossen, der Rechtfertigung, über die die Philosophen so viel Törichtes geschwätzt haben, daß man nach dem Durcheinander ihrer Meinungen behaupten dürfte, die ganze Philosophie sei nichts als Dunst und Trug." Wir sehen, das Begriffsschema und die Bewußtseinsstellung Melanchthons, die wir hier finden, stammen direkt aus Luthers Theologie, für die er schon zu Anfang 1519 unbedingt gewonnen ist. Wichtig aber sind zwei Punkte: Was hat Melanchthon dann bewogen, das erweiterte Schema der loci, wie es die Einleitung des vollendeten Werks bietet, überhaupt in Betracht zu ziehen? und Woher stammt die Idee der Loci communes überhaupt?

Aus dem ersten oben mitgeteilten Schema sehen wir, daß Melanchthons Arbeit in direktem Gegensatz zu den theologischen Summen

der Scholastik, besonders zu der gebräuchlichsten, der Summa sententiarum des Petrus Lombardus, erwachsen ist[6]. Die vier Hauptteile der Summe des Lombarden, Gottesbeweis und Trinität, Schöpfung und Sündenfall, Christologie, Sakramente, sind denn auch in dem großen Schema Melanchthons deutlich erkennbar. Dazu stimmt ein wichtiger Brief Melanchthons an seinen Freund Johannes Heß vom 17. April 1520, der uns etwas über die Entstehungsgeschichte des Werkes berichtet: „Ich will," sagt er da, „in ‚Obelisken' zu den Sentenzen zeigen, in welchen Punkten diese Dreipfennigsschulmeister über die Natur des Menschen irrlichteriert haben." Und dann: „Ich bin im Begriff, mich mit den Obelisken und dem Römerbrief zu befassen. Die Obelisken wachsen wunderbar. Denn ich will nicht, wie ich angefangen habe, Anmerkungen schreiben, sondern Grundbegriffe vom Gesetz, der Sünde, der Gnade, den Sakramenten und den andern Geheimnissen des Glaubens. Dabei bin ich dem Rat der Rhetoren gefolgt, welche uns anweisen, die Disziplinen in Grundbegriffen zusammenzufassen[7]". Damals war also die Absicht eine doppelte. Melanchthon plante kritische Anmerkungen zum Lombarden und erläuternde zum Römerbrief. Die Anmerkungen zum Lombarden haben wir nach einer Vermutung Clemens wahrscheinlich noch in einer schlechten Kollegnachschrift[8], und aus den beabsichtigten Anmerkungen zum Römerbief sind nun also die „Loci communes" geworden, mit dem gegen den ersten Entwurf von 1520 erweiterten Programm, das sich aber schon fast vollständig in der „Lucubratiuncula", d. h. in den Anmerkungen zum Lombarden, findet und also dem Wettbewerb mit ihm seinen Ursprung verdankt. Gerade der Abschnitt über die Sakramente ist dann auch im schärfsten Gegensatz gegen die Auffassung der „Sophisten" geschrieben.

Die Bezeichnung „Loci communes" hat, wie wir sahen, schon der erste Satz des Textes erläutert. Es war darin auch gesagt, daß jede Wissenschaft solche loci habe, und die neue Lehre durch Anwendung des Systems der Loci zu einer Wissenschaft zu machen, das ist die erste Absicht Melanchthons bei seinem Werke gewesen.

Genaueres über den Begriff der loci erfahren wir nun aus der Rhetorik[9]. Sie ist vielleicht das erste Kolleg gewesen, das Melanchthon

in Wittenberg las. Die Vorede des Buches ist vom Januar 1519 und noch an seinen Tübinger Schüler Bernhard Maurus gerichtet. Wie das Buch uns jetzt vorliegt, ist es allerdings schon ganz erfüllt von dem neuen Geiste der paulinischen Theologie, aber den Grundriß dürfen wir, und das ist für uns wichtig, in der Hauptsache als das Ergebnis der wissenschaftlichen Entwicklung Melanchthons in seiner vorwittenbergischen, vor allem in seiner Tübinger Zeit in Anspruch nehmen.

Die Vorrede bringt die Rhetorik in den üblichen humanistischen Gegensatz zur Dialektik, aber sie schwächt das sofort dahin ab, daß es sich darum handle, der Dialektik ihren richtigen Platz anzuweisen, da, wo sie den Zugang zu den Quellen — das sind für Melanchthon hier bereits durchaus die sacrae literae, d. h. Bibel und Kirchenväter — nicht versperrt. Denn die Dialektik ist nichts anderes als die exakte Festlegung des zu behandelnden Themas durch logische Operationen, Begriffsspaltung, Heranziehung von Ähnlichem und Gegensätzlichem usw. Hat dann ein Schüler die logische Grundlage durch genügende Übung in den dialektischen Formen gewonnen, so muß man ihn an Fragen des Gemeinschaftslebens (communes causas) führen, und hier finden dann die Loci communes ihre Anwendung. Was auf sie bezogen werden soll, das sind, wie Melanchthon an einer andern Stelle sagt, die „circumstantiae", also die einzelnen Fälle. Die loci, die er nennt, sind ohne ein erkennbares logisches Prinzip ausgewählt, aber sie haben das Gemeinsame, daß sie wertbeziehend verwendbar sind[10]. Melanchthon fährt fort: „Wer sich das erworben hat, der wird dann auch über die Schriften anderer ein billiges Urteil haben und schließlich selbst Neues erfinden können." Damit wird also sowohl das judiziöse Denken wie die Erweiterung wissenschaftlicher Erkenntnis überhaupt an die Verwendung der Loci communes gebunden. Daß dies in der Tat die Meinung Melanchthons ist, zeigt dann die Stelle der Rhetorik, wo er über die Loci communes ausführlich handelt[11]. Sie lautet: „Die Philosophen haben alle Dinge des menschlichen Lebens gleichsam in Lebensformen geteilt: die einen gehören in den Bereich des natürlich Gegebenen, z. B. Leben, Vergehen und Gestaltung; andere zu der Gruppe des zufällig Erworbenen[12], z. B. Reichtum, Abkunft, Stellung; wieder

andere sind Ergebnisse unseres eigenen Vermögens, z. B. Laster und Tugenden. Ebenso aber hat jede einzelne wissenschaftliche Disziplin gewisse Hauptstücke[13], auf die man ihre Inhalte zu beziehen pflegt. Solche sind in der Theologie der Glaube, die Zeremonien, die Sünde[14]; im Recht Billigkeit, Sklaverei, Strafe, Übeltat, richterliche Gewalt, Verteidigung und ähnliche. Wer also über die menschlichen Dinge ein richtiges Urteil gewinnen will, der muß alles, was ihm zufällig davon vorkommt, auf diese Lebensformen beziehen. Und ebenso muß der, welcher einen richtigen Überblick über seine Disziplin gewinnen will, sich solche loci zusammenordnen. Denn abgesehen davon, daß sie das Gestaltende und das Maßgebende in den Dingen sind, geben sie auch dem Gedächtnis eine außerordentliche Stütze. Ich bezeichne also als Loci communes alle die Formen der Dinge, die irgendwie eine Beziehung auf das praktische Leben oder auf das wissenschaftliche Denken zulassen." Er nennt dann solche Loci communes. Es sind, wie oben, Bezeichnungen für Lebensverhältnisse, erworbene oder überkommene, und für ethische Begriffe[15]. Er erwähnt dann seine Vorgänger, die über diese Dinge gehandelt haben. Es sind zwei, Rudolf Agricola und Erasmus, dem er dann auch gleich eine längere Stelle entlehnt, bezieht dann auf diese Theorie Beispiele aus den verschiedenen Wissenschaften und fährt dann fort: „Und du sollst nicht glauben, daß diese Loci ein Ergebnis willkürlicher Erfindung sind, sie haben ihren Ursprung in dem Innersten der Natur, und sie sind die Urbilder oder die Normen aller Dinge[16]."

Wir sehen, es handelt sich um einen durchgeführten Parallelismus der res humanae und der studia, der empirischen und der Begriffswelt, und ferner um eine Gleichsetzung der Vorschriften für das menschliche Handeln mit diesen Grundbegriffen der geordneten Erkenntnis. Die Berechtigung zu dieser doppelten Gleichsetzung liegt darin, daß die loci, wie die Schlußstelle ausdrücklich sagt, keine willkürlichen Erfindungen des menschlichen Geistes sind, sondern daß sie aus dem Innersten der Natur selbst stammen, und daß sie ebensowohl logisierenden wie normativen Charakter haben. Sie sind aber außerdem, und darin liegt ihre Bedeutung für die Rhetorik, und ebenso die Bedeutung der Rhetorik für den humanistischen Wissenschaftsbetrieb, logische und

ethische Gemeinbegriffe. Sie ermöglichen also dem Humanisten erst die Wirkung auf die Gemüter, die eine Übereinstimmung wenigstens der Gebildeten über die wichtigsten Fragen des Lebens sicherstellt, die Übereinstimmung, die der Humanismus immer als die wesentlichste Bedingung für die Schöpfung der Humanität selbst betrachtet hat.

Damit sind wir also aus dem theologischen Gebiet in ein ganz anderes gekommen. Die Loci communes, das sehen wir, sind in ihrem Ursprung die τόποι der griechischen Rhetorik und Dialektik, sie haben bereits ihre feste Stellung in dem von dort abgeleiteten humanistischen Begriffssystem, und Melanchthon hat sie von dort übernommen. Unter seinen Gewährsmännern nennt er an erster Stelle Rudolf Agricola. Wir wollen versuchen, ob wir bei ihm die Grundbegriffe Melanchthons wiederfinden[17].

II

Der Friese Rudolf Agricola[18] ist eine der merkwürdigsten Erscheinungen der deutschen Humanismus. In der Zeit, die ihm mit seinem kurzen Leben auszufüllen vergönnt war — er starb schon 1485 im Alter von höchstens 42 Jahren —, steht er ganz einsam. Als er 1476 in Ferrara in programmatischer Rede seine Auffassung der neuen Bildung verteidigte, waren in Deutschland die Führer der ersten Humanistengeneration, die sich in der Hauptsache in formaler und durchaus sklavischer Nachahmung der italienischen Vorbilder ergingen, entweder noch in voller Wirksamkeit oder eben erst vom Schauplatz abgetreten. Agricola hat mit ihnen kaum irgendeine Verwandtschaft, auch in dem Dalbergkreise, dem geistig fortgeschrittensten des damaligen Deutschland, steht er für sich. Aber dies wäre auch der Fall gewesen, wenn er in das Zeitalter Maximilians und in die volle Entfaltung der deutschen humanistischen Romantik hinübergelebt hätte. Denn er hat gar nichts von dem bei den deutschen Humanisten sonst vorherrschenden Zug zur Partei- und Schulbildung. Bei ihm geht sein ganzes Streben auf die Bildung der Persönlichkeit. Das sonst nur italienische Ideal der Vielseitigkeit, der harmonischen Ausbildung aller Fähigkeiten, ist bei ihm so stark entwickelt wie sonst bei keinem Deutschen der Zeit. Erasmus

hat das hübsch ausgedrückt, wenn er einmal dem alternden Reuchlin, um ihm seine Klagen zu verweisen, vorhält, daß er in seiner Jugend doch Italien in seiner Blüte gesehen habe, mit Agricola, Politian, Hermolao Barbaro, Pico von Mirandola. Hier steht also Agricola neben lauter Italienern, und zwar solchen, für die die Pflege des Persönlichkeitsideals charakteristisch ist. Dem entspricht ein merkwürdiger Drang nach Unabhängigkeit bei Agricola, er kann sich nirgendwo lange binden, eine gesicherte Versorgung hat keinen Reiz für ihn, selbst den Freunden entschwindet er oft plötzlich. Und doch hat er nichts von den humanistischen Vaganten, die damals in unerfreulichen Exemplaren Deutschland durchzogen, selbst mit Celtis, dem größten Vertreter dieser Gattung, läßt er sich nicht vergleichen. Denn Agricola verlangt bei allem Freiheitsdrang nach innerer Bindung. Er ist im Grunde ebenso pädagogisch und methodisch wie der ganze deutsche und vor allem der niederländische Humanismus, und vielleicht erst durch die merkwürdige und glückliche Vereinigung dieser beiden Eigenschaften, des italienischen Selbständigkeitsgefühls gegenüber der überlieferten Bildung und des deutschen Strebens nach Systematik und schulmäßiger Wirkung, ist Agricola befähigt worden, auch in der Geschichte der Theorie der Bildung eine Rolle zu spielen. Über diese Rolle selbst hat man sehr verschieden geurteilt[19]. Ich denke, es wird sich zeigen lassen, daß sie bedeutend gewesen ist.

Wir betrachten zunächst einen Brief von ihm, den er im Juni 1484 aus Heidelberg an seinen Freund Jacobus Barbirianus schrieb[20]. Das ist ein Programm der neuen Bildung und ihrer pädagogischen Gestaltung, und er ist unter dem Titel „De formando studio" berühmt geworden. Agricola ist überzeugt, daß der Wissenschaftsbetrieb, der in Geschwätzigkeit und leere Spielereien ausgelaufen sei, reformiert werden müsse. Die notwendige Korrektur erfolgt durch die Philosophie, ihr Ziel ist richtiges Denken und entsprechender Ausdruck der Gedanken. Dann gibt es also zwei philosophische Disziplinen, Logik und Rhetorik. Die Logik hat zwei Teile, sie ist Moralphilosophie und bezieht dann den Stoff, welchen Geschichte, Dichtung und die Redner bieten, auf die aus Aristoteles, Cicero und Seneca zu schöpfenden Be-

griffe. Ihr gegenüber ist der zweite Teil der Logik, die „Erörterung über Naturdinge", also die Naturphilosophie, zweiten Ranges. Sie ist ergötzlich und nützlich, aber nicht notwendig. Ihr Hauptergebnis wird sein, daß wir die irdischen Dinge verachten, die Gebrechlichkeit unseres Körpers erkennen lernen und uns damit über den Pöbel erheben. Daraus folgt aber für Agricola nicht, wie etwa für die weltverachtende Askese des Mittelalters, daß man sich mit diesen Dingen überhaupt nicht beschäftigen dürfe; es folgt auch nicht, wie wir noch bei Erasmus sehen werden, daß das Verhältnis der irdischen Welt zur geistigen nur auf einer Entgegensetzung der ethischen Wertungen zu basieren sei. Im Gegenteil, Agricola fordert, daß nun auch der Schüler nicht bloß, wie bisher, die Anfangsgründe der Naturerkenntnis, sondern etwas Gründliches darüber lerne; ja, er verbindet damit auch noch die Forderung einer Staatenkunde, „denn", sagt er, „obgleich ich weiß, daß diese Disziplin nicht in den Umkreis der Naturwissenschaften gehört, so ist sie ihr doch verwandt und stammt aus demselben Quell, und ich trage deshalb kein Bedenken, sie derselben Ordnung zu unterwerfen". Aber die Hauptregel für den künftigen Wissenschaftler ist: „Laß dir alles verdächtig sein, was du bisher gelernt hast, verurteile alles und verwirf es, wenn du dich nicht durch das Zeugnis und sozusagen durch den Entscheid der besten Gewährsmänner wiederum in seinen Besitz setzen kannst[21]." Also auch bei der Philosophie des Agricola steht über dem Eingang zum gesicherten Wissen das Cartesianische „De omnibus dubitandum"; auch für Agricola gilt, was Sigwart fein über Cartesius bemerkt hat: er setzt voraus, daß, wenn nicht das Haben von Vorstellungen, doch das Urteilen ein vollkommen freier und willkürlicher Akt sei, und daß es darum möglich sei, sich durch einen radikalen Zweifel aller Voraussetzungen zu entschlagen, welche die Gefahr eines Irrtums in sich bergen. Aber dieser kritische Zweifel findet eine erste Begrenzung in dem ästhetischen Moment: Nur was die besten Autoren lehren, ist Stoff der neuen Erkenntnis, nur hier ist Gewähr gegeben, daß Sachkenntnis und entsprechende Ausdrucksfähigkeit gleichzeitig entstehen; nur aus den guten Autoren kann sowohl Naturerkenntnis in dem oben gegebenen weiteren Sinne als auch Ethik gewonnen werden.

Die Verarbeitung des so gewonnenen Stoffes geschieht durch Reduzierung auf einzelne Hauptpunkte, und über diese hat sich Agricola in seinem theoretischen Hauptwerk „De inventione dialectica libri III“ genauer ausgesprochen[22].

Er definiert sie mit Cicero als die Fundstellen der Beweisgründe[23] und findet, daß sich das Zurückgehen auf sie doppelt rechtfertige, sowohl aus der Zweifelhaftigkeit der meisten Bestandteile des menschlichen Wissens, wie aus dem Fehlen fest überlieferter Methoden, besonders auf den Gebieten des öffentlichen Lebens, Staatsleitung, Gericht, Volksunterweisung. Denn selbst, wo es auf diesen Gebieten Grundsätze gibt, sind sie meist nur Schulgut, „auf die Menge aber machen nur rohe, ihrem eigenen Gesichtskreise entnommene und kräftig wirkende Motive Eindruck“; wir dürfen interpretieren, sie wird durch ein System von nicht wissenschaftlich gereinigten Begriffen geleitet. Es handelt sich also darum, die gestaltlose Fülle der Erscheinungen auf solche allgemeinen Gesichtspunkte zurückzuführen[24]. Diese Gesichtspunkte sind, wie wir dann sehen, zunächst die logischen Kategorien, die von allen Dingen ausgesagt werden können, die Kategorie der Substanz, der Kausalität und der Finalität. „Denn jedes Ding hat eine Substanz, jedes hat etwas, woraus es entsteht, jedes hat eine Wirkung.“ Die Erfinder dieser Kategorien haben uns einen Faden bieten wollen, an dessen Hand wir sogleich das Wesen des betrachteten Gegenstandes, seine Teile, das ihm Verwandte und das ihm Widersprechende finden, um daraus die Argumente zu gewinnen, die wir für die Entscheidung oder Darlegung des vorliegenden praktischen Falls — denn das ist das letzte Ziel — benötigen. Diese „Loci“ sollen uns also ermöglichen, den aus der Erscheinungswelt durch das Mittel der klassischen Überlieferung gewonnenen Tatsachen ihre Stelle auf dem Globus intellectualis anzuweisen, um dessen Neukonstruktion es sich für Agricola handelt.

Aber warum überhaupt eine Neukonstruktion? Hat nicht das Altertum selbst dies bereits vollbracht? Und was ist denn die ganze Arbeit der Scholastik anders gewesen als eine Logisierung der Erscheinungswelt? Wenigstens auf die erste Frage gibt Agricola eine Antwort. Er erörtert im 3. Kapitel des I. Buches, „warum nach Aristoteles, Cicero,

Quintilian, Themistios und Boethius er selbst auch noch über die loci geschrieben habe". Bei Aristoteles tadelt er im allgemeinen die Dunkelheit, die er für eine gewollte erklärt; dann aber wendet er sich zu einer Kritik der Topik, die ja nicht nur schon nach ihrer Bezeichnung die eigentliche Erörterung der Loci enthalten müßte, sondern auch für die ganze Folgezeit das Hauptstück der aristotelischen Logik geworden war. Denn der Zweck der Topik war, wie Aristoteles einleitend sagt, eine Methode zu geben, nach welcher für jedes vorgelegte Problem ein Syllogismus aus wahrscheinlichen Prämissen gebildet werden könne, so daß man bei Begründung seiner eigenen Ansicht davor gesichert sei, mit sich selbst in Widerspruch zu geraten[25]. Agricola nun findet, daß die vier von Aristoteles für die Wahrscheinlichkeitssätze aufgestellten Gesichtspunkte definitio, genus, proprium, accidens[26], — das sind die Praedicabilia des Mittelalters — die Erscheinungswelt nicht oder nicht in der Weise erfassen, wie er will, „Denn ich frage nicht immer, ob die weiße Farbe ein Accidens (d. h. eine zufällige, nicht zum Begriff des Menschen gehörige Eigenschaft) des Menschen sei, sondern einfach, ob der Mensch weiß sei." Man wird den logischen Unterschied der beiden Fragestellungen unbedeutend finden, aber für Agricola liegt der Unterschied darin, daß er die Antwort auf diese Frage gar nicht von einer Beziehung auf den Gesichtspunkt des Zufälligen erwartet, sondern von der Empirie. Anders ausgedrückt, er findet, daß das Besondere der Erscheinungswelt durch die kategoriale Beziehung überhaupt nicht erfaßt werde, es ist ihm also mit seiner Lehre von den Loci offenbar um etwas anderes zu tun, als dem Aristoteles mit seiner Topik. Er meint, daß die Topik des Aristoteles eben doch nur die Waffen für einen beliebigen Kampf biete, nicht aber einen bestimmten Stoff für ihre Anwendung voraussetze, und so hätten die modernen Aristoteliker daraus auch nur die dialektische Fähigkeit gewonnen, jede Sache nach zwei Seiten zu behandeln, oder vielmehr, sie glaubten, sie gewonnen zu haben. Denn in Wirklichkeit leiern sie doch nur Meinungen ab, die schon durch die Jahrhunderte von Hand zu Hand gegangen sind.

Besser gefällt ihm schon Cicero, nur daß dieser in dem Hauptwerk, das hier in Betracht kommt, in der Topik, seine Beispiele schon mit

Rücksicht auf den Adressaten Trebatius zu ausschließlich dem Zivilrecht entnommen habe. Quintilian aber habe im 5. Buche der Institutionen die Loci der Dialektiker und Rhetoren ohne Beziehung auf seinen Gegenstand und ganz ohne Ordnung gebracht. Über Themistios urteilt er nur im Zusammenhang mit Boethius; daß er von ihm stark abhängig ist, zeigt schon die Tafel am Schluß des I. Buches, wo er seine Loci mit denen des Themistios und des Cicero zusammenstellt. Aber weder diese beiden noch die anderen haben mehr getan, als die Loci genannt oder ganz kurz bezeichnet. „Ich glaube, weil sie meinten, eine eingehendere Kenntnis der Loci lasse sich nur aus den Tiefen der Philosophie schöpfen." Aber dieser Weg ist lang und nicht für jeden gangbar, und so will er seinen eigenen gehen. „Ich schwöre auf keines Meisters Worte, und so bin ich jeweils dem Autor gefolgt, der mir entsprochen hat, und wo mir niemand entsprochen hat, bin ich an seiner Stelle der Vernunft gefolgt."

Das Verhältnis Agricolas zu den Topiken des Altertums ist damit klar. Er kann mit Aristoteles nichts anfangen, weil er nicht eine Syllogistik, sondern eine feste Beziehung auf die Welt der Erscheinungen sucht. Cicero bietet ihm diese, aber nur für einen bestimmten Bezirk des Lebens; die auf Aristoteles fußenden Themistios und Boethius haben ihm geholfen, eine Art Rangordnung der Kategorien zu schaffen. Aber er vermißt auch bei ihnen die Abfolge nach dem natürlichen Zusammenhang und der natürlichen Ordnung der Dinge, die für ihn eine Bedingung der überzeugenden Argumentation ist. „Denn notwendig muß das, was man als Beweisgrund für die Glaublichkeit irgendeiner Behauptung verwenden will, auch irgendeinen Zusammenhang mit der Sache haben, um die es sich handelt, denn aus dem, was gar keine solche Beziehung hat, kann man auch nichts lernen"[27].

Man könnte nun hier einwenden und hat eingewendet, es läge doch an Agricola selbst, wenn ihm Aristoteles nicht genügt. Denn zunächst hat er den Aristoteles ähnlich mißverstanden wie die meisten Nachfolger im Altertum und das ganze Mittelalter, indem er die τόποι, die lediglich Gesichtspunkte der dialektischen Erörterung sein sollten, mit den echten Kategorien der Substanz, der Qualität und der Quan-

tität gleichsetzte, und ferner indem er von der Topik etwas verlangte, was sie nach Aristoteles gar nicht leisten sollte, nämlich die logischen Grundlagen einer apodiktischen Gewißheit, wie sie Aristoteles in den beiden Analytiken entwickelte[28]. Aber der wesentliche Grund, warum sich Agricola von Aristoteles abwandte, ist doch viel allgemeinerer Art und viel weiter greifend. Ihn hat Windelband am besten ausgespochen[29]. „Die Syllogistik," sagt er, „enthält nach Aristoteles das System der Regeln, nach welchen, wenn allgemeine Sätze feststehen, besondere daraus abzuleiten sind. Nach der Absicht des Philosophen selbst sollte danach festgestellt werden, wie in der vollendeten Wissenschaft aus den allgemeinsten Gründen alles besondere Wissen abgeleitet und sein Gegenstand erklärt werden soll. Für die Praxis aber war damit ein allgemeiner Schematismus des Beweisens gegeben, in welchem die auf eine Beweiskunst gerichteten Bestrebungen des Sophistik ihren wissenschaftlichen Abschluß fanden. Denn dieses genau umschriebene Problem, nach welchen Regeln aus gegebenen Sätzen andere folgen, hat die aristotelische Analytik mit einer völlig abschließenden Sicherheit gelöst. Daraus begreift es sich einerseits, daß dieses System während des ganzen Mittelalters, wo die Wissenschaft nicht auf Forschung, sondern auf Beweis gerichtet war, als höchste philosophische Norm galt, andrerseits, daß sie in der Renaissance, die von dem Bedürfnis nach neuem Wissen erfüllt war, und eine ars inveniendi suchte, auf allen Linien als unzulänglich beiseite geschoben wurde."

Von hier aus wird nun der Gegensatz der neuen Dialektik auch gegen die Scholastik verständlich. Es ist nicht nur der Gegensatz gegen die Behandlung von bloßen „Lehrmeinungen" (opiniones) und das Zurückgehen auf die Realien (ire ad res) sondern die grundsätzliche Abneigung gegen die „substantiellen Formen", die sich die Scholastik aus Aristoteles entnahm, und in denen bereits aller mögliche Inhalt stecken sollte[30]. Daß dabei Agricola zu einer neuen Art von Begriffsrealismus gelangte und damit in neue Schwierigkeiten verwickelt wurde, wird sich zeigen.

Jedenfalls begreift sich nun der Versuch, die philosophische Dialektik durch eine dialektisch unterbaute Rhetorik zu ersetzen, und damit die

Hineigung zu Cicero. Denn hier war ja ausdrücklich die Topik als die Kunst des Findens bezeichnet, und das Finden als die Bedingung des Urteilens gefaßt. Bemerken wir aber, daß Cicero unter dem „Finden" doch nur die Auffindung der Beweisgründe für den vorliegenden Fall — es ist eben im Grunde immer ein juristischer Fall — versteht, wie es eben die Rhetorik braucht. Für die humanistische Topik aber sollten die Loci ein Schlüssel zu dem Unbekannten in der Erscheinungswelt werden. In der Umformung durch die mathematischen Disziplinen sind sie es dann auch geworden.

Das topische Schema des Agricola[81] ist nun allerdings vom logischen Gesichtspunkt aus ziemlich anfechtbar. Er teilt die Loci, hier dem Cicero folgend, in interni und externi, d. h. solche, die den Dingen innewohnen, und solche, die außerhalb derselben sind. Während es sich aber bei Cicero immer um den juristischen Begriff und seine Beziehung zu anderen juristischen Begriffen handelt, will Agricola den Gesichtspunkt der inneren und äußeren Merkmale ganz allgemein durchführen, und so erscheinen bei ihm als Loci reine Kategorien wie Kausalität und Relation neben den Begriffen Artunterschied (species), Ganzes (totum), abtrennbares (accidens) und zufälliges Merkmal (contingens), also die Prädikamente und die Prädikabilien des Mittelalters ohne Rangunterschied.

Es ist begreiflich, daß diese Einteilung einem aristotelischen Logiker, wie es etwa der Verfasser der „Geschichte der Logik im Abendlande", Carl Prantl, gewesen ist, einen gelinden Schauder verursacht hat, und daß es sich hier auch nicht um einen gereinigten Aristoteles handeln kann, wie ihn die italienische Vallaschule anstrebte, ist mit Recht bemerkt worden. Aber diese Einteilung Agricolas stammt auch gar nicht aus dem kategorialen Denken, sondern, wie wohl schon bei Boethius, dem neuplatonischen Porphyrius und vor allem in der stoischen Logik, aus dem Bedürfnis, die sinnliche Welt durch eine möglichst umfassende Diskussion der davon abgezogenen Begriffe in einen Kosmos zu verwandeln.

So angesehen, ist aber das Begriffssystem Agricolas logisch völlig bestimmt: Wir betrachten mit ihm die Sache, deren Wesen wir er-

kennen wollen, zunächst nach ihrer Zugehörigkeit zu Gattung und Art, woraus sich dann ihre unterscheidenden Merkmale ergeben werden. Ist sie dann ein teilbares Ganzes, so suchen wir ihre Teile. — Das sind die Operationen, die schon an dem begrifflich isolierten Objekt vorgenommen werden können. Die nächsten Erwägungen beziehen sich auf das Objekt als etwas nach außen Wirkendes, also als ein Substrat von Eigenschaften und Kräften, deren Wahrnehmung uns überhaupt erst seine Existenz vermittelt[31a]. — Damit ist der Übergang zum zweiten Hauptteil der logischen Operationen gegeben: Sie haben das Objekt als Teil der Erscheinungswelt in seinen notwendigen und zufälligen Zusammenhängen mit derselben zu betrachten. Zu den notwendigen Zusammenhängen gehören im strengsten Sinn nur Kausalität und Finalität, in weiterem Sinne Ort, Zeit und alles, was man etwa sachliche Bezogenheiten nennen kann; Agricola nennt es connexa und rechnet dazu sowohl physikalische Bedingungen in der unorganischen Welt, wie soziale in der menschlichen[32]. Eine letzte Gruppe umfaßt die nicht notwendigen Beziehungen zwischen dem Objekt und der Außenwelt. Es sind die Verbindungen, die das menschliche Denken als logisches, ethisches und ästhetisches Urteilen zwischen den Dingen schlägt, die nicht in naturgegebenen Beziehungen stehen, also nicht im Verhältnis von Ursache und Wirkung, nicht gleichzeitig sind und nicht notwendig zusammen auftreten. Das sind die accidentia der alten Logik.

Gerade hier wird der Gegensatz, der Agricola von dieser trennt, ganz deutlich. Für die alte Logik umfaßte das accidens alles, was sich nicht in dem Substanzbegriff unterbringen ließ. Sie wollte, wie schon Aristoteles, dem Denkbedürfnis genügen, das für die in unserem Denken abtrennbaren Merkmale der Erscheinung einen letzten Grund ihrer begrifflich und anschaulich evidenten Verbundenheit suchte. Agricola will das Wesen der Dinge erkennen, indem er das Objekt seiner Betrachtung in eine möglichst umfassende Beziehung zu anderen Objekten setzt, die es in gleicher substantieller Selbständigkeit umgeben[33]. — Rein durchgeführt, hätte diese Einstellung Agricolas zu einem humanistischen Pragmatismus führen müssen. Er hätte zu seiner ersten Erkenntnis, daß nur die nach außen wirksamen Eigenschaften eines Dinges

uns das Wissen von seiner Existenz vermitteln, die andere fügen müssen, daß unsere Begriffsbildung, mittels deren wir die Sinneserfahrungen zu einem Weltbild ordnen, eine empirisch erklärbare Summe von Vergleichungen fordert.

Es gibt in Agricolas Denken allerlei Voraussetzungen, die dahin führen können. Agricola ist Sensualist. Er hat die aristotelische Formel: In dem Intellekt findet sich nichts, das nicht in ihn auf irgendeinem Wege durch die Sinne gelangt ist[34]. Die sinnlichen Eindrücke schaffen die Vorstellungen der Menge, der Größe, der Form und der Bewegung, und zwar ist dies das gemeinsame Werk einer Mehrzahl von Sinnen. Dazu kommen die Eindrücke der einzelnen Sinne. „Das sind die Samenkörner, aus denen all unser Wissen entspringt. Das ist das Ganze, worauf der Menschengeist seinen Stolz gründet." Aus der Vergleichung und Verknüpfung dieser Eindrücke entsteht alles, was wir an den Dingen und in bezug auf ihre Art, Menge und Veränderlichkeit unterscheiden. „Und da", fügt er hinzu, „zweifeln wir noch, ob wir uns darüber beklagen sollen, daß der menschliche Geist so eng gebunden ist, oder es nicht vielmehr bewundern, daß er von so winzigen Anfängen aus zu einer so großartigen Erkundung der Dinge gelangt ist, die freilich immer zweifelhaft, immer ungewiß, aber immer eine Kunde bleibt."

Agricola ist ferner Skotist[35] und damit geneigt, den relativistischen Charakter der Begriffsbeziehungen möglichst zu betonen. Er teilt aber auch mit Skotus die Überzeugung, daß die Allgemeinbegriffe Realität haben müßten, schon weil sich sonst alle Wissenschaft in Logik auflösen würde und dem Denken keine Objekte gegenüberständen, auf die es angewendet werden könnte. Er übernimmt insbesondere von Skotus das Individuationsprinzip. Die quidditas ist der einzige scholastische Begriff, den er einmal entschuldigend anführt[36], er nimmt ihn ganz wie Skotus im Sinne des Singulären gegen das Allgemeine. „Die Skotisten", sagt er in dem Fragment über die Universalien, das Alardus aus dem Nachlaß publiziert hat, „nennen dies differentia individualis[37]." Hätte er das folgerichtig ausgeführt, so wäre — das ist kein Zweifel — im Mittelpunkt seiner Universalienlehre dieses Verhältnis des Indivi-

duellen zum Universellen gestanden. Er hätte von da aus die Frage zu lösen gesucht, die ihn, wie sein ganzes Werk zeigt, am meisten beschäftigte: Wie verwandelt sich die zunächst empirisch entstandene Masse der Denkbegriffe in ein System von Denknotwendigkeiten?

Er hat das Problem selbst einmal sehr hübsch beschrieben[38]: „Unzweifelhaft", sagt er, „haben die Menschen auch vor der Erfindung der Dialektik disputiert und Wahrheiten gefunden, so wie sie beredt waren, bevor es eine Rhetorik gab, gesungen haben, bevor sie eine Lehre von der Musik hatten. Und Hippokrates hat zwar zuerst aus der Heilkunde eine Kunst gemacht, aber er war nicht der erste, der eine Krankheit erkannte, Heilmittel ersann, einem Kranken Linderung gab. Das alles ist geschehen, ehe es Kunstlehren gab, und eben daraus, daß es immer wieder geschah, daß man durch lange Zeiträume das Richtige und das Falsche beobachtete, haben die Kunstlehren ihren Ursprung genommen. Dann kamen erleuchtete Geister, die das Zerstreute sammelten, das Regellose ordneten, Lücken ausfüllten, den Rohstoff bearbeiteten und so ein Ganzes schufen, nicht nur als eine Zusammenfassung der bisherigen Praxis, sondern als eine Theorie der Möglichkeiten[39]. So begann, was bis dahin Zufall gewesen war, Überlegung zu werden. Und die Folge davon ist, daß wir jetzt etwas nicht für notwendig halten, weil es immer so getan worden ist, sondern aus der Notwendigkeit auf die Möglichkeit schließen[40]. So haben also die Menschen des vorwissenschaftlichen Zeitalters[41], wo sie richtig handelten, durchaus in Übereinstimmung mit unsern jetzigen Methoden gehandelt — und noch heute arbeiten viele ebenso in den verschiedenen Disziplinen —, aber sie taten das nicht in Befolgung irgendeiner Methode, denn sie hatten keine, sondern auf Grund langer Beobachtung oder durch besondere geistige Energie begünstigt. Wieviel richtiger und besser aber würden sie ihre Arbeit leisten, wenn sie sich von einer festen Methode leiten ließen! Denn geistige Leistungen von Dauer, die nicht nur in der Gegenwart Beifall finden sollen, sondern auch die Bewunderung der fernsten Nachwelt, entstehen nur da, wo sich mit einem Höchstmaß natürlicher Anlage eine vollendete Methode verbindet." Man glaubt Agricola schon bei dem Kernsatz des Positivismus, dem savoir pour

prévoir zu sehen oder wenigstens bei den Bemühungen der Sophistik, alle Empirie in eine rationale Technik zu verwandeln[42].

Aber gerade an diesem Punkt wird der Erkenntniswille Agricolas von der moralisch-praktischen Tendenz gekreuzt, die er mit dem ganzen Humanismus teilt. Die große Konfrontation der Erscheinungen, die er vornehmen möchte, hat als ersten und letzten Zweck doch nun den, die Affekte des Hörers in die Richtung einer bestimmten Überzeugung zu lenken. Er setzt die Überredung (das fidem facere) als Zweck der Dialektik vollständig gleich mit der Rechtschaffenheit (probitas) als Ziel der moralischen Unterweisung und der Beschaulichkeit (contemplatio) als Ziel des reflektierenden Denkens. Er scheidet die Wirkung, welche die dialektische Darlegung beim Hörer anstrebt, ganz bestimmt von andern Affizierungen des Gemüts, sowohl ästhetischen wie rein gefühlsmäßigen. Das Ziel ist die vernünftige, durch objektive Erwägungen begründete Zustimmung des Hörers, aber doch vor allem eine Zustimmung[42a]. Das ist der Grund, warum in der für ihn so wichtigen Kategorie der Accidentien der Vergleich, und zwar der rhetorische Vergleich, eine besondere Rolle spielt. Hier ist die begriffliche Beziehung, die er sucht, sinnlich verdeutlicht, und aus dem gleichen Grunde erklärt es sich, daß auch die Zeugnisse, die testimonia, oder, wie er lieber sagen möchte, die pronuntiata hier ihren Platz behaupten. Sie beweisen nichts als Autoritäten, das betont er ausdrücklich, aber sie stehen Erfahrungsbeweisen gleich. Sie dienen ihm, wie dem ganzen Humanismus, zur Abkürzung des langen und schließlich doch nie ganz auszuschreitenden Weges der Induktion. Und endlich wird damit auch etwas so Sonderbares verständlich wie die Aufzählungen der Benennungen eines Dinges unter den Accidentien. „Denn der Name einer Sache ist doch nichts anderes als eine Bezeichnung der Sache, die durch Übereinkommen unter den Menschen entstanden ist." Wenn man so denkt, dann sind die Bezeichnungen der Dinge durch die Sprache offenbar die Accidentien im eigentlichsten Sinne, und der Humanismus wird versuchen, von hier aus mit einer Art von neuer Sprachlogik sein Begriffssystem aufzubauen, er wird sich von selbst zu der rhetorischen Theorie in der Antike hingezogen fühlen.

Aber wir sehen Agricola trotzdem nicht geneigt, die Loci, wie es noch Boethius tut, einfach der rhetorischen Disziplin zu überlassen. Diese hat es doch nur mit der kunstvollen Darlegung der Gegenstände zu tun, die Gegenstände selbst erhält sie von den einzelnen „artes", wir dürfen sagen, aus den einzelnen Gebieten des Lebens und Denkens. Sie ist also ebensosehr eine formale Wissenschaft wie die Dialektik. Sie darf sich auch in ihrer ohnedies zufälligen Verbindung mit der Jurisprudenz nicht anmaßen wollen, eine Allwissenschaft zu sein. Schon bei Cicero ist sie das nicht, wieviel weniger bei den Nachfolgern.

Wenn sich die Rhetorik trotzdem die Topik sozusagen einverleibt hat, so ist das für Agricola wiederum ein historisch erklärbarer Vorgang[48]. Denn die griechische Rhetorik ist die erste Disziplin gewesen, welche den natürlichen Wissenstrieb der Menschen systematisiert hat. Sie hat zuerst die Diskussion an Probleme geführt, „über die man keine festen Wahrnehmungen haben kann", und hat sich damit notgedrungen an die Stelle setzen müssen, die eigentlich der später auftretenden Dialektik vorbehalten hätte bleiben sollen. Wir sehen, diese Konstruktion einer Wissenschaftsgeschichte ist eine genaue Parallele zu der Vorstellung des Agricola von der Ausbildung der Lehre von den Denkformen überhaupt, die wir eben kennengelernt haben.

Für die Lehre von den Loci aber folgt für Agricola aus dieser Tatsache, daß sie nicht aus den Bedürfnissen der Rhetorik, sondern aus Denknotwendigkeiten hervorgegangen ist, die in allen Zweigen des menschlichen Wissens auftreten. Haben ja jene alten griechischen Rhetoren die Beredsamkeit auch nicht als ihr besonderes und ihnen eigentümliches Geschäft ausgeübt, sondern nur soweit sie ihren besonderen Absichten diente. Das aber ist nun auch die eigentliche Aufgabe, die Agricola seiner dialektischen Erfindung stellt. Seine Dialektik ist schließlich „die Kunst, überzeugend über ein Thema zu reden, soweit dasselbe glaublich gemacht werden kann," und er verdeutlicht die Aufgabe des Dialektikers durch einen Vergleich, den er eigener Kunsterfahrung entnommen hat. „Wie niemand," sagt er, „den einen vollendeten Maler oder Bildhauer nennen wird, der zwar jedes einzelne Glied für sich genau wiederzugeben vermag, aber nicht sie zu verbinden und so darzu-

stellen, daß er die Bewegung oder Tätigkeit des Vorzustellenden wiedergibt, so kann auch der keinen Anspruch auf den Namen eines Dialektikers machen, der zwar versteht, alle überzeugenden Momente aufzufinden, aber nicht imstande ist, sie so zusammenzufügen und zu ordnen, daß sie wirklich überzeugend wirken."

Wie eigentümlich das System des Agricola zwischen Rhetorik und Dialektik steht, sieht man vielleicht am besten aus seinen Versuchen, den Begriff des Rechts zu definieren[44]. Mit den landläufigen Definitionen der Juristen, des Celsus und des Ulpian: Jus est scientia aequi et iniqui; Justitia est constans et perpetua voluntas ist er wenig einverstanden, ebensowenig mit den Teilungen des Rechts in öffentliches und privates, des privaten wieder in Naturrecht, Volksrecht, bürgerliches Recht. Es beirrt ihn nicht, daß diese Definitionen und Einteilungen durch die Autorität des Corpus juris selbst gedeckt sind. Er hat ganz ohne Zweifel die Meinung der Zeit geteilt, daß das Corpus juris eine zufällige, sehr verbesserungsbedürftige Kompilation sei, wie er denn auch meint, daß die Jurisprudenz vor allem sich noch in dem vorwissenschaftlichen Zustande befinde, „quo omnia sunt actorum similia". Es hat seinen guten Grund, daß gerade in der Jurisprudenz die Bestreburgen aus der überlieferten Rechtsmasse durch die neue Methodenlehre der Loci eine wissenschaftliche Disziplin zu machen, an Agricola angeknüpft haben; allerdings sind sie so wenig, wie die Entwicklung der humanistischen Wissenschaftslehre überhaupt, auf seinen Wegen wirklich weitergegangen[45]. — Worauf es Agricola ankam, zeigt sein eigener Versuch, den Begriff des Rechts zu definieren: Da das Wort Jus von jubere kommt, so ist zunächst klar, daß alles Recht auf Erzwingbarkeit beruht und sich in Vorschriften äußert. Aber nicht jede Vorschrift ist Recht, nicht das Gebot eines Vaters an seinen Sohn, eines Herrn an seinen Sklaven, eines Philosophen an seine Schüler. Denn diesen fehlt eine Befehlsgewalt öffentlichen Charakters, d. h. das Recht muß von einer öffentlichen Gewalt ausgehen. Aber auch von dieser können Vorschriften ausgehen, die nicht unter den Begriff des Rechts fallen; es sind alle diejenigen, die sich nur auf einzelne Handlungen beziehen. Recht kann nur sein, was sich auf den ganzen Umkreis der einer öffentlichen Gewalt

Unterworfenen bezieht; ferner nur, was dazu dient, sie als Gewalt aufrechtzuerhalten; endlich auch in diesem Umkreis nur das, was für alle Untergebenen gleichmäßig gilt und auch über den Befehlsbereich hinaus die Grundsätze der Billigkeit nicht verletzt. So ergibt sich die Definition: Recht ist die Vorschrift einer oberen Gewalt, erlassen zum Schutze der öffentlichen Ordnung, erflossen aus den Grundsätzen der Billigkeit[46].

Wir sehen, diese Definition ist aus einer Vermischung von Reflexionen auf den Wortsinn und solchen auf die empirisch gegebenen Merkmale der Anwendung des Begriffs entstanden und außerdem aus einer Verquickung von bloßer Begriffsabgrenzung und Postulat. Aber gerade das ist es, was Agricola braucht. Seine Definitionen sind für ihn um so brauchbarer, je mehr sie zugleich Postulate sind.

Es ist nur ein scheinbarer Widerspruch damit, wenn er von ihnen verlangt, daß sie sich in die Form eines Streitsatzes bringen lassen müßten. Eben weil Agricola die Ordnung der Erscheinungswelt, wie wir schon bemerkt haben, nicht aus einem rein wissenschaftlichen oder ästhetischen Interesse sucht, sondern damit praktisch wirken will, müssen die so gewonnenen Erkenntnisse beweglich gemacht, müssen sie Material einer Überredungskunst werden. „Alle Beweisgründe müssen, solange sie noch zweifelhaft und zu beweisen sind, in die Form einer Streitfrage (quaestio) gebracht werden." Und ein Zweifelhaftes muß überall zu finden sein, wo eine quaestio möglich sein soll. Die quaestiones aber sind der eigentliche Gegenstand der neuen Kunst, die sich aus der Lehre von den Loci zu entwickeln hat. „Denn wie es in den meisten Verhältnissen für das Seinsollende einmalige Vorschriften von dauernder Gültigkeit gibt, so ist bei unserem Verfahren nur das feststehend, daß man nichts als feststehend aufstellen kann[47]." Das heißt also: Es gibt eine Welt des praktischen Handelns, sie beruht auf dem Glauben an die dauernde Verbindlichkeit einmaliger Satzungen, es gibt eine Welt der theoretischen Erwägungen, sie beruht auf der Annahme einer beständigen Diskutierbarkeit ihrer Prinzipien.

Wir dürfen diesen Punkt in Agricolas Denken besonders beachten. Denn an ihm wird sich einmal das humanistische und das theologische Denkprinzip scheiden. Schon jetzt sehen wir, daß Agricola,

wie gegen Aristoteles so gegen die römische Rhetorik seine Selbständigkeit bewahrt hat. Denn hier hatte schon die vorciceronianische Rhetorik, die für die Folgezeit durch den sogenannten Auctor ad Herennium repräsentiert wurde, und auch Cicero selbst in seinem Jugendwerk von denjenigen Loci, die nur als logische Begriffe oder Dispositionspunkte verwendbar waren, andere unterschieden, Sätze allgemeinen Charakters, die in einer Streitsache von beiden Parteien angezogen werden können, ohne bestritten zu werden. Das sind dann aber nicht mehr einfache Loci, es sind, wie man hier schon sagt, Loci communes, Gemeinplätze des konventionell geregelten gesellschaftlichen Denkens[48].

Agricola hat selbstverständlich diese Lehre gekannt[49], aber er hat ihr keinen Einfluß auf sein System zugebilligt. Denn die Argumente, die aus der Beziehung der Erfahrungstatsachen auf seine Loci entstehen, sollen nur den Charakter der Wahrscheinlichkeit haben, schon um den Trieb zum Forschen nicht zu beschränken. Deshalb lehnt Agricola auch die „maximae propositiones" des Boethius ausdrücklich ab, in denen dieser den einzelnen Loci einen „unbezweifelt glaublichen Satz" übergeordnet hatte[50]. Diese „Maximen" — unser Ausdruck stammt daher — findet er entweder leer oder zu allgemein, und er bemerkt ausdrücklich, daß gerade die für die Operation des Findens fruchtbarsten Loci eine solche apodiktische Formulierung nicht zulassen.

Das ist auch der Gegensatz, der ihn von der Ars magna des Raimundus Lullus trennt, bezeichnenderweise der einzige Scholastiker, mit dem er sich ausführlicher auseinandersetzt[51]. Denn auch dieser phantastische Spanier, in dem sich bereits ein gut Teil des späteren spanischen Geistes spiegelt, wollte ausdrücklich eine Kunst des Erfindens liefern. Auch seine Mittel waren die einer Kombinatorik von teils kategorialen, teils dispositiven Begriffen. Diese waren auch bei Lullus als beziehende Begriffe gedacht, aber sie erhielten ihre Bedeutung für das Finden erst durch eine Kombination mit absoluten Prädikaten. Das sind solche, die zunächst aus der Spekulation über das Wesen Gottes entstanden sind, die sich dann in die Erscheinungswelt fortsetzen und in zwei Reihen moralischer Begriffe münden. Wenn also Agricola mit Lullus die Vorstellung von einer Einheit der Wissenschaft teilt, so

unterscheidet er sich sofort von ihm in der Vorstellung, worin denn diese Einheit beruhen müsse. Bei Lullus ist es eine Einheit, die jede einzelne Wissenschaft auf längst feststehende theologisch-moralische Grundbegriffe bezieht, bei Agricola lediglich eine Einheit der Methode, die ein System der Kulturwerte zu schaffen hat, das schon durch seine Systematisierung selbst geeignet geworden ist, auf das Christentum abgestimmt zu werden. Denn daß dies Agricolas letzte Absicht ist, sagt er ausdrücklich[52]. Vor allem aber darf seine Methode nicht zu der Vermengung der einzelnen Disziplinen führen, die er als Ergebnis der scholastischen Dialektik beklagt, ihr eigentlichstes Ziel ist die klare Erkenntnis des Wesens der einzelnen Wissenschaften, die er am ehesten noch bei der Mathematik findet[53].

Es ist im ganzen doch ein Bild von hoher Eigenart und Größe, das wir aus der Betrachtung dieses Wissenschaftssystems gewinnen, wenn wir nur einmal durch die rhetorischen Hüllen hindurchgedrungen sind, die hier den Blick des heutigen Beobachters nicht weniger hemmen, wie es lange die scholastische Hülle der Gedankenwelt des Mittelalters getan hat. Agricola steht der antiken Überlieferung, die doch das eigentliche Objekt seiner ganzen Denkarbeit ist, mit einer in der gesamten humanistischen Entwicklung seltenen Freiheit gegenüber. Aber diese Freiheit ist ehrfürchtig. Bei aller Kritik des Aristoteles steht ihm doch fest, daß dieser zuerst das menschliche Denken zu einer Wissenschaft erhoben hat. Wir finden bei ihm nicht die zum Teil bornierte Ablehnung, durch die gerade die ersten Vorkämpfer der neuen humanistischen Rhetorik sich von dem lastenden Gewicht des großen Logikers zu befreien suchten. In dem Streit zwischen Aristoteles und Plato, den er in Italien aus nächster Nähe angesehen hatte, hat er eine vornehme Mittelstellung behauptet. Auch auf ihn hat, wie auf die Italiener, das Ästhetische bei Plato starken Eindruck gemacht; er hat die Feinheit der Dialogführung, die von einem scheinbar ganz abliegenden Ausgangspunkt aus fast unmerklich und mit kaum sichtbaren Schritten ihr Ziel erreicht, ebenso empfunden, wie Platos Fähigkeit, die Unterredner seiner Dialoge wirklich zu Menschen mit Fleisch und Blut zu machen. Aristo-

teles dagegen bleibt der erfindungsreichste und mit der ganzen Fülle des Sachwissens ausgestattete Denker, dessen größtes Verdienst die wissenschaftliche Systematik ist. Wenn er einmal dagegen zu verstoßen scheint, so ist das die Lässigkeit des Genies, das seinen Reichtum auch an unrechter Stelle zeigt[54]. Aber Agricola bleibt bei alldem überzeugt, daß Aristoteles nicht die Klippe sein dürfe, an der das menschliche Denken ewig hangen bleiben sollte. „Es muß erlaubt sein auf den eigenen Geist zu vertrauen, und es wäre ja undankbar und hieße kleinlich von der Allmutter Natur denken, wollte man glauben, sie habe all ihre Gaben auf dieses ihr Geschöpf allein verwendet und die ganze Nachwelt ewig unfruchtbar und kraftlos machen wollen[55]."

Nicht minder großartig aber ist Agricolas Vorstellung von dem Zusammenhang der geschaffenen Welt. Durch seine ganze Darstellung geht der Gedanke, daß in der unbelebten und belebten Welt ein sinnvoller Aufstieg wahrnehmbar sei, den zu erkennen keine Kategorie wichtiger ist als die des Zwecks. „Denn die Welt ist Tätigkeit, Energie, Nützlichkeit. Gott hat sie eingerichtet, wie ein guter Hausvater sein Haus, jedes Ding hat da seine gewisse Verrichtung[56]." Die Ordnung der Zwecke steigt sinnvoll bis zum höchsten Gut auf, das in der Vollendung der Art liegt. Damit erklärt sich auch, warum die ersten Antriebe zu unsern Handlungen mit den letzten Zwecken derselben verwandt, aber von ihnen durch den ganzen Weg des auf das Ziel gerichteten menschlichen Strebens getrennt sind. — Diese Überlegung enthält den Keim der utilitaristischen Ethik der Aufklärung, die den Widerspruch zwischen dem Egoismus der individuellen Antriebe und der allgemeinen Verbindlichkeit der menschlichen Gesetze auf solche Weise erklären wird. — Und diesem Kosmos der natürlichen Welt entspricht, wie wir sahen, ein ebenso sinnvoller Aufstieg der menschlichen Erkenntnis. Agricola ist, wie nur einer der Humanisten, erfüllt von dem Hochgefühl, am Beginn einer neuen Epoche des menschlichen Forschens zu stehen. Aber selten wird man dieses Gefühl so stark in einer Weltanschauung begründet finden, in die überall der Begriff des Kosmos hineindrängt. Das Endziel seiner ganzen methodischen Arbeit ist freilich nichts als das humanistisch-rhetorische Ideal, das „frei, aus der Fülle und

aus dem Stegreif über jedes vorgelegte Thema reden können". Aber das ist nur das äußerliche Ergebnis eines großen Denkprozesses, der sich nichts Geringeres vorsetzt als die Rationalisierung der Erscheinungswelt und ihren Ausgleich mit den ethischen Prinzipien des Gemeinschaftslebens. Agricola hätte kein Humanist sein müssen, wenn er das nicht für erreichbar gehalten hätte. Daran hat ihn weder der kritische Zweifel gehindert, den wir am Eingang seiner Überlegungen fanden, noch die vorsichtige Bewertung des Wahrheitsgehalts, den die dialektische Methode erschließen kann[57]. Dieser Zweifel wird bei ihm, wie bei allen echten Humanisten, zunächst dadurch gegengewogen, daß er sich wenigstens die ethischen Fragen ein für allemal durch die großen Beispiele normiert denkt, die das Altertum bietet. Damit bekommt die später so berüchtigt gewordene imitatio als rhetorische Disziplin zugleich eine ethische Bedeutung. Er wird weiter eingeschränkt durch die Gleichsetzung von ethischen und ästhetischen Werten. Agricolas sensualistische Psychologie steigt folgerecht von den rein sinnlichen Eindrücken durch ein Zwischengebiet, wo der Verstand noch wesentlich sinnlich bestimmt ist, zu der begrifflichen Ordnung der Welt auf, die diesem allein vorbehalten war. Aber wenn schon in jenem Zwischengebiet, das in der Hauptsache das Gebiet des Anmutigen ist, neben den Ergötzungen, wie sie Feste, Schauspiele, Gesellschaft einerseits, die Blumen in den Gärten, die Lieblichkeit des Frühlings andrerseits und endlich die körperliche Anmut in Ruhe und Bewegung bieten, die freien Künste erscheinen, in denen Auge und Ohr ein Verweilen findet, so ist das Gebiet, wo der Verstand allein herrscht, durchaus das des Erhabenen. Eindruck auf ihn macht alles, was groß, bewundernswert, unerwartet, unerhört ist, die Aufspürung des Verborgenen wie die Erforschung des Altertums und die Kenntnis von fernen Ländern, alles, was große Menschen gewirkt und gesagt haben, und die Hervorbringungen der Tüchtigkeit auf allen Gebieten[57a]. — Dies Erhabene ist aber nichts anderes als das „Wahre und Gute". Ästhetische Würde und ethischer Wert sind ein und dasselbe. Und schließlich führt die Klimax: Anlage, Übung, Regel zu demselben Ergebnis: die Ausbildung der menschlichen Fähigkeiten zur Meisterschaft ist ebenso mög-

lich wie notwendig[57b]. Das sind schließlich Gemeingüter, wenn man will, Gemeinplätze der Doktrin des humanistischen Optimismus geworden. Aber dieser humanistische Optimismus, der die Bewegung bis zu ihrem Absterben begleitet und selbst in ihren mechanischsten Vertretern noch verklärt, hat selten einen größeren Ausdruck gefunden als in dem Loblied auf die Macht des menschlichen Geistes, mit dem Agricola sein Werk schließt:

„Gewaltig, unermeßlich, unglaublich ist diese Macht. Sie hat kaum eine andere Schranke als in dem menschlichen Willen. Ich will da nicht von den vielen Wundern reden, die ich gesehen habe: wie ein Mensch, der von Kindheit an taub und infolgedessen auch stumm geblieben war, doch gelernt hat, Geschriebenes zu verstehen, und, als ob er reden könnte, seine Gedanken schriftlich niederlegen konnte; wie Blinde sich daran gewöhnt haben, in großen Städten nicht nur durch die verschlungensten Winkel selbständig zu gehen, sondern auch die einzelnen Haustüren zu finden. Denken wir lieber an das, was wir täglich um uns sehen. Und da genügt doch die eine Beobachtung, daß bei den Musikern die geistige Kraft so groß ist, daß bei ihnen Hände und Füße, an sich unvernünftige Werkzeuge, die erst durch einen Befehl von außen bewegt werden müssen, Melodien, die sie nie vorher kennengelernt haben, aus einer Vorlage wiedergeben. Dabei hat jedes Glied seine eigene, von dem andern verschiedene Funktion, und doch gibt es einen Einklang im Ganzen. Ja, noch mehr. Während das geschieht, muß der menschliche Geist seine Aufmerksamkeit auf die Aufzeichnungen richten, in denen die Musik, die er hervorbringt, geschrieben steht, und aus denen er seinen Dienern, den Gliedern, seine Befehle vermittelt. Kann nun der Geist zu solchem Gehorsam seine Glieder bringen, die doch widerstreben und erst durch lange Übung zu bändigen sind, wieviel leichter wird es ihm sein, seine eigene Arbeit zu tun. Es wird ihm um so viel leichter sein, sie sich selbst zu befehlen, als er freiere Bahn bei seinen Versuchen hat, und um so viel leichter wird er sie vollbringen, als seine Kraft größer ist als die der Glieder des Leibes."

Das ist nach dem Schlußdatum am 3. Februar 1480 geschrieben[58],

erheblich früher als Pico von Mirandola in Florenz die berühmte Rede auf die Würde des Menschen hielt, die man mit Recht immer als das Programm des humanistischen Optimismus bezeichnet hat.

III

Die Humanisten hatten also wohl einigen Grund, Agricola als den Bannerträger der neuen Kultur zu preisen. Freilich, ob seine Gedanken weiterwirken würden, war bei seinem Tode, 1485, durchaus zweifelhaft. Er hatte wenig drucken lassen; seine Werke, nachlässig niedergeschrieben und nie zum zweiten Male übersehen, gaben Zeugnis davon, daß sie wirklich nur Niederschläge der großen Diskussion waren, die er mit sich selbst über die großen Fragen der Wissenschaft und des Lebens führte. Auch sein Briefwechsel ist zwar theoretisch, wie fast immer bei den humanistisch Denkenden in der ersten Kampfzeit des Humanismus, aber er hat nichts Schaustellerisches, nichts selbst Empfehlendes. Wir finden Agricola in keinem der großen Vereine zu gegenseitiger Lobeserhebung, die sich damals auch nördlich der Alpen aufzutun begannen. Aber der Eindruck seiner Persönlichkeit und seiner Ideen muß so groß gewesen sein, daß beides lebendig blieb. In dem Heidelberger Kreise, wo er zuletzt gewirkt hatte, sorgten vor allem seine treuen Schüler und Freunde, die beiden Brüder von Plieningen, für sein Andenken. Aber wichtiger noch wurde es, daß sein Name in den Schulen seiner Heimat, bei den Brüdern vom gemeinsamen Leben, in Deventer, Alkmar und Zwolle weiterlebte. Eine der frühesten literarischen Äußerungen des Erasmus, noch aus dem niederländischen Kloster Stein bei Gouda, nennt Agricola als den Begründer der neuen Beredsamkeit in Deutschland[59]. Agricola war der Lehrer seines Lehrers Hegius, und in dem Erasmuskreise nun sind die eigentlichen Anstrengungen gemacht worden, die Werke Agricolas der Vergessenheit zu entreißen. Von ihnen beeinflußt, hat Alardus von Amsterdam sich die Rettung des Andenkens des Agricola zu einer Lebensaufgabe gemacht. Auf seine Veranlassung erschien 1515 bei Dietrich Martens aus Alost in Löwen die erste, freilich noch vielfach mangelhafte Ausgabe von

De inventione[60]. Und dieses Buch ist es, das Melanchthon, wie er uns selbst erzählt, in Tübingen durch Ökolampad in die Hand bekam[61]. Es traf ihn gerade im rechten Moment. Er hatte schon seit der Heidelberger Zeit zwischen der alten theologisch-philosophischen Unterweisung und den neuen humanistischen Disziplinen geschwankt. Jetzt sucht er etwas, das ihn von der lebensfernen Syllogistik, den „philosophumena" der Schule auf den Markt des Lebens, in die Kämpfe des Staates und der Kirche führen könnte. Agricolas Werk hat ihm diesen Dienst geleistet. Man darf sagen: Es spielt eine entscheidende Rolle in dem Bruch Melanchthons mit der Scholastik, und Melanchthon hat Agricola seine Dankbarkeit dafür über Jahre hinaus bewahrt. Ihm verdanken wir eine Reihe wichtiger Lebensnachrichten über Agricola, auch aus der Declamatio, die er seinen Schüler Johann Saxo 1539 hat halten lassen, spricht er selbst[62].

Aber trotzdem führt — das ist wohl aus der bisherigen Darlegung ohne weiteres klar geworden — kein Weg von der Wissenschaftstheorie des Agricola zu den Loci communes des Römerbriefkommentars von 1521.

Sehen wir zu, ob der Hinweis auf Erasmus uns weiterhilft.

IV

Mit Erasmus[63] beginnt die zweite große Periode des Humanismus, wie mit Petrarca die erste. Er ist, wie dieser, ein Mensch von internationaler Bedeutung. Aber im übrigen ist die Bedeutung beider völlig verschieden. Erasmus entstammt den Niederlanden wie Agricola. Die wichtigsten Elemente seiner Bildung sind die Devotio moderna der Brüder vom gemeinsamen Leben und der italienische Platonismus geworden, den er in England kennenlernte. Seine Bedeutung für den Humanismus liegt darin, daß er den Begriff der humanitas von der italienischen Renaissancekultur, auf denen die ganze Entwicklung von Petrarca bis Pico bezogen hatte, loslöst und auf das Christentum als solches bezieht; er entdeckt die christliche Antike als eine Welt religiöser Ideale und entnimmt aus ihr die Absicht einer restitutio Christianismi, einer Wiederherstellung

des Christentums. Diese Wiederherstellung ist für ihn ebensowohl eine Stoff- wie eine Methodenfrage. Der Stoff ist ein doppelter, zunächst die echten Quellen des Christentums, aber sodann, darauf bezogen, das gesamte Bildungsgut der griechisch-römischen Welt. Die Methode muß die Interpretation des einen durch das andere ermöglichen. Damit ergibt sich auch hier das Bedürfnis einer gleichmäßigen Ordnung des Bildungsstoffes, und das ist der Punkt, wo die Loci in dem System des Erasmus ihre Stelle haben. Sie finden sich denn auch zuerst in einem Werke genauer behandelt, das auf der Grenze der pädagogischen und theologischen Schriftstellerei des Erasmus steht, und das er im Jahre 1512 seinem Freunde John Colet widmete. Es führt den Titel: De duplici copia verborum ac rerum[64].

John Colet ist einer der Führer der englischen humanistischen Reformer, die sich damals in Oxford sammelten. Vielleicht ist er es gewesen, der die Eindrücke, die er in Florenz bei den dortigen Platonikern gewonnen hatte, an Erasmus vermittelte, und damit auch der religiösen Entwicklung des Erasmus den entscheidenden Stoß gab. Mit Colet hat Erasmus schon 1499 seine erste bedeutsame theologische Diskussion gehabt[65]. Sie behandelte die Worte Christi im Garten von Gethsemane: „Mein Vater, ist es möglich, so gehe dieser Kelch an mir vorüber." Colet hatte die Auffassung des Hieronymus verteidigt, daß aus diesen Worten des Erlösers nicht ein menschliches Gefühl der Todesfurcht spreche, sondern die Trauer über die Schuld, die die Juden mit seiner Hinrichtung auf sich lüden. Erasmus dagegen glaubte, trotzdem er zugibt, daß Jesus nach dem Opfertod verlangte, diesen Ausruf mit der menschlichen Natur Christi erklären zu können. „Warum sollte nicht," sagt er, „ein und dieselbe Seele in ihren verschiedenen Organen Verschiedenes empfinden können? Und Christus vor allen." Das ist die psychologisierende Erklärung eines religiösen Vorganges, die für die Religiosität des Erasmus charakteristisch bleiben wird, ebenso wie die Abneigung, das Tun des Erlösers auf bestimmte Vorgänge der jüdischen Geschichte zu beziehen. — Seit 1504 war Colet Dekan von St. Paul in London und gründete dort 1510 mit den Mitteln, die ihm diese Stelle bot, eine Schule. Für diese Schule ist das Werk des Erasmus geschrieben.

Die Vorrede an Colet rühmt ihn als Prediger Christi und Unterweiser der Jugend, und deshalb widmet ihm Erasmus dieses Werk, dessen Thema er für seine eigene Erfindung erklärt. Wir haben es dabei mit einem Mittelding von Synonymik, Stilistik und Realenzyklopädie zu tun, bei dem es auf nichts anderes als die rhetorische variatio ankommt. Für diese sollen Beweisgründe, Formeln mitgeteilt werden. Die nächste Absicht ist eine ästhetische, es soll ein Mittelweg zwischen der „asiatischen Weitschweifigkeit" und der „rhodischen Gemäßigtheit" in der Redekunst gezeigt werden, das heißt: Erasmus will seinen eigenen Stil zum Stilmuster machen. Das ist ihm denn auch für mindestens ein Jahrhundert gelungen.

Die Loci communes werden nun im zweiten Buch behandelt, wo von der Copia rerum — das sind die „Sachen" nach den „Wörtern" — die Rede ist. Es handelt sich um die Methoden des rhetorischen Amplifikation, die durch Reflexion auf Inhalt, Umfang oder Beziehungen eines zur Erörterung stehenden Begriffs oder Satzes gewonnen werden soll. Hier erscheinen nun die Loci ganz in der Weise des Agricola als eine Mischung von Kategorien und Dispositionspunkten, so wie sie Agricola selbst schematisch zusammengeordnet hatte[66], aber in merkwürdiger Vermischung damit erscheinen nun auch als Loci die Beispiele, zu denen Erasmus die Fabel, das Sprichwort, das Gleichnis, die Analogie, das Bild und anderes rechnet. Einen Weg zum Finden oder zum Anwenden der Loci zu geben, lehnt er an dieser Stelle ab, da ja Aristoteles, Hermogenes, Quintilian diesen Gegenstand schon so sorgfältig behandelt haben. — Aber im weiteren Verlauf der Abhandlung kommt er noch einmal auf die Loci zurück, bezeichnenderweise im Zusammenhang mit den theologischen Allegorien, und hier sagt er[67]: „So oft wir zur Frömmigkeit ermahnen oder vor Unfrömmigkeit warnen wollen, werden uns die besten Dienste die Beispiele des Alten und Neuen Testaments, also der Evangelien, tun. Sie sind auf dem Wege der Allegorie der verschiedensten Behandlung fähig, wir beziehen sie bald auf das sittliche Verhalten der Menschen, bald auf die Kirche als Anstalt und in ihrem Zusammenhang mit ihrem Haupte, das Christus ist, bald auf die Kirche als himmlische Gemeinschaft, bald auf die

alten Zeiten, wo der Glaube sich bildete, bald auf unsere eigene Zeit[68]." Hier haben wir das eigentliche Feld der Erasmischen Rhetorik: es ist die Heilige Schrift. Sie ist für Erasmus ein großes Beispielbuch, aus dem sich ebenso ein System sittlicher Unterweisung wie eine Rechtfertigung für den Zusammenhang des Corpus christianum in seiner organischen und mystischen Erscheinung ergibt. Die Allegorie ist dabei, wie Erasmus hier und später immer wieder betont[68a], das Mittel, die scheinbaren Diskrepanzen der Schrift fortzuinterpretieren. Sie ist die notwendige Ergänzung zu der Systematisierung, die die ganze Schrift in eine Sammlung von moralischen Beispielen verwandelt. Die Methode aber, die Beispiele zu sammeln und zu ordnen, liefern die Loci. Sie müssen die weitere Aufgabe übernehmen, nun an diese große Beispielsammlung der Heiligen Schrift die größere der antiken Literatur anzuschließen. „Wer sich also vorgesetzt hat, die gesamte Literatur durchzulesen — und das muß jeder wenigstens einmal im Leben tun, der auf Gelehrsamkeit Anspruch machen will —, wird sich zunächst möglichst viele Loci anmerken. Er kann sie entweder von den Arten und Unterabteilungen der Tugenden und Laster entnehmen, teils von den wichtigsten Beziehungen des menschlichen Lebens, teils von den Hauptpunkten der überredenden Unterweisung. Eine Ordnung derselben kann sich jeder nach eigenem Gutdünken schaffen; wenn nicht, kann er sie dem Cicero oder dem Valerius Maximus, aber auch aus Aristoteles und dem heiligen Thomas entnehmen. Schließlich gibt es ja auch eine natürliche Ordnung, der man folgen kann, das macht nicht viel aus. Dabei kommt es nicht auf Vollständigkeit an, man muß nur auf die Punkte achten, die man eben bei der Darstellung am häufigsten braucht. Das wird sich also nach dem Zweck der Darstellung richten. Soweit es sich nicht um moralische Kategorien handelt, wird man teils Beispiele wählen, teils Loci communes." Wir sehen aus dem Folgenden, daß Erasmus unter den Loci communes schon durchaus Sentenzen versteht, die allgemein lehrhaften Charakter haben[69]. Und er legt dar, wie alle Wissenschaften, z. B. auch Mathematik und Physik, den Stoff dazu liefern können. Aus den Beispielen, die er davon gibt, erhellt ohne weiteres, daß es sich ihm schon gar nicht mehr darum

handelt, wie ein solcher allgemeiner Satz etwa logisch abgeleitet werden könne, als vielmehr, was sich aus einem Erfahrungsinhalt durch Beziehung auf einen solchen Satz an moralischen Gemeinplätzen gewinnen läßt. Wir sehen, die moralische Welt steht bereits in ihren einzelnen Formulierungen fest — wozu hätte denn auch das ganze Altertum, das heidnische wie das christliche, moralisch und sentenziös gearbeitet? — es handelt sich nur darum, das ganze Erfahrungswissen auf sie zu beziehen. Die Werte haben bereits eine feste Relation in sich, wenn auch noch keine zu einem Oberbegriff.

Diesen Oberbegriff nun zeigt uns die Methodus oder, wie es später heißt, die Ratio seu compendium verae theologiae[70]. Das ist die berühmte Anweisung zum Studium der neuen erasmischen Theologie, die er zuerst 1516 mit seiner Ausgabe des griechischen Neuen Testaments erscheinen ließ. Es ist das eigentliche Programm der Wiederherstellung des Christentums. Er beginnt mit einer Ausführung über die sittlichen Eigenschaften des neuen Theologen, dann folgt eine weitere über die Sprachen und die Wissenschaften als Hilfsmittel der neuen Theologie. Von da gelangen wir zu dem Hauptpunkt, der Einführung in den eigentlichen Kern und Sinn des Christentums. Das ist der Satz: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt," und daraus folgt für Erasmus, daß sich alle ethischen Attribute, die sich auf dieses Reich Christi sollen beziehen lassen, aus einer einfachen Entgegensetzung zu den Kennzeichen des irdischen Lebens ergeben müssen[78]. Man könnte an die Entgegensetzung des geistlichen und des natürlichen Menschen bei Luther denken, aber das ist bei Erasmus sofort ins Soziale übertragen und an dem Begriff der Kirche, allerdings einer Kirche, die nun ganz pädagogische Erziehungsanstalt und moralische Gesinnungsgemeinschaft geworden ist, gemessen. Vielleicht sehen wir am deutlichsten, was Erasmus wollte, wenn wir einen Bericht heranziehen, den Beatus Rhenanus uns über eine Predigt Zwinglis von 1518 erstattet hat, also aus einer Zeit, wo Zwingli noch ganz erasmisch ist. Es heißt dort[71]: „Ihr zeigt auf der Kanzel die ganze Lehre Christi, kurz, gleichsam auf einer Tafel abgemalt, und zwar also: deshalb ist Christus von Gott auf die Erde geschickt worden, uns den Willen seines Vaters zu

lehren und zu zeigen, daß diese Welt, das heißt Reichtum, Ehre, Herrschaft, Vergnügen und dergleichen, gänzlich verachtet werden muß, aber das himmliche Vaterland mit ganzem Herzen gesucht werden muß, um uns Frieden und Eintracht und eine schöne Gemeinschaft aller Dinge (denn das Christentum ist ja nichts anderes als dies[72]) zu lehren, so wie sie einst Plato, den wir den großen Propheten beizählen müssen, nach seiner Art in seiner Republik zu erträumen schien, um von uns wegzunehmen die törichten Leidenschaften für irdische Dinge, für das Vaterland, für Eltern, Verwandte, für Gesundheit und die übrigen Lebensgüter. Denn Christi Leben ist nichts anderes als seine alles Menschliche übertreffende Lehre."

Erasmus führt das durch die Reihe der Tugenden und Laster durch, die nun also hier in einer festen Beziehung auf das Königreich Christi erscheinen, und sagt dann: „Das sind die neuen Satzungen unseres Meisters, die keine philosophische Zunft bisher überliefert hat." Er konstruiert dann zugleich eine Stufenreihe dieser Werte: es gibt völlig Verbotenes, es gibt unbedingt Befohlenes, es gibt Empfohlenes, Verworfenes und Gleichgültiges[73]. Er erneuert also die kasuistische Arbeit der Scholastik, aber es fehlt die Beziehung auf das Gebiet der Verdienste, und es fehlt ebenso der Stand der Vollkommenheit.

Um dieses Bild logisch einheitlich und einwandfrei zu gestalten, braucht es die philologische Interpretation der einzelnen Stellen: „Der Leser muß darauf achten, woher ein Ausspruch stammt, wer ihn tut, an wen er gerichtet ist, zu welcher Zeit, bei welcher Gelegenheit, in welcher Form, was vorherging, was folgt[74]." Es braucht außerdem eine geschichtliche Stufung der Heilsgeschichte, die der moralischen Stufenreihe Begründung und Unterbau gibt. Es ist ein an sich sehr interessanter Versuch einer „Erziehung des Menschengeschlechts" auf und durch Christus[75], zunächst freilich nur mit dem Zweck, durch diese zeitliche Scheidung die Eintracht in den Aussagen der Schrift herzustellen. Es braucht endlich die Einsicht, daß das Leben in Christi in nichts von seiner Lehre verschieden ist, und daß also in dieser die Vorbilder für jede Lebenslage des Christen bereitliegen[76]. Das ist die erasmische Umformung des Begriffs der Nachfolge Christi.

Um aber die Masse der Beispiele, die sich aus der Schrift und aus der ganzen antiken Literatur ergeben, auf dieses ethische System zu beziehen und dauernd verfügbar zu machen, braucht es die Loci communes[77]: „Was ich jetzt sagen will, dürfte dem, der davon den richtigen Gebrauch macht, den größten Nutzen bei diesem Unternehmen bieten. Du mußt dir einige theologische Grundbegriffe (Loci theologici) entweder selbst schaffen oder irgendwo aus der Überlieferung entnehmen und auf diese alles, was du liest, wie in Nester verteilen, um es nach Bedarf dort unterbringen oder von dort hervorholen zu können. Solche Grundbegriffe wären: Glaube, Fasten, Standhaftigkeit im Unglück, Unterstützung der Schwachen, Gehorsam gegen gottlose Obrigkeiten, Vermeidung von Anstoß bei den Einfältigen, Studium der Heiligen Schrift, Pietät gegen Eltern und Kinder, christliche Liebe, Ehre der Vorgesetzten, Neid, Verleumdung, Keuschheit und so Unzähliges. Diese mußt du in eine Ordnung bringen, nach den Gesetzen des Widerspruchs oder der Ähnlichkeit, wie wir das auch in unserer Copia gezeigt haben, und alles, was dir bemerkenswert erscheint in allen Büchern des Alten Testaments, in den Evangelien, in der Apostelgeschichte und den Briefen der Apostel, darauf beziehen. Und wenn man will, so kann man dann auch die alten Ausleger und schließlich auch die heidnische Literatur hier unterbringen, soweit man sich davon einen Nutzen verspricht."

Hier also haben wir nun den neuen Gebrauch der Loci. Es sind keine logischen Begriffe mehr, weder Prädikamente noch Prädikabilien, wie bei Agricola; es sind eben Loci communes, d. h. themata disserendi, abgezogen aus der Betrachtung einer bereits geordneten moralischen und physischen Welt. Entweder versteckte Axiome: z. B. dem Armen muß man helfen, Christ sein heißt mildtätig sein, oder Begriffe, auf die eine Wertbeziehung möglich sein soll, und die selbst bereits ihre feste Stellung in der Wertskala erhalten haben, wie etwa Glaube und Fasten. Diese Ordnungen tragen ebensosehr das Merkmal der Notwendigkeit und Folgerichtigkeit in sich wie die der scholastischen Lehrgebäude, nur daß es jetzt keine logische, sondern eine ethische Notwendigkeit ist. Und dies war ja die ganze Tendenz des erasmischen Christen-

tums, er wollte die Kirche als sakramentale Heilanstalt mit der neuen Bildung versöhnen, indem er das ganze mit der Ausbildung der Sakramentskirche verbundene System von Belohnungen und Strafen zugunsten eines erziehlich wirkenden Systems rein ethisch gedachter Werte zurücktreten ließ. Der Spielraum, den die neuen Begriffe dem Nachdenken lassen, ist anderer Art als der, den die aristotelische Scholastik dem Denken zugewiesen hatte. Aber die Prinzipien sind ebensosehr unbezweifelt und der Diskussion entrückt. Die Arbeit des einzelnen kann sich nur darauf richten, das Erfahrungswissen, das der so gestalteten moralischen Welt zugrunde liegt, nun noch einmal, wie es Erasmus schon getan hat, auf dieselben oder doch auf ähnliche moralisch-religiöse Begriffe zu beziehen. Daß das Ergebnis dasselbe sein wird, ist für diesen humanistischen Optimismus selbstverständlich. Vielleicht ist das, was Erasmus vorschwebte, am idealsten, wenn auch mit sehr veränderten Zielen später von Zwingli in seiner „Schola Tigurina" ververwirklicht worden.

V

Blicken wir von hier auf das System Melanchthons zurück, so wie es uns die Tübinger Rhetorik gezeigt hat, so sehen wir ihn in einem merkwürdigen Zwiespalt befangen. Er ist noch durchaus überzeugt, daß die Dialektik die Denkformen zu liefern hat, die Rhetorik die Anschauungen. Er legt den größten Wert auf die von Aristoteles in seiner Dialektik behandelte evidente und geordnete Darlegung des Wissens. Auch seine Loci sind zum Teil noch die des Agricola, aber sein Interesse haftet bereits an denen des Erasmus, an den Axiomen und Normbegriffen der moralischen, geistigen, kirchlichen und staatlichrn Ordnungen[78]. Nur das unterscheidet Melanchthon schon jetzt von Erasmus, daß er der Begriffsdefiniton einen besonderen Wert beilegt[79]: „In jeder Disziplin ist es notwendig, mit einer Erörterung der einfachen Begriffe anzufangen und erst nach einer Klarstellung ihres Wesens über Wahrheit und Falschheit eines Satzes zu urteilen. Denn man kann doch nicht sagen, ob die Ideen die Ursachen der Dinge sind, wenn man nicht weiß, was eine Idee ist, und dies wieder kann man nicht wissen,

wenn man nicht die Kategorien heranzieht, die auf die Frage nach dem Was? antworten, also die Kategorien der Substanz, des Accidens, der Kausalität, Teilbarkeit usw." Das bezieht er schon durchaus auf die Wertbegriffe, die bei Erasmus die eigentlichen Loci geworden sind[80]. Aber die logischen Grundlagen seiner Argumentation sind hier doch noch die des Agricola. Auch Melanchthon denkt sich die Dialektik als die Wissenschaft von der Definition; die Rhetorik, wenigstens soweit sie Topik sein will, setzt erst bei den Urteilen ein, und es handelt sich vor allem um die richtige Verbindung beider. Auch bei Melanchthon ist der Gegensatz gegen den alten Wissenschaftsbetrieb zunächst durchaus, wie bei Agricola, ein Gegensatz der Methode. Von da aus gewinnt er seinen eigenen Standpunkt. In der Vorrede zur Dialektik, die er 1520 herausgab, stehen zwei Sätze, die man programmatisch für ihn nennen kann. Der eine betont die Verbundenheit aller Wissenschaft unter sich, der andere die Notwendigkeit der Dialektik für die Festlegung der obersten Begriffe[81]. Das ist ganz im Sinne des Agricola gedacht, und auch die Ablehnung der „Meinungen" (opiniones) ist allgemein humanistisch. Melanchthons Sinn ist eben: An Stelle der dialektischen Diskussion solcher bloßen Meinungen soll die Beziehung auf die causae communes, d. h. auf das Material der Erfahrungswelt, treten. Zu diesem Zweck müssen sie auf Loci, Typen, Kategorien, Axiome reduziert werden; das Wesen dieser Loci festzustellen, ist Sache der Dialektik, ihre Auswahl ergibt sich ebenso aus den Bedürfnissen des Erfahrungswissens wie aus denen der Mitteilung.

Das Ziel des ganzen Verfahrens ist also noch immer die intellektuelle Ordnung des Agricola, und zwar auch bei Melanchthon mit Vorbehalt des dialektischen Zweifels. Denn auch Melanchthon sucht in jedem Axiom das Problem, den „status", wie er sagt, und er bemerkt: „non erit status, nisi dubii thematis[82]."

Aber an diesem Punkte zeigt sich der Unterschied, der Melanchthon doch hier schon von Agricola trennt. Fanden wir bei Agricola, daß ein erkenntnistheoretisch angelegtes System durch die Bestrebungen gekreuzt wird, dem logischen Prinzip mit den Mitteln der Rhetorik eine allgemeine Überzeugungskraft zu sichern, so können wir bei Melan-

chthon sagen, daß das störende Element das Ethische ist. Er ist damit einverstanden, daß bei der rein wissenschaftlichen Erörterung, dem genus didacticum, die loci der Beweisgründe die reinen Kategorien und die τόποι des Aristoteles bleiben, also Definition, Kausalität, Gattung, Art, Gegenteil und Ähnlichkeiten. Aber in der „erwägenden Rede" — das ist das genus deliberativum —, wo es sich immer um Güter und Nichtgüter handelt, müssen die ethischen Begriffe des honestum, des utile und des facile die loci generales werden, weil über sie Übereinstimmung vorausgesetzt wird, und die kategorialen der wissenschaftlichen Erörterung werden zu Mitteln, die den Oberbegriff beweglich machen sollen[88]. Sie antworten bei Melanchthon auf die — freilich nicht erkannte — Frage: Wie ist die sittliche Vorstellung aus den Lebensvorgängen entstanden? Deshalb wird bei dem Begriff des Sittlich-Zulässigen nach Wesen und Ursachen gefragt, bei dem des Nützlichen genügt die Aufzeigung der Wirkungen, und bei dem des praktisch Durchführbaren sogar die sich in Beispielen ausdrückende Erfahrung.

Hier sind wir nicht mehr bei Agricola, sondern bei Erasmus. Aber die methodische Grundlage des Agricola ist geblieben. Der dialektische Zweifel, bei Agricola ein organischer Bestandteil seines Denkens, steht hier in einer aus ganz andern Quellen stammenden, noch nicht zur Klärung gelangten Gedankenmasse.

Und nun kommt Melanchthon nach Wittenberg.

Er hat die große Epoche seines Lebens, die dieser Übertritt in die Welt Luthers für ihn bedeutete, 1541 in dem Lebensabriß[84], den er für die Gesamtausgabe seiner Werke bestimmte, ergreifend geschildert. Nachdem er bemerkt hat, daß er durch seinen frühen Übergang vom Lernen zum Lehren dazu gebracht worden sei, die aus Agricola gewonnenen neuen Einsichten über die wahre Dialektik und Rhetorik in neuen Lehrbüchern dieser Disziplin niederzulegen, die immerhin auch nach seiner jetzigen Meinung für die damalige Zeit einen Fortschritt bedeuteten, fährt er fort: „Wäre jenes goldene Zeitalter, das wir damals aus der Renaissance der Wissenschaften erhofften, wirklich eingetreten und hätte mir die Muße zu wissenschaftlicher Arbeit gelassen, ich hätte vielleicht

erfreulichere Dinge, elegantere und für die Schulen nützlichere geschrieben. Aber die verhängnisvolle Zwietracht, die sich dann erhob, hat auch meine Studien erschüttert, und die traurigen Zeiten haben auch meinen Darstellungen einen traurigen Charakter gegeben." Er will jetzt nicht von dem Ursprung der kirchlichen Zwietracht reden; daß er dabei Führer gewesen sei, lehnt er ab; daß er sich ihr angeschlossen und den Teil erwählt habe, den er auch jetzt noch für den der Frömmigkeit und des Heils hält, gesteht er. Und obgleich er nicht leugnet, daß dieser Bürgerkrieg auch hohe Güter vernichtet habe, so reut ihn doch sein Entschluß nicht; die Zwietracht ist nicht seine Schuld, sondern die der Gegner, die die Wahrheit nicht haben ans Licht gelangen lassen: „Und ich getröste mich in diesen so großen Umwälzungen sowohl des Bewußtseins eines reinen Willens als auch rechter und nützlicher Handlungen, Ratschläge und Werke. Ich habe in zwei Schriften, in den Loci theologici und in dem Kommentar zum Römerbrief die Lehre unserer Kirchen zusammengefaßt, von der ich wünschte, daß sie rein und unverfälscht der Nachwelt überliefert werde ... Und ich glaube noch, daß diese Lehre gelehrt und überliefert werden muß. Ich bin auch der Ansicht, daß in der neuen Lehre des römischen Mönchtums viel Irrtümliches ist, das man nicht verschweigen darf. Deshalb habe ich, als ich mich der Lehrtätigkeit zuwandte, eifrig, sorgfältig und getreu die Hauptpunkte zusammengestellt, die ich in diesen beiden Büchern niedergelegt habe. Sollte ich dabei geirrt haben, so soll mir das nicht nachgesehen werden. Ich habe mich aber bei der Erklärung der kirchlichen Lehren des dialektischen Fadens bedient, nicht nur, weil das bequemer ist und den Inhalt leichter begreiflich macht, sondern auch, weil jeder klare und deutliche Ausdruck zugleich der bescheidenste ist. Ich habe mich dabei von der Hoffnung leiten lassen, daß einstmals die Klarheit und Evidenz, die innere Kraft und Folgerichtigkeit, verbunden mit der Bescheidenheit der Darlegung, den Weg zu einer allgemeinen Eintracht in der Bewertung der höchsten Güter öffnen könnte. Denn Wahrheiten, die logisch ausgedrückt werden, sind sicher dauerhafter, ja sogar sicherer als Unklares und verworren Ausgedrücktes."

So erschien dem vierundvierzigjährigen Mann, der ebenso früh alt ge-

worden war, wie er reif geworden war, sein Übergang nach Wittenberg und zur Theologie als ein Abfall von den schönen Wissenschaften mit ihrer natürlichen Eintracht der Überzeugung, ein Hineingerissenwerden in den Zank der Theologen, über dessen verhängnisvolle Wirkung auf die humanistische Entwicklung sich Melanchthon so oft und so bitter geäußert hat. Und nur die Hoffnung, daß das logische System, das er der neuen Theologie gegeben hatte, einmal den Weg zu einer neuen Eintracht bahnen könnte, hilft ihm über diese Empfindung hinweg.

Damals, 1518, als er nach Wittenberg kam, sah er die Dinge ganz anders. Der Brief, den er am 15. Oktober 1518 an Spalatin schrieb, klingt wie ein Jubelruf[85]: „Ich doziere vor einem vollen Hörsaal. Ich lasse den Brief des Paulus an Titus drucken, ein Stück, wie Du weißt, ebenso elegant wie fruchtbar für die Reinigung der Sitten. Dazu die Rhetorik. Dann wollen wir die Reinigung der Philosophie in Angriff nehmen, um einen richtigen Zugang zur Theologie zu gewinnen, in der wir mit Gottes Hilfe auch einmal etwas Tüchtiges zu leisten hoffen." — Was er uns da nicht erzählt, ist die innere Umwandlung, die er damals durch Luther erlebte. Sie muß eine außerordentliche gewesen sein.

Man kann wohl nicht daran zweifeln, daß Melanchthon in Tübingen, wenn er sich überhaupt zu einer bestimmten Richtung gerechnet hat, ein Erasmianer gewesen ist[86]. Mindestens seit 1511, wo Erasmus in den Gesichtskreis des rheinischen Humanismus getreten ist und Wimpfeling seine etwas altertümliche Theologie nach ihm zu modeln sucht[87], steht Erasmus auch im Gesichtskreis Melanchthons. Mindestens seit 1514, wo Erasmus sein Interesse dem reuchlinischen Streit zuwendet, ist er auch für Melanchthon der antesignanus der deutschen Theologie. In der Academia Anshelmiana in Tübingen, wo sich die Elemente der humanistischen Fortschrittspartei Tübingens sammelten, spielt Melanchthon, seit 1514 als Korrektor in der Druckerei Anshelms, eine Hauptrolle[88]. Sein Freund Ökolampad, der ihm 1515 den Agricola in die Hand gab, hat sicherlich, als er im Herbst dieses Jahres nach Basel ging, um Erasmus bei der Ausgabe des Neuen Testaments zu helfen, die Aufmerksamkeit des großen Gelehrten auf den jungen Verehrer gelenkt; denn das Lob, das Erasmus Melan-

chthon dann in dem Kommentar zum Brief an die Theſſaloniker ſpendete[89], kann doch nicht gut etwas anderes als ein Echo der Lobſprüche Ökolampads geweſen ſein, wie andrerſeits das etwas förmliche Empfehlungsſchreiben, mit dem Erasmus im April 1516 ein ſeiner eigenen Richtung ſo fern liegendes Werk, wie die Ausgabe der Chronik des Nauclerus durch Anshelm begleitete[90], doch wohl einer Bitte Melanchthons ſeinen Urſprung verdankt haben wird. Dann wagt Melanchthon im Auguſt 1516 ſeine erſte direkte Huldigung an Erasmus. Es iſt ein griechiſches Epigramm, das nicht ohne Anmut den Nektar und die Ambroſia der Redeblüten des Erasmus pries. Und ſchon im März 1517 konnte Ökolampad, der ſich von ſeiner Gehilfentätigkeit bei Erasmus auf ſeine Pfarrei nach Weinsberg zurückgezogen hatte, an Erasmus ſchreiben: „Von Melanchthon habe ich häufig Briefe. Immer erwähnt er Dich darin und bittet mich, ihn Dir zu empfehlen. Er iſt in jeder Weiſe der Liebe eines Erasmus würdig, denn er verſpricht in Beredſamkeit, Geiſt, Wiſſen und Lebensführung ein zweiter Erasmus zu werden. Wenn irgendein Deutſcher, ſo er[91].“ Erasmus hat dieſe letzte Bemerkung mit etwas ſäuerlichem Lächeln quittiert[92], aber er hat doch ernſtlich daran gedacht, Melanchthon in ſeine Bahn zu lenken. Schon 1516 bot er Reuchlin an, ihn nach England zu ſchicken[93]. „Vielleicht will er nach Italien. Aber jetzt iſt England Italien, und, wenn ich nicht irre, mehr als dies.“ Sicherlich, wenn Melanchthon damals nach England in den Kreis der Oxford Reformers gekommen wäre, er hätte ein Mitarbeiter und vielleicht ein Nachfolger des Erasmus werden müſſen.

Aber auch ſo hatte Ökolampad recht. Wenn je ein Deutſcher, ſo hatte Melanchthon die Anlage, ein Erasmianer zu werden. Dieſelbe Weichheit der Natur, verbunden mit polemiſchem Tätigkeitsſinn, dasſelbe Intereſſe an der Bücherwelt, die beiden ein gut Teil des menſchlichen Lebens erſetzen muß, dieſelbe Wendung vom lateiniſchen Humanismus zum griechiſchen — damals ſchrieb Melanchthon in Tübingen ſeine griechiſche Grammatik, ſicherlich, wie auch Allen vermutet, nicht ohne die Beeinfluſſung durch das griechiſche Neue Teſtament des Erasmus — derſelbe Zug zur Irenik zwiſchen der antiken Kulturwelt

und der Religiosität. Dabei ist es nicht nötig, anzunehmen, daß Melanchthon in Tübingen bereits zu eigentlich theologischen Interessen vorgedrungen war. Wir sehen ihn noch in sehr bezeichnender Weise geteilt zwischen der durch das Haupt des Tübinger Humanismus Heinrich Bebel vertretenen historischen Richtung, die alles Heil von dem reinen Latein, von der Reform der Grammatik überhaupt erwartete, dem durch Politian repräsentierten philologischen Enzyklopädismus, mit dem sich eben damals die erasmische Richtung auseinanderzusetzen begann[94], und dem großen Plan eines gereinigten Aristoteles, der doch wohl auf Einflüsse der Pariser Schule des Jacques Favre d'Etaples zurückgeht[95]. Die Briefe an den Alpirsbacher Konventualen Ambrosius Blaurer, den späteren Reformator von Konstanz, zeigen ihn in diesem ganzem Wirbel von Interessen. Daß er in diesen Briefen die „Humanität" seinem Wesen gemäßer findet als die „Gelehrsamkeit", wird man nicht als wirkliche Selbsterkenntnis des Zwanzigjährigen nehmen. Im Grunde ist er noch ganz Gärung. Die Erwartungen, die sich früh an das Wunderkind knüpften, haben ihn ebenso beunruhigt wie angetrieben, und daß er eher lehren mußte, als er ausgelernt hatte, hat er später richtig als einen Mangel empfunden. Nur die Leidenschaft für die griechischen Quellen sieht man deutlich. Aber es genügt, wenn wir annehmen, daß die schon in seiner Heidelberger Zeit unter dem Einfluß Wimpfelings begonnene Hinneigung zur christlichen Antike durch Erasmus ihre Verstärkung und Umgrenzung erhielt, damit wir die Klagen verstehen, mit denen Melanchthon von Tübingen Abschied nahm[96]: Die Universität kommt ihm als ein Sklavenhaus vor, bei dem man unter Kindern kindisch wird. Er spürt ein Stückchen Neigung in sich, ihr so oder so zu entfliehen, vielleicht die philosophische Einsamkeit aufzusuchen, die seit Petrarca viele Humanisten bald ernsthaft, bald phrasenhaft als ihr Ideal sich ausgemalt hatten. Aber er fühlt, daß er nicht stark genug dazu ist. Melanchthon braucht Menschen, die ihn an sich ziehen, ihm eine feste Richtung geben. Damals vielleicht mehr als je später in seinem Leben.

Soweit wir also sehen können, muß dies letzte Jahr seines Tübinger Aufenthalts eine Krisis für ihn bedeutet haben. Es ist eine der bedauer-

lichsten Lücken in unserer Kenntnis seiner Entwicklung, daß wir ihren Charakter nur erschließen können. Beurteilen wir aber seine geistige Lage nach der Antrittsrede, die er in Wittenberg am 29. August 1518 hielt[97], so ist er nun völlig ergriffen von der durch die erasmische Schule begründeten, durch den Reuchlinschen Streit in Deutschland zum Durchbruch gelangten Ansicht, daß die „Renaissance der Wissenschaften", die eben im Aufgehen ist, einen vollständigen Bruch mit der Vergangenheit, eine Absage an die ganze Scholastik bedeutet. Er eignet sich die Periodisierung der geistigen Entwicklung der abendländischen Welt an, die wir zuerst bei den rheinischen Freunden des Erasmus finden[98]: Mit dem Fall des römischen Reichs sind auch die Wissenschaften gefallen, von da beginnen die „infelicia tempora", der letzte Kirchenvater, Gregor der Große, ist zugleich der „Vortänzer und Fackelträger" der sinkenden Theologie. Damit verschwindet der alte Kreis der freien Künste, den Melanchthon noch in seiner Tübinger Rede von 1516 gepriesen hatte[99], und der lediglich eine humanistische Ausdeutung des scholastischen Bildungsaufbaus gewesen war. Die ganze Tübinger Zeit erscheint ihm jetzt ebenso als eine verlorene, wie jene große Unterbrechung in dem Gange des europäischen Geistes. Bis in den Ausdruck hinein wirkt in seiner Schilderung die große Satire der Dunkelmännerbriefe[100].

Die letzte Wendung zu dieser Erkenntnis muß ihm durch Aristoteles gekommen sein[101]. Bei seinem Tübinger Lehrer Franz Kircher (Stadianus) hört er im letzten Jahr seines Tübinger Aufenthalts die Analytica posteriora, die Lehre von den Beweisen, dieselbe Schrift, die die Scholastik aus der Logik entfernen und der Metaphysik zuweisen wollte. Er selbst hat sich indessen aus den Schriften der Florentiner Platoniker und Hermolao Barbaros eine Kenntnis der griechischen Kommentatoren verschafft, die den Aristoteles im Geiste des neuen Platonismus auslegten. Er glaubt nun seinerseits zu erkennen, daß die ganze Schrift mehr der Rhetorik als der Dialektik angehöre, d. h. er denkt Gedanken weiter, die Agricola in ihm angeregt hatte, daß nämlich die Dialektik auf die Methodenlehre beschränkt sein muß, die Wissenschaftslehre aber nach den Grundsätzen der Rhetorik zu gestalten

ist[101a]. Dann wäre also diese rhetorische Wissenschaftslehre an die Stelle der scholastischen Metaphysik getreten. Es war ein echt humanistischer Gedanke, daß Melanchthon aus diesem Tatbestand den Schluß zog, das werde sich von selbst ergeben, wenn man den echten Aristoteles durch Wegschaffen der gefälschten Auslegungsüberlieferung wiederhergestellt habe. Auch die Italiener hatten längst so gedacht, aber ihnen war es darum zu tun gewesen, zu erweisen, daß auch Aristoteles wohlredend sei wie Plato. Für Melanchthon handelte es sich aber darum, ein neues und echtes organon scientiarum aus ihm zu schaffen. Er hat, wiederum ganz nach der Sitte der Zeit, sogleich eine Art von Sozietät dafür zusammengebracht und sich selbst innerhalb derselben offenbar ein gutes Stück der philologischen Arbeit, die ihm lag und die er damals schon an andern Texten versuchte, vorbehalten; denn er spricht von diesem Plan in dem Nachwort seiner griechischen Grammatik, die er in den letzten Monaten seiner Tübinger Zeit in Hagenau bei Thomas Anshelm drucken ließ[102]. Gerade in dieser Druckerei ist ihm die enzyklopädische Richtung der Bebel-Celtis-Schule, von der er sich nun auch schied, noch einmal in besonders abschreckender Gestalt entgegengetreten. In der Offizin Anshelms traf er den Ettlinger Franz Irenicus, der dem Drucker den Entwurf seiner Germaniae Exegesis anbot. Das war die phantastischste Darstellung, die der deutsche romantische Humanismus bis dahin auf die Bahn gebracht hatte. Melanchthon hat den jugendlichen Verfasser vergebens gewarnt, das Werk drucken zu lassen[103]. Über Stil und Inhalt hat er sicher nicht anders geurteilt, als Erasmus es tat, als ihm das vollendete Werk zu Gesicht kam[104].

So kommt Melanchthon nach Wittenberg, mit dem festen Plan der Wiederherstellung der Wissenschaften[105]. Alles ist jetzt bei ihm an dem neuen Begriff der Humanitas orientiert, die gleichmäßig „Sittigung" und „Naturerkenntnis" ist. Über dem alten, natürlich ebenfalls gereinigten Trivium erhebt sich nun für ihn ein Oberbau der humanistischen Disziplinen — sic enim philosophiam voco[106] —; die griechische Welt wird dabei das reale Wissen und die Moralbegriffe liefern, die Geschichte als große Beispielsammlung die Anwendung davon. Denn der alte Zug zur Lehrhaftigkeit, den wir schon bei dem jugend-

lichen Studenten in Tübingen bemerken, ist Melanchthon geblieben. Schon zeichnet er die beiden großen Bezirke ab, in denen die von ihm selbst zu begründende neue Bildung sich einmal so umfassend auswirken sollte, den Dienst des Staates und der Kirche[107]. Für diese letztere wird neben dem Griechischen noch das Hebräische notwendig sein, auf das sich jetzt Melanchthon selbst mit neuem Eifer wirft. Aber es ist noch gar kein Gedanke daran, daß dies Bildungsideal mit dem religiösen in irgendeinem Widerstreit stehen könnte. Im Gegenteil, wie mit den echten Wissenschaften auch die echte Frömmigkeit verfallen und durch Menschensatzungen verschüttet worden ist, so werden sich diese beiden jetzt zusammen erheben, und Melanchthon selbst ist noch der „homo philosophus", der sich von den Theologen unterschieden weiß[108].

Es ist völlig der Vorstellungskreis des Erasmus, wie er zuletzt noch und am großartigsten in der Widmungsepistel zutage getreten war, mit der Erasmus sein griechisches Neues Testament dem Papste Leo X. zugeschrieben hatte. — Wie nahe sich diese Ziele Melanchthons noch immer mit den Tendenzen der Erasmusschule berühren, sieht man, wenn man liest, wie später Beatus Rhenanus in seinem großen Widmungsbrief an Karl V., den er der Gesamtausgabe der Werke des Erasmus 1540 vorausschickte, die theologische Lebensarbeit seines väterlichen Freundes zusammenfaßte. Auch diese war danach nichts anderes als ein Zurückgehen von der Theologie der Summisten zu den Vätern und zur Bibel selbst[109].

Und nun tritt Melanchthon neben Luther[109a].

Das erste, so scheint es, was er durch ihn erlebte, war die Bekehrung zu Paulus. Nun sieht er nicht mehr, wie die ganze erasmische Theologenschule, Paulus nur im Lichte eines ersten und vorzüglichsten Verkünders der „Philosophie Christi", die man sich aber doch zunächst aus den Evangelien zu entnehmen habe; er sieht vielmehr das ganze Evangelium, wie Luther selbst, durch das Mittel des Paulus. Und dies nicht nur in dem Sinn, daß Paulus mehr als die Evangelien die eigentliche „Kenntnis von Christus" vermittele, sondern auch, wie er in einer Festrede vom 25. Januar 1520 am Tage Pauli Bekehrung sagte[110],

daß Paulus auch ein Kompendium der Weisheit überhaupt sei. „Wenn es dich darnach verlangt, die ganze Theologie im Abriß zu finden, wenn dich darnach gelüstet, zu erkennen, was die Wurzel der Tugenden und der Laster ist, welches ihre Früchte, welche Lebensführung eines Christenmenschen würdig ist, was deine Pflicht gegen die Obrigkeit, die geistliche und die weltliche, gegen dein Volk, gegen göttliches und menschliches Gesetz ist, keiner sagt dir das genauer, keiner eingängiger als Paulus." Auch das ist ein Echo Luthers. So hatte Luther Paulus schon in seinem Kommentar zum Römerbrief 1515 aufgefaßt.

Das zweite, was Melanchthon durch Luther erlebte, war die Bekehrung zu Luthers Rechtfertigungslehre. Sie war bei Luther bekanntlich so zustande gekommen, daß sich ihm der Gegensatz zwischen der vollendeten Sündhaftigkeit des Menschen und der Gerechtigkeit Gottes in dem Begriff der justitia Dei passiva schlichtet, d. h. in dem Gnadenurteil Gottes, dessen wir nur durch die Erkenntnis unserer eigenen Unfähigkeit zu jeder Art von Selbstrechtfertigung gewiß sind. Zu diesem „Urerlebnis" war dann bestätigend das Bildungserlebnis getreten, das neue Verständnis der Paulusstelle von dem Gerechten, der aus dem Glauben lebt. Zu dem augustinischen Gegensatz von Sünde und Gnade kam der paulinische von Gesetz und Evangelium.

Für Melanchthon muß der Vorgang beinahe umgekehrt verlaufen sein. Wir sahen, er kommt nach Wittenberg mit dem Gedanken einer Reinigung der Philosophie, insbesondere einer Reinigung des Aristoteles. Nun lernt er durch Luther diesen Aristoteles als den eigentlichen Vertreter der „Vernunft" kennen, die die schlimmste Feindin der Gnade ist. Er lernt, daß der Geist, von dem die Schrift spricht, immer nur der Heilige Geist ist, daß die Schrift mit dem Worte σάρξ den ganzen Menschen bezeichnet, und er erlebt eine vollständige Erschütterung seines bisherigen intellektualistischen Gleichgewichts und besonders seines philosophischen Optimismus durch die Lehre von der absoluten Sündhaftigkeit der menschlichen Natur und der Unfreiheit des menschlichen Willens. Die eine vernichtete die ganze humanistische Psychologie, die andere zerbrach das Kernstück der humanistischen Ethik. Setzen wir insbesondere die bisherige Bewußtseinsstellung Melan-

chthons als erasmisch voraus, so ist sie in allen wesentlichen Punkten aus den Angeln gehoben.

Wir können den Hergang noch einigermaßen in seinen einzelnen Stufen beobachten. In den Thesen, die Melanchthon am 19. September 1519 zur Erlangung des theologischen Bakkalaureats verteidigte[111], steht als erste: „Der Kern der menschlichen Natur ist Eigenliebe" und am Schlusse: „Das Streben der Natur geht mehr auf das Gute als auf die einfache Erhaltung". Das eine ist die These Luthers, das andere die des Naturrechts, auf dem der Humanismus ruhte. — Eine andere Gruppe von Thesen — es sind die zwölfte bis fünfzehnte — entwickelt den neuen Begriff des Glaubens, und zwar im Zusammenhang mit dem der Vernunft. Aber Vernunft und Glaube sind hier noch keine Gegensätze, sondern Glieder einer Reihe, deren Zusammenhang durch den Willen vermittelt wird: Der Intellekt ist auf das Logische und Sinnlich-Erkennbare beschränkt. Der Wille kann ihn darüber hinaus zur Zustimmung zwingen, wenn er ihm Wahrscheinlichkeitsbilder[112] bietet. Aber nur wenn der Wille durch die (von Gott gewirkte) Liebe ergriffen wird, kann er dem Intellekt befehlen, auch einen Gegenstand des Glaubens zu bejahen. — Und das Ergebnis? Hic assensus fides est seu sapientia. Das heißt: Der intellektualistische Vorgang muß auf eine höhere Stufe gehoben, in das Reich der nur noch glaublichen, nicht mehr erkennbaren Objekte erhoben werden, wenn die Bejahung notwendig sein soll. Das ist die lutherische Aufhebung der Wahlfreiheit, aber mit Wahrung der durch den Willen vermittelten Freiheit des Intellekts, deshalb fides seu sapientia. Wenn Luther diese Gleichsetzung braucht, wird sie einen anderen Sinn haben[113]. — Nicht minder deutlich sehen wir die Zersetzung seiner Vorstellungen von der Eintracht von Philosophie und Theologie. In der Vorrede, mit der er im März 1519 den Theologiestudierenden Luthers Psalmenvorlesungen empfahl, steht der alte Bau noch ziemlich aufrecht, wenn auch die „Renaissance der Wissenschaften" schon einen etwas anderen Sinn bekommen hat als in der Antrittsrede[114]. Erasmus, Reuchlin, Capito, Ökolampad, Karlstadt sind Arbeiter an ein und demselben Werk, der Wiederherstellung der „studia evangelica". Ihr

Gegenstand ist noch die gesamte und gleich zu wertende Masse der „heiligen und kanonischen Schriften", aber es gibt darunter schon einige, die wie Wegweiser[115] zu den anderen dienen können. Das sind die Psalmen und der Römerbrief. Den Psalmen insbesondere rühmt er nach, daß sie Beispiele der heiligen Geschichte bieten, die alle unsere Affekte stillen können. „Denn was nützt dir zu wissen, daß die Welt von Gott geschaffen ist, wie die Genesis sagt, wenn du nicht zugleich Gottes Barmherzigkeit und Weisheit anbetest?" Und dann: „Was nützt es dir, zu wissen, daß Gott barmherzig und weise ist, wenn du dich nicht mit der Überzeugung durchdringst, daß er dir barmherzig, dir gerecht, dir weise ist? Das heißt wahrhaft Gott erkennen; aber zu dieser letzten Erkenntnis Gottes ist die Philosophie nicht gelangt, sie ist das eigenste Eigentum des Christentums[116]." In der Festrede auf Paulus vom Januar 1520 hat Melanchthon dann noch gemeint, man trete der scholastischen Zerstückelung des Paulus am besten in den Weg, wenn man die innere Gliederung seiner Briefe, in denen er durchaus die rhetorischen Gesetze wiederfindet, mit den Mitteln der neuen Bildung darlege, und dazu sei nichts geeigneter als die Anweisung, die Erasmus in seiner Methodus gegeben habe[117]. Aber die Auffassung, daß der Römerbrief sich durch einfache Anwendung der Gesetze der Rhetorik und Dialektik dem Leser eröffne, war selbst schon ein Gegensatz gegen die des Erasmus. Der hatte 1517 in dem Vorwort zu seiner Paraphrase des Römerbriefs warnend auf die Schwierigkeit des Stücks hingewiesen, die seiner Nützlichkeit gleichkomme, ja sie fast übertreffe. Der Apostel, meinte er, habe hier gerade eine nach den Gesetzen menschlicher Kunst komponierte Rede vermieden, um nicht dem Ruhm des Kreuzes Abbruch zu tun. Erasmus befindet sich da in voller Übereinstimmung mit seinem geliebten Origenes. Melanchthon aber hat, wie wir sahen, schon von Luther gelernt, daß es einen andern Zugang zu Christus als durch Paulus nicht gibt. „Ich weiß," sagt er, „was er an mir gewirkt hat, seit ich ihm meine Seele zur Umschaffung hingegeben habe[118]". Es ist doch für seine seelische Lage im höchsten Grade bezeichnend, daß er noch immer glaubt, diesen Zugang mit den Mitteln der rhetorischen Technik, wir würden heute sagen, der Hermeneutik gewinnen

zu können. — Im Winter 1520/21 hat er dann seinen Schülern den Unterschied zwischen Luther und Erasmus unverhohlen dargelegt[119]. Der eine ist der wahre christliche Prediger, der das verkündigt, wovon die Welt und die menschliche Vernunft nichts weiß; der andere ist der Verkünder aller Gesittung, die auch die griechischen Philosophen schon gekannt haben. Und in der offenbar gleichzeitigen Anweisung an seine Hörer, wie sie studieren sollen, sind die beiden Wege nicht minder scharf getrennt: Der eine ist der heidnische, er führt allerdings zur Humanität, zur Milderung der Barbarei, aber nicht weiter. Der andere führt zum Evangelium. Wohl braucht auch er noch die „Sprachen", Melanchthon weiß auch hier noch, wie in seiner Antrittsrede, daß das Evangelium mit den Sprachen verfallen ist und sich nur auf dieser Grundlage wieder erheben kann, und dazu bleibt Erasmus mit seiner Schrift von der Unterweisung (De ratione discendi) der beste Führer. Aber das ist nur die Vorbereitung, die Sprachen selbst gehören auf die Seite des Heiligen Geistes. Melanchthon hat nun auch das von Luther gelernt, daß „unsere Theologie" unter den Alten und den Neueren nur einen Helfer hat, Augustinus, und er warnt seine Schüler vor Origenes und Hieronymus[120]. Das sind dieselben, bei denen Erasmus mit Recht seinen eigenen Geist wiederfand, mit denen er, wie er in der Methodus sagte, lieber ein „Rednerlein" sein wollte als mit einigen Übermenschen seiner Zeit ein Theologe[121].

VI

So sehen wir auf Schritt und Tritt, wie in den erasmischen Relativismus bei Melanchthon die Polarität des lutherischen Denkens hineingefahren ist. Und das ist nun die Bedeutung, die die Loci des Melanchthon für den Zusammenhang der humanistisch-reformatorischen Entwicklung haben, daß sie versuchen, diese Polarität mit den Mitteln der Dialektik zu einem System zu gestalten, wie es Erasmus selbst, wie es vor ihm Agricola für ihren Denkbereich gestaltet hatten.

Erasmus hatte in seiner Ratio einleitend den Weg angezeigt, wie man sich der wahren Theologie innerlich nähern könne. „Paulus nennt die

Darlegung der Geheimnisse der Schrift nicht Philosophie, sondern Prophetie. Die Prophetie aber ist eine Gabe des Heiligen Geistes. Diesem mußt du also deine Seele öffnen, auf daß auch du nach dem Worte des Propheten Gott-gelehrt (θεοδίδακτος) zu heißen verdienst ... Das sei dein erstes und einziges Ziel, dies dein Gelübde; laß dir das eine angelegen sein, daß du innerlich umgeschaffen wirst, daß du entzückt wirst, daß du dich ganz in das verwandelst, was du lernst." Es scheint nicht viel anders zu sein, wenn Melanchthon sagt[122]: „Es gibt nur einen Lehrer, der zugleich die einfachste und die gewisseste Lehre hat, der Heilige Geist. Er hat sich ganz unvermittelt und ganz einfach in der Heiligen Schrift ausgesprochen, und wenn dein Geist in diese gleichsam verwandelt ist, dann wirst du, wie alle anderen theologischen Wahrheiten so auch den Sinn dieser Stelle — es handelt sich um eine Sacharja-Stelle — verstehen." Aber wenn Erasmus von da den ganzen Umkreis der Bildung an sich heranzieht, so benutzt Melanchthon die neue Erkenntnis, um zu erklären, daß die Menschen, die nicht mit dem Urteil des Heiligen Geistes, sondern mit menschlichen Maßstäben an die Dinge gehen, nichts als die Schatten der Dinge erkennen. Sie sind nicht anders als die platonischen Höhlenbewohner, die nur die Abbilder der Dinge sehen. „Denn wer von den Philosophen oder von den scholastischen Theologastern hat je etwas von dem Urbild der Tugend oder des Lasters gesehen?" Und so ist es denn auch ganz ersichtlich, daß die ganze Widmungsepistel an Tilman Plettner, die Melanchthon den Loci vorausschickt, nichts ist als eine große Polemik gegen die Gedankenrichtung des Erasmus oder, sagen wir besser, ein Akt der Selbstbefreiung Melanchthons von dieser Gedankenrichtung. Denn die Verehrung für Erasmus ist er ja nie los geworden, wie denn ein Hauptzug seines Wesens die dankbare Erinnerung an die ersten Führer seines Geistes gewesen, auch wenn er sich längst von ihnen losgemacht hatte. Aber hier ist der Grundton Entgegenstellung. Die wörtlichen Anklänge an die eben zitierte Stelle des Erasmus sind sicher. Um so wichtiger ist denn auch hier die Polemik gegen Origenes und im Zusammenhang damit die gegen die „unzutreffenden Allegorien und die ganze Masse der philosophischen Meinungen", die bei ihm das

Wesentliche sind, und dann auch hier die Gegenstellung gegen Ambrosius und Hieronymus[123]. Hier spricht aus Melanchthons Rede Luther selbst, sehr zu Recht am Eingang eines Werks, das nun mit den Grundbegriffen der lutherischen Theologie, wie Luther sie sich etwa bis 1515 gewonnen hatte, zu arbeiten unternahm.

Diese Grundbegriffe sind nun also die beiden Gegensatzpaare Luthers: Sünde und Gnade, Gesetz und Evangelium. Aber wir lenken sogleich unsere Aufmerksamkeit darauf, daß Melanchthon diese Ordnung verändert und zunächst die Beziehungen zwischen Sünde und Gesetz und dann die zwischen Evangelium und Gnade erörtert hat. Schon räumlich drängt die erste Erörterung vor. Und man kann sagen, daß der Satz des Apostels: e lege cognitio peccati, durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde, den wichtigsten Locus für Melanchthon bildet.

Ich versuche seinen Gedankengang in der Behandlung dieses Satzes zu rekonstruieren, und damit zugleich die Eigentümlichkeit der Loci überhaupt klarzumachen.

Der Satz ist, nach seiner Ausdrucksweise in der Rhetorik, ein thema compositum, er hat zwei extrema, die ἄκρα des Aristoteles, nämlich lex und peccatum[124]. Der Untersuchende hat nun auf die einfachen Begriffe zurückzugehen und dann festzustellen, ob sie nach Begriffsabgrenzung, Qualität, Relation und Kausalität vergleichbar sind. Das geschieht nun auch, sowohl der Begriff peccatum wie der Begriff lex werden nach den Regeln der Topik behandelt. Dabei macht es nicht viel aus, daß wir beim peccatum deutlich die kategorischen Fragen quid sit, unde sit, an sit, quomodo sit mit Hinzufügung der opposita oder contraria erkennen[125], während der Begriff der lex in einer einfachen partitio erörtert ist. Wichtiger ist der andere Umstand, daß die beiden Begriffe von vornherein ungleich umgrenzt sind. Denn während Melanchthon bei dem Begriff peccatum sagt, daß er die „relationes rationis in peccato", d. h. also die Beziehungen der Sünde auf einfache Vernunftwahrheiten, als sophistisch ablehne, und nur den Begriff Sünde nach der Schrift behandeln will, gibt er von dem Begriff des Gesetzes eine ganz allgemein juristisch gehaltene Definition: „Das Ge-

ſetz iſt ein Ausſpruch, durch den ſowohl ein Sittlich-Gutes vorgeſchrieben als auch ein Schlechtes verboten werden kann. Recht iſt die Befugnis, nach dem Geſetz zu handeln. Für die Geſetze und gegen die Geſetze haben die Alten vieles geſagt, deſſen Urſprung wir gleich darlegen werden[126]." Natürlich ſtammt hier der Grundgedanke auch aus Luther. Es war ja Luthers weſentlichſte Erkenntnis geweſen, daß der Apoſtel mit ſeiner Ablehnung des Geſetzes nicht bloß das jüdiſche Zeremonialgeſetz gemeint habe, ſondern das Geſetz als ſolches. Erſt dadurch gewann er die Möglichkeit, den Gegenſatz Geſetz und Evangelium nicht etwa bloß als einen hiſtoriſchen, ſondern als einen urſprünglichen und ewigen zu faſſen. Melanchthon iſt ihm darin getreulich gefolgt. Man würde das noch deutlicher erkennen, wenn Melanchthon nun den Begriff der Sünde wirklich nur aus Paulus erläutert und den des Geſetzes nur nach den Regeln und Begriffsbildungen der ariſtoteliſchen und ciceronianiſchen Topik diskutiert hätte. Aber bei dem erſten iſt er von einem verdächtigen Eifer beſeelt, nicht nur die „ſophiſtiſchen" Meinungen über den Unterſchied von Erbſünde und einzelner ſündiger Taten an der Schwelle abzuweiſen, ſondern auch die „philoſophiſchen Tugenden" totzuſchlagen. Man glaubt die eben erfolgte Bekehrung von einer ſehr anderen Weltanſchauung zu ſpüren, und gerade in dieſem Punkte hat ſich ja der neue Rigorismus Melanchthons wenig dauerhaft erwieſen. Bei der Erörterung der Bedeutung des Geſetzes aber ſchlagen die rein theologiſchen Fragen nach der Bedeutung der Gelübde, nach dem Unterſchied von Geboten und evangeliſchen Räten vor, eben die Punkte, bei denen damals die Polemik Luthers angelangt war, ſo daß die großen Unterſchiede von Naturrecht, göttlichem und menſchlichem Recht, mit denen die Erörterung einſetzt, nicht beherrſchend bleiben. So gelangt Melanchthon natürlich nicht zu der Frageſtellung, die wir heute aus dieſer Bewußtſeinsſtellung entnehmen würden: Wie iſt bei der Annahme einer untrennbaren Einheit von ſündigem Trieb und ſündiger Tat und bei der Auffaſſung des Geſetzes als Vereinigung von ſittlicher Vorſchrift und ſtrafender Hemmung überhaupt eine Wirkung dieſes Geſetzesbegriffes auf die Sünde möglich? Er gelangt auch nicht zu dem Satze Luthers: Das Weſen des Geſetzes iſt

seine Unerfüllbarkeit, sondern er begnügt sich damit aus dem — lediglich postulierten, nicht irgendwie in der Weise, wie wir das Agricola mit dem Begriff des Rechts haben machen sehen, abgeleiteten oder erschlossenen — Begriffe des Gesetzes den Begriff der Sünde abzuleiten, so wie er eben in dem thema compositum, von dem er ausging, schon angelegt war: „Sünde ist jede Bewegung und Regung der Seele gegen das Gesetz[127].“ Es ist nur konsequent, daß er schließlich da, wo er die Kraft des Gesetzes bestimmen will, nun doch damit endet, alle menschlichen Vernunfterwägungen abzuweisen, d. h. seine eigene Definition des Gesetzes überflüssig zu machen. „Dies also ist“, heißt es am Schlusse, „das, was das Gesetz wirkt zur Enthüllung der Sünde[128].“

Solche Inkonsequenzen wird man bei jeder Beweisführung finden, die es unternimmt, einen schließlich doch nur gefühlsmäßig und erlebnismäßig einleuchtenden Zusammenhang mit logischen Formeln einfangen zu wollen. Aber soweit es mit dialektischen Mitteln möglich war, hatte Melanchthon den ersten großen Abschnitt in dem Prozeß der Heilsgewinnung, wie ihn Luther erlebt hatte, nachgebildet. Wenn der Leser seiner Erörterung bis zu diesem Punkte gefolgt war — und wir folgen ihr noch heute dank der innerlich durchglühten Beredsamkeit Melanchthons mit klopfendem Herzen —, stand er an dem Punkte, wo Luther sich vor dem Gott der Gerechtigkeit vernichtet gefühlt hatte. Und wenn er aus der humanistischen Begriffswelt herankam, wie Melanchthon selbst, so hatte er auf diesem Wege nicht nur alle irdischen Werte, sondern auch die ganze sittliche Welt, die der Humanismus aus ihnen und auf ihnen erbaut hatte, in Trümmer geschlagen.

Wie kommt man weiter?

Indem nun auch der Vorgang der Erhebung des Zerknirschten durch Gott dialektisch nachgebildet wird.

Auch wenn es sich nicht um einen Kommentar zum Römerbrief handelte, war dies nicht anders als von dem bei Paulus durchgehenden Gegensatz von Gesetz und Evangelium aus möglich. Und ebenso wie wir nun vorher Melanchthon den Begriff der Sünde mit Abweisung aller psychologischen Erklärungsversuche einfach und lediglich durch den Begriff des Gesetzes bestimmen sahen, so bestimmt er

jetzt durch eine einfache und durchgehende Entgegensetzung von diesem Begriff des Gesetzes aus den des Evangeliums. In der Rhetorik stand der Begriff der lex friedlich zwischen natura und consuetudo, es folgten aequum et bonum, judicatum und pactum, d. h. bei einer Reflexion auf den Gesetzesbegriff im gewöhnlichen Sinn mußte man sich entsinnen, daß er zu den Formen des Gemeinschaftslebens gehört, und ihn aus dem Vergleich mit diesen erläutern[129]. Das ist hier natürlich nicht anwendbar. Auch aus dem „status", den Melanchthon in der Rhetorik für den Römerbrief aufgestellt hatte[130], kommt man nur auf einen Gegensatz von Gesetz und Gnade. Zwischen diese nun mußte der Begriff des Evangeliums eingeschoben werden.

Wieder sehen wir hier an einem wichtigen Punkte den Unterschied der humanistischen und reformatorischen Denkweise. Daß Gesetz und Evangelium Gegensätze seien, hatte auch schon der Humanismus erkannt. Es war einer der Hauptangriffspunkte der Humanisten gegen die verknöcherte Scholastik gewesen, daß sie die Heilige Schrift mit den Mitteln und den Methoden des kanonischen Rechts systematisieren wollte. Das wichtigste Produkt dieser Richtung, die Summa des Dominikaners Silvester Prierias, der dann im Kampf mit Luther eine so besondere Berühmtheit erlangen sollte, hatte gerade diese Auffassung klassisch formuliert. Gegen die neuen „Fundamente", die Prierias für den Glauben legen wollte, erhob sich auch Erasmus im Zorn[131]. Aber die Auffassung, die sich bei den Humanisten aus dem Gegensatz gegen diese juristische Theologie entwickelt hatte, war nun eben die Moraltheologie. Die Bibel sollte womöglich überhaupt keine „Lehre", sondern ein großes Beispielbuch sein, wie wir das bei Erasmus gesehen haben. Die humanistische Verklärung des alten Gedankens der Nachfolge Christi zu einer religiösen Sittenlehre, das war der eigentliche Sinn des Evangeliums für die ganze Gruppe der Erasmianer. Für Melanchthon aber handelte es sich an diesem Punkte seiner Argumentation darum, das Evangelium so zu bestimmen, daß von hier aus eine logisch geordnete Begriffsreihe über die Gnade, den Heiligen Geist, den Glauben und die Hoffnung bis zur Liebe verläuft, so etwa wie er sie im zweiten Petrusbrief vorgebildet fand.

Dies ist nun in der Tat die Disposition des zweiten Teils der Loci. Diese Begriffe sind so miteinander verbunden, daß der eine stets die Wirkung des vorhergehenden ist.

Der Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium aber, an dem der Zusammenhang dieses Teils mit dem vorigen hängt, wird von Melanchthon rein historisch und philologisch gewonnen. Er zeigt ihn zunächst historisch bei Adam, bei David und an Beispielen des Neuen Testaments auf und bekräftigt ihn philologisch, indem er dem Schrecken des Gesetzes die „frohe Botschaft" gegenüberstellt. Das ist natürlich alles lutherisch. Aber man braucht nur Luthers Kommentar zum Galaterbrief, der, wie man mit Recht vermutet hat, hinter all diesen Argumentationen Melanchthons als nächste Quelle steht[132], mit dem Gang der Erörterung in den Loci zu vergleichen, um zu erkennen, wieviel einfacher und logischer sich jetzt all diese Dinge gestalten. Luther mochte mit Recht über den kleinen Griechen staunen, der hier nur aus dem Begriff des Gesetzes, über dessen Unterschied von der Gnade er sich selbst, wie er später sagte[133], mehr als 30 Jahre im unklaren gewesen war, ein ganzes System wohlgeordneter theologischer Grundbegriffe herausspringen ließ.

Der wichtigste Begriff in dieser Reihe war für Melanchthon, — das zeigt schon der Umfang der Erörterungen, der ihm gewidmet ist, — der des Glaubens. Was er darüber sagt, ist auch für uns das wichtigste, wenn wir die Umwandlung verfolgen wollen, die durch die Rechtfertigungslehre Luthers auch in seinem wissenschaftlichen Denken vor sich gegangen ist. Jene erste Definition der Glaubens, in den Bakkalaureatsthesen, die den Glauben noch als eine Zustimmung zu den über das Wirkliche und das Wahrscheinliche erhabenen Wahrheiten auffaßt, war in ihrem Aufbau noch nicht lutherisch. Sie konnte mit kleinen Abänderungen als thomistisch angesprochen werden[134]. Nahm man die Skotistische Abwandlung des Begriffs und die Einbeziehung der fides acquisita dazu, so blieb auch dem Evangelium seine Stelle in diesem Prozeß gewahrt. Es war dann eine auctoritas, wie andere, der sich der Intellekt aus vernünftigen Erwägungen, die ihre Analogien an gewöhnlichen Dingen haben, ergibt[135]. Das war der Weg, den auch

der christliche Humanismus bisher gegangen war. Jetzt aber sollte Glaube nichts anderes mehr bedeuten als Vertrauen auf Gottes Gnade. Dazu war nötig, daß der Begriff seiner psychologischen Bedingtheiten, ob sie nun intellektualistischer oder voluntaristischer Natur waren, beraubt und dafür in eine sichere Beziehung zu dem Begriff der Gnade gebracht wurde. Es ist jetzt wie vorher ein logischer Prozeß; aber der Intellekt hatte nun nicht mehr von der Kritik der Erscheinungswelt auszugehen, wie das ganze System des Agricola es voraussetzte, sondern von einer „Maxime", die in dem Reiche Gottes zu suchen war. Wiederum mußte Melanchthon dazu einen Götzen zerschlagen, den er bisher angebetet hatte. In der Rhetorik hatte er noch unbekümmert ganz in der Weise des Erasmus das Evangelium als eine höhere Stufe der großen moralischen Beispielsammlungen betrachtet, die man auch in der Komödie und den Historien des Altertums fand[136]. Jetzt stand es als oberster Begriff in einer Reihe, die nur göttliche Gaben umfaßt. Wenn er damit glaubte, bloß die „sophistische", d. h. die scholastische Denkweise zu verwerfen, so täuschte er sich selber. Er traf, wie wir gesehen haben, eine noch eben von ihm selbst verteidigte Bewußtseinsstellung. Aber er *hat* das selbst empfunden: „Bisher war ich gewöhnt," sagt er, „jenen erworbenen, noch unvollkommenen Glauben, wenn ich darüber zu lehren hatte, einen Traditionsglauben zu nennen. Jetzt nenne ich ihn überhaupt nicht mehr Glauben, sondern ein bloßes Meinen[137]." Ich denke, die Vermutung wird nicht zu kühn sein, daß die Zeit, wo ihm die scholastischen Begriffe des erworbenen und des unvollkommenen Glaubens als ein Traditionsglauben erschienen sind, die letzte Tübinger Zeit gewesen ist, da wo sie ihm bereits die große Masse der Zeugnisse des Glaubens zu einem äußeren Ring geordnet hatte, in dem der Glaube selbst als etwas innerlich Selbständiges ruht[138]. Aber „Meinungen", d. h. eben Menschenmeinungen im Sinne Luthers, wurden sie ihm erst jetzt.

Melanchthon ist von da zu einer einleuchtenden Unterscheidung von Vernunftwahrheiten und Erlebniswahrheiten gelangt, — es sind die „vivacissimae cognitiones", die unmittelbar lebendigen Erkenntnisse, die er den „frigidae opiniones", den frostigen Meinungen, engegensetzt,

— und er hat diese Unterscheidung an der Stelle des Hebräerbriefs (11,3), die von Gott als dem Weltschöpfer redet, zwingend aufgezeigt[139]. Aber was ist aus den Grundbegriffen seines früheren Wissenschaftssystems geworden, das er noch nicht drei Jahre früher aufgestellt hatte? Die Philosophie? Sie ist nun nicht mehr die „Erkenntnis der Natur", sondern ein „Chaos von Ausgeburten menschlicher Träume", das nur ein zufälliges Entstehen der Dinge lehrt, also keinen Sinn und keinen Plan des Kosmos aufzeigen kann, sie hat die wahre Religion nicht anders verdorben als die Gesetzlichkeit der Juden[140]. Die Geschichte, die die Ergebnisse der Philosophie hatte verwerten sollen? Sie ist mit dem Begriff des Traditionsglaubens ebenfalls in das Reich der „Meinungen" herabgedrückt.

Damit hat Melanchthon den für ihn wichtigsten Punkt erreicht. Indem er den Begriff des Glaubens ganz aus der intellektualistischen Sphäre löste, gewann er einen alles beherrschenden Gegensatz zwischen Glaube und Menschenmeinung, der für ihn ebenso wichtig wurde wie für Luther der zwischen Sünde und Gnade. Es ist hübsch, zu sehen, wie er hier schon in seinen ersten systematischen Werk seine Psychologie und seine Ethik aus diesem Glaubensbegriff ableitet[142]. Beide Male so, daß er die für Scholastik und Humanismus gleichmäßig selbstverständliche Teilung der Seelenvermögen ablehnt. Es ist auch hier ersichtlich, wie ihn das polare Denken Luthers vorwärtstreibt: Dem Gedanken, daß der Mensch ganz Fleisch und als solches ganz verderbt ist, entspricht der andere, daß der Geist ganz Seele ist. So schließen denn die 32 Thesen, in denen Melanchthon den Inhalt des zweiten Teils seines Werkes resümiert, zugleich die Begriffe Gesetz, Evangelium und Glaube zu einer ähnlichen Reihe zusammen, wie es die 12. bis 15. Bakkalaureatsthese mit den Begriffen Intellekt, Wille und Glaube getan hatte[148]. Verbunden mit den ersten zwanzig über die Sünde, formulieren sie den 1521 errungenen Standpunkt Melanchthons mit vollständiger Deutlichkeit. —

Blicken wir auf den Gang unserer Untersuchung zurück, so dürfen wir sagen: Von einer Bewußtseinsstellung, die immerhin noch im Geiste des Agricola die Welt der Erscheinungen und der religiösen Vorstellungen zu ordnen unternahm, ist Melanchthon zu einer andern gelangt,

die mit den ursprünglichen logischen Prinzipien gar nichts mehr zu tun hatte und vollständig nur aus einem innern Erlebnis verständlich werden konnte.

Aber damit war Melanchthon vor allem dem Bedürfnis des Augenblicks in unübertrefflicher Weise entgegengekommen. Das sehen wir vielleicht am besten aus einem Briefe, den der altgläubig bleibende Jurist Ulrich Zasius aus dem ebenfalls altgläubig bleibenden Freiburg in dieser Zeit des großen geistigen Umschwungs der deutschen Gemüter schrieb[144]. „Von unsern Theologen", schreibt er 1521, „liest der eine über Matthäus, der andere über Paulus. Von den Sentenzen hört man überhaupt nichts mehr, die sind ganz verworfen. Alles läuft in die theologischen Vorlesungen, auch die jüngsten Studenten, so daß einer, der eben erst das Abc hinter sich hat, schon ein Theologe ist. Den Aristoteles haben sie nun wirklich ‚in Ordnung gebracht', nämlich so, daß man ihn weder liest noch erklärt. Auch Petrus Hispanus[145] ist verschwunden, ebenso die ganze Logik, abgesehen von einigen, die über die Kompendien Melanchthons und die Bücher Agricolas lesen. Und wenn sie nur das in rechter Absicht täten! So hat sich das ganze Gesicht unserer Hochschule verändert." Das, was Luther schon 1517, wie er seinem Freund Johannes Lang schrieb, in Wittenberg erreicht hatte, daß die Bibel und Augustin den Aristoteles und die Sentenzen im Universitätsunterricht aus dem Felde geschlagen hatten, das war nun für den ganzen Umkreis des von der neuen Religiosität ergriffenen Deutschlands und darüber hinaus Tatsache geworden.

Diese Veränderung des wissenschaftlichen Geistes durch das Auftreten Melanchthons ist das eigentliche Bedeutsame für unsern Zusammenhang, und wir können die Rolle der Loci communes in dieser Entwicklung nun wohl begreifen.

Denn zunächst, sah man auf die logische Schwierigkeit, die sich der Gewinnung einer neuen Erkenntnistheorie im Humanismus bisher entgegengesetzt hatte, so war sie hier in der überraschendsten Weise überwunden. Man war ausgegangen von der Absage an die substantiellen Formen der haecceitas, quidditas, essentia usw., die sich die Scholastik aus den aristotelischen Kategorien konstruiert hatte. Man wollte da-

gegen einerseits der Welt der Erfahrung ihr Recht verschaffen, anderseits im Reiche der Vernunft die sokratische Gleichsetzung von logischen und ethischen Begriffen neu beleben. Das eine hatte Agricola, das andere Erasmus versucht. Im ersten Fall wurden die aristotelischen Kategorien auf das Gebiet der bloßen Wahrscheinlichkeitserzeugung hinübergeschoben, was ja Aristoteles mit seiner Dialektik auch wirklich gemeint hatte, im zweiten ergab die beständige Konfrontierung der ethischen und der natürlichen Welt, wie sie die Beziehung auf den Vernunftbegriff forderte, doch zunächst nur eine Reihe von Postulaten. Die Ordnung derselben aber setzte doch eigentlich immer noch das ethisch-kulturelle Stufensystem voraus, das das Ergebnis der mittelalterlichen Denkarbeit gewesen war, und die innere Harmonie des neuen Systems war nur durch eine Reihe von komplizierten Umdeutungen der Begriffe zu gewinnen.

Nun war der Bereich des Erfahrbaren gänzlich auf die innere Erfahrung beschränkt, ihre Gewißheit dadurch gewährleistet, daß sie in dem einzigen als volle Persönlichkeit erfaßbaren Jünger Christi vorgelebt worden war, ihre allgemeine Mitteilbarkeit gesichert durch die Stellung, die eben wieder Paulus zu den Bildungswerten einnahm. Und da ja nun Paulus seine persönlich gewonnene Heilserkenntnis schon in eine regulative Beziehung sowohl zu den einzelnen Momenten des Lebens und der Lehre Christi wie zu denen der alttestamentlichen Entwicklung gesetzt hatte, so schien es möglich, wenn man nur seinen Weg mit Bewußtsein ging, die religiöse Erfahrung des einzelnen in eine logische Deduktion von allgemein gültigem Charakter zu verwandeln. Das große Problem der Beziehung von Vernunft und Erfahrung schien hier aus einem Punkte gelöst. —

Aber war dies alles nicht vielleicht doch eine Täuschung? Wir sahen: Die Wirkung Luthers auf Melanchthon war die gewesen, daß Melanchthons bisherige humanistische Weltanschauung, auch in ihrer erasmischen Form, insbesondere seine Psychologie und seine Ethik, in ihren Tiefen erschüttert worden war. Der geistige Prozeß, dem wir beiwohnten, und der uns vor allem durch die Loci communes deutlich wird, stellt sich als ein Versuch dar, die so entstandene Verwirrung zu ordnen,

d. h. intellektualistisch zu bewältigen. Das Mittel konnte kein anderes sein als das, welches Agricola zur Ordnung der Erscheinungswelt ergriffen hatte, die Schaffung eines globus intellectualis. Und wie sich bei Agricola die Aufgabe von vornherein dadurch begrenzt hatte, daß sich die Erscheinungswelt nur durch das Mittel der klassischen Überlieferung darbieten sollte, so stand für Melanchthon vor aller logischen Ordnungsarbeit die Erkenntnis, daß die Begrenzung des globus intellectualis, den er zu schaffen gedachte, die Schrift sei. Damit aber war weiter gesagt, daß die Schrift eine Einheit sein müsse, wie die Welt. Die Grundgedanken des Römerbriefs waren nicht nur die des Apostels überhaupt, sondern auch die Grundgedanken der als Einheit gedachten Schrift selbst. Die ganze Schrift mußte sich aus den Begriffen Sünde und Gnade, Gesetz und Evangelium einheitlich begreifen lassen. Auf sie sollten die Schüler, denen die Loci communes gewidmet waren, den gesamten Inhalt der Schrift beziehen lernen. Deshalb waren ja die Loci eben eine „Methode" und kein Kommentar im alten Sinn[146]. In der großen Verteidigungsschrift, die Melanchthon Ende 1520 gegen einen dominikanischen Gegner Luthers unter der Maske eines Didymus Faventinus schrieb, hatte er durch die Ausdeutung der Stelle: Tu es Petrus schon gezeigt, wie sich mit dieser neuen Dialektik der Eckstein der Lehre vom päpstlichen Primat erschüttern lasse[147]. Aber wie nun, wenn die ganze Auffassung von der Einheitlichkeit und Eindeutigkeit der Schrift schon der inneren Erfahrung gegenüber nicht standhielt? Das sollte Melanchthon selbst im Streit mit den Täufern erfahren.

Aber mehr. Schon in der Lobrede auf Paulus hatte Melanchthon, wie wir hörten, gesagt, daß der Römerbrief nicht nur die Grundlehren des neuen Glaubens ins Licht stelle, sondern daß er auch eine Psychologie, eine Ethik, eine Staats- und Weltkunde enthalte. Dann mußte es also möglich sein, mit dem System der Loci communes auch diese Wissenschaften im Geiste des Evangeliums aufzubauen, wie das Mittelalter sein Wissenschaftssystem aus dem Begriff der Kirche aufgebaut hatte. Das ist denn auch geschehen. Und Melanchthon selbst hat die größte Arbeit dabei getan. Wir finden sie in den wiederholten Neubearbeitungen der Loci, mehr noch in den Lehrbüchern der Dialektik,

Rhetorik, Physik, Psychologie, Ethik und Geschichte, die er allmählich geschaffen hat. Aber dies wurde nur möglich, indem er sich den humanistischen Idealen seiner Jugend wieder zuwandte. Nicht nur die Philosophie und Geschichte, auch der in den stärksten Ausdrücken abgelehnte Aristoteles ziehen seit 1524 in das neue System ein.

Nun hatte aber außerdem das System der Loci, wie es Agricola begründet hatte, selbständige Anwendungen in dem humanistischen Wissenschaftsbetrieb gefunden: in der Jurisprudenz vor allem, ebenso in der Geschichte, der Geographie, der Medizin usw. Es fragte sich, ob sich auch hier die Widerspruchslosigkeit werde behaupten lassen, die die Loci für ein Gebiet der religiösen Erfahrung in Anspruch nehmen konnten und ob die Systematik Melanchthons wirklich dieselbe war wie die Agricolas. Diese Frage hat dann Petrus Ramus gestellt.

Und weiter: Melanchthon hatte ganz im Sinne Luthers aus seiner neuen Theologie zunächst alle Spekulation über das Wesen Gottes, die Trinität, die metaphysischen Fragen überhaupt verbannt. In der eben genannten Verteidigungsschrift für Luther von Ende 1520, die Sell mit Recht die erste reformatorische Schrift Melanchthons genannt hat[148], hatte er erklärt, soweit Gott aus seiner Unerkennbarkeit habe hervortreten wollen, sei das dadurch geschehen, daß er eben in Christo Mensch geworden sei. Damit war die ganze scholastische Metaphysik in eine Christologie zusammengedrängt und diese, wie bei Luther selbst, ganz konzentriert auf den gekreuzigten Christus und seine Erlösungstat. Wie nun, wenn die alten Streitfragen, die ja doch aus der ursprünglichen Verbindung von Glaube und Spekulation im Christentum stammten, wieder empordrängten, wenn sie sich mit der neuen Auffassung vom Glauben und von der Rechtfertigung auseinandersetzten? Dann mußte doch wohl zunächst einmal das alte Begriffsschema des Lombarden, das schon neben der ersten Bearbeitung der Loci gestanden war, wieder in sein Recht treten. Aber darüber hinaus mußte sich entscheiden, ob der einfache Aufbau der Grundbegriffe, wie ihn Melanchthon gegeben hatte, imstande war, den neuen Inhalt in sich aufzunehmen und neu zu gestalten.

Und endlich, wenn durch Melanchthon das Problem der Erhebung

der inneren Erfahrung zu einem wissenschaftlichen System gestellt war, mußte dann nicht einmal der Moment kommen, wo die von Melanchthon in seinen Beweisgang einbezogenen Kräfte des Moralismus und des Rationalismus sich gegen das System wandten?

Das sind die Fragen, die sich an dieser Stelle erheben. Ich hoffe, sie auf breiterer Grundlage in einer Darstellung der allgemeinen Zusammenhänge des humanistisch-reformatorischen Wissenschaftssystems zu beantworten.

Anmerkungen

[1] Die Übersetzung ist herausgegeben von Otto Clemen in den Supplementa Melanchthoniana. Erste Abteilung: Dogmatische Schriften Teil I. Leipzig 1920. Mit wertvoller Einleitung.

[2] Zugrunde liegt die musterhafte Ausgabe von Plitt-Kolde, Die Loci communes Philipp Melanchthons in ihrer Urgestalt. Leipzig 1920. 3. Auflage. Die 4. Auflage von 1925 ist ein anastatischer Neudruck. In Einleitung und Anmerkungen ist alles wichtige Material zur Erläuterung gegeben. Einige Ergänzungen und Besserungen in der Rezension W. Köhlers, Theol. Literaturzeitung Bd. XXVI Nr. 1.

[3] Iam si libeat ingenioso mihi esse in re non necessaria, facile queam evertere, quaecumque pro fidei dogmatis argumenta produxerunt [scholastici theologistae] et in his quam multa rectius pro haeresibus quibusdam facere videntur, quam pro catholicis dogmatis. Reliquos vero locos, peccati vim, legem, gratiam, qui ignoravit, non video, quomodo christianum vocem. Nam ex his proprie Christus agnoscitur (S. 62).

[4] Es sind folgende: de signis, de baptismo, de poenitentia, de privatis confessionibus, de participatione mensae domini, de caritate, de magistratibus, de scandalo.

[5] Er ist aus einem Kodex der Gymnasialbibliothek Altona, einst Eigentum des Johannes Heß, von Bindseil im Corpus Reformatorum [= C. R.] Bd. XXI S. 49ff. unter dem Titel Philippi Melanchthonis Theologica institutio in epistolam Pauli ad Romanos herausgegeben. Die richtige Beziehung zum Hauptwerk hat Clemen l. c. S. Iff. hergestellt.

[5a] Genau so in der Entgegnung gegen Thomas Rhadinus Februar 1521 (C. R. I, 306): In christiana doctrina loci morales, ut puto, summi tres sunt: lex, peccatum, gratia, e quibus ceu fonte, quae de vitiis ac virtutibus, de sacramentis, de conscientiae casibus disputantur, derivari solent.

[6] S. für Petrus Lombardus und seine Libri quattuor sententiarum Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode Bd. II S. 359ff. und Überweg-Baumgartner, Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit S. 294f. Die Sentenzen selbst sind von den Franziskanern von Quaracchi kritisch neu herausgegeben worden. 2. Aufl. 1916.

[7] C. R. Bd. I S. 157.

[8] Gedruckt im C. R. Bd. XXI S. 11—48 unter dem Titel Lucubratiuncula Philippi Mel. Dazu Clemen l. c. S. XVII, dessen zaghaft geäußerte Vermutung ich für ganz richtig halte.

[9] Ich benutze die schöne Ausgabe Philippi Melanchthonis De rhetorica libri tres. Basileae apud Joh. Frobenium [Mai 1519]. Titelbordüre von Holbein. Das Exemplar der Münchner Universitätsbibliothek [Melanchth. 49 4°] hat auf dem Titel handschriftlich: Vittenbergae Saxonum ad. 11. octobris 30 nummis, Anno 1519. Der erste Druck war ein Wittenberger bei Grünenberg. Über Bernardus Maurus, dem Melanchthon auch seine Übersetzung von Plutarchs De nota Pythogorica und seine Institutiones grammaticae graecae widmete, s. C. R. Bd. I S. 18

und 24; dann A. Steiff, Der erste Buchdruck in Tübingen. 1881. S. 243. Maurus starb schon im Sommer 1519, wie Beatus Rhenanus an Butzer berichtet, s. Horawitz und Hartfelder, Briefwechsel des Beatus Rhenanus S. 165 Nr. 119. Die sicherlich ebenfalls noch aus der Tübinger Zeit stammende Dialektik Melanchthons, die er 1520 herausgab, ist für unsere Zwecke viel weniger ertragreich. [S. den Abdruck C. R. Bd. XX S. 709ff.] Vgl. für sie Dilthey, Gesammelte Schriften Bd. II S. 188 und Hartfelder, Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae S. 213ff. Quellenkritische Untersuchungen zum I. Buche der Rhetorik Melanchthons enthält eine Erlanger Dissertation von Karl Bullemer 1902.

[10] Tum si iecerit fundamenta *διαλέξεων* usus, omnino ad communes causas perducendum adolescentem censeo, in his locos communes vitiorum, virtutum, fortunae, mortis, divitiarum, literarum et similes exerceat. Quo futurum est, ut animum ad summas disciplinas instructum afferat, de aliorum scriptis non improbe iudicet, ipse commentari nova possit.

[11] S. 69 der Rhetorik, als Teil der Behandlung des genus demonstrativum. Vorhergeht der Abschnitt De circumstantiis, nachfolgt der De affectibus. Der Abschnitt De locis communibus ist auch C. R. Bd. XX S. 693ff. abgedruckt [die Rhetorik selbst ist nicht in das Corpus aufgenommen], und zwar aus einem dort beschriebenen Sammelbande, der zuerst in Basel 1531 erschien und Stücke von Agricola, Erasmus und Melanchthon vereinigte. Dort weicht der Text von dem der Rhetorik ab.

[12] Melanchthon sagt fortuna.

[13] capita. Melanchthon setzt diesen Begriff dann mit dem der Loci gleich. In der dem Sonderdruck beigegebenen Anweisung des Magisters Petrus Fladrunus ist beides richtig unterschieden.

[14] An einer früheren Stelle der Rhetorik, S. 44, heißt es: In theologia fides, caritas, peccatum et similia notari possunt, quae sint veluti communes formulae omnium thematum.

[15] Voco igitur locos communes formas rerum, quae fere in usum rerum humanarum et literarum cadunt, ut fortunam, opes, honores, vitam, mortem, virtutem, prudentiam, iustitiam, liberalitatem, temperantiam et his contraria: paupertatem, ignominiam, exilium, temeritatem, iniustitiam, sordes, intemperantiam seu luxum.

[16] „Neque vero putes eos temere configi, ex intimis naturae sedibus eruti formae sunt seu regulae omnium rerum." Ich denke, daß formae hier platonisch zu nehmen ist, wie z. B. Loci communes S. 106: Quis philosophorum ... propriam virtutis aut vitii formam vidit? Vgl. unten Anm. 122.

[17] Die bisherige Forschung, auch die einläßlichste Behandlung der Frage durch Ernst Troeltsch in seiner Jugendschrift: Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon, Göttingen 1891, ist dadurch irregegangen, daß sie, allerdings durch Melanchthon selbst verführt, angenommen hat, die Loci communes Melanchthons seien direkt aus dem System der Loci des Agricola abgeleitet oder gar mit diesen identisch. [Troeltsch S. 60, ebenso Plitt-Kolde 60², wo irrig behauptet wird, daß die Institutiones rhetoricae Melanchthons das Schema Agricolas wiedergeben.] Ich werde zeigen, daß die Sache anders liegt, und stelle deshalb das System Agricolas zusammenhängend und ausführlich dar. Dagegen behalte ich mir für eine größere Arbeit vor, nachzuweisen, welche Fäden von Agricola zu der italienischen Entwicklung und zur antiken Theorie führen.

[18] Für das Biographische die holländische Dissertation von H. E. J. M. van der Velden Rudolphus Agricola (Roelof Huusman). Een nederlandsch humanist der vijftiende eeuw. Eerste gedeelte. Leiden 1911. Für die Ordnung des biographischen Materials P. S. Allen in der English historical Review April 1906. Für die geistesgeschichtliche Stellung das Beste bei Paul Mestwerdt, Die Anfänge des Erasmus. Leipzig 1917. Für das Charakterbild Fr. von Bezold, Rudolf Agricola, ein deutscher Vertreter der italienischen Renaissance. Akademische Festrede. München 1884. Ich benutze daneben eine ungedruckte Dissertation meines Schülers Wilhelm Ehmer, Beiträge zur Geschichte der Entwicklung der Persönlichkeit unter dem Einfluß des Humanismus in Deutschland I. R. Agricola und K. Mutian. München 1925.

[19] Das hauptsächlich wiederholte Urteil von C. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande Bd. IV S. 167 (Leipzig 1870) ist in keiner Hinsicht genügend. Auch A. Faust, Die Dialektik des Agricola (Archiv für Geschichte der Philosophie Bd. XXXIV) fördert nicht. Das Beste wiederum bei Mestwerdt S. 157 ff.

[20] In der Ausgabe der Werke Agricolas durch Alardus Aemstelredamus, Coloniae apud Ioannem Gymnicum 1539 in Bd. II S. 193 ff. Für die Persönlichkeit des Barbirianus s. van der Velden S. 139 ff. Der Brief ist auch in der sonst wertlosen Studie von Jos. Hauser, Quintilian und Rudolf Agricola. Programm, Günzburg 1910, abgedruckt.

[21] L. c. S. 196: Fac suspectum tibi sit, quicquid hactenus didicisti, damnes omnia atque abjicienda putes, nisi meliorum autorum testimonio et velut decreto rursus in eorum mittaris possessionem.

[22] Herausgegeben im I. Band der Ausgabe des Alardus mit weitläufigem, für den humanistischen Wissenschaftsbetrieb nicht unwichtigem Kommentar. Daß Agricola nicht mehr als drei Bücher geschrieben hat, hat Alardus bereits Bd. II S. 205 nachgewiesen. Die sehr merkwürdige Geschichte der Ausgabe kann man sich aus den von Alardus eingestreuten Äußerungen zusammenlesen. Van der Velden hat das S. 18—25 seiner Arbeit getan. Ich zitiere im folgenden nach Buch und Kapitel. Die Kapitelzählung bei Alardus weicht von früheren Ausgaben ab.

[23] sedes argumentorum = Cic. Top. 2,7, vgl. Prantl Bd. I S. 513[34].

[24] I, 2: Ingeniosissimi itaque virorum ex effusa illa rerum varietate communia illa capita, ut substantiam, causam, eventum ... excerpsere.

[25] Aristoteles, Topik I, 1. Die Übersetzung nach Prantl Bd. I S. 343.

[26] Die griechischen Termini sind: *ὅρος, γένος, ἴδιον, συμβεβηκός.*

[27] Buch I, Epilog: Est ... necesse, quicquid ad faciendam ulla de re fidem assumitur, aliqua parte ad ipsam pertinere, nec enim ex eo, quod nihil attinet, doceri quicquam potest.

[28] Daß Agricola das übrigens ganz gut weiß, zeigt die Erörterung II, 6 De materia dialectices; dazu II, 8 und 9.

[29] Geschichte der antiken Philosophie[3] S. 220 [in J. Müllers Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft].

[30] S. dazu Ernst Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit Bd. I[2] (1911) S. 73 ff.

[31] Eine Tafel, die das Schema bequem sichtbar macht, hat Alardus (Bd. I S. 25) zusammengestellt. Sie ist auch bei van der Velden S. 175 wiedergegeben.

[31a] Aut enim haec rerum natura est [sc. ut ab eis afficiamur] aut si qua alia est, ignotam nobis esse (nisi me tamen caligo ingenii mei fallit) fatendum est. Haec enim fere videntur esse illa, quae mentis humanae possit complecti vis. Reliqua, ut intra altiores rerum naturae sinus recondita, aut ignoramus aut ex istorum comparatione magis quid non sint, dicere quam quid sint comprehendere valemus.

[32] I, 19: Connexa dicimus, quae non circumstant quidem rem, quemadmodum locus et tempus, sed extrinsecus tamen in ipsam incumbere videntur. Ut divitiae connexae sunt diviti ... Sic etiam coniugium in connexorum est numero ... in aëre nebulosum et ventosum ... in corpore hominis armatum, vestitum ... omnia, quae in possessione intelliguntur, ut divitiae, opes, regnum, imperium ... et quae aliam quandam coniunctionem significant rerum, ut amicus, hostis, peregrinus ...

[33] I, 20: Nolim quisquam credat me ignorare ..., quid vulgo hoc nomine [accidentis] philosophi significent: ut sit accidens id nonnunquam omne, quod non sit substantia, nonnunquam vero, quod abesse rei et adesse, ut non corrumpatur res, potest ... Ego accidentia voco ..., quorum utrumvis et esse et interire sine alterius pernicie potest.

[34] Aristoteles, De sensu et sensato. Vgl. Agricola I, 11. Die Ausgabe der Inventio von 1521, Straßburg, Knobloch, hat am Rande: Omnis scientiae nostrae semina atque origo a sensibus. Alardus zitiert zu II, 7: Aristoteles: Nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu.

[35] S. für die Bezeichnung und die Parteigruppierungen Prantl Bd. III S. 202.

[36] III, 9; vgl. auch I, 25: Scotus omnium qui philosophiam tractaverunt disputator multorum consensu acerrimus.

[37] Opp. I, S. 37 ff. Vgl. auch I, 5. Est nobis vel maxima omnibus e rebus verarum differentiarum penuria.

[38] II, 7. Ed. Alardi I, 210. Agricola scheint hier eine Erörterung des Hugo von St. Victor, Didasdalicon I, 12 De ortu logicae [= Migne, Patrol. lat. Bd. 176 Sp. 750] benutzt zu haben; z. B.: „Priusquam esset grammatica, et scribebant et loquebantur homines; priusquam esset dialectica, ratiocinando verum a falso discernebant;... priusquam esset musica, canebant... Sed venerunt artes, quae licet ab usu principium sumpserunt, usa tamen meliores sunt." — Der Vergleich stellt aber die Originalität des Grundgedankens von Agricola nur noch mehr ins Licht.

[39] „[qui] omnia complecterentur, non modo quae facta essent, sed quae fieri etiam possent."

[40] „Et secutum est, ut non quia factum iam esset, aliquid debere fieri, sed quia deberet fieri, crederent esse faciendum."

[41] „qui priores fuerunt artibus."

[42] Mit den Sophisten vergleicht Agricola sich selbst in dem Briefe an Barbirianus. Opp. II, 199.

[42a] S. De inventione II, 3. Quis sit finis dialectices?

[43] Das folgende nach De inventione II, 25.

[44] De inventione I, 5. An diesen Versuch Agricolas die herkömmliche Definition von ius durch eine andere zu ersetzen knüpft sich eine heftige Polemik der Juristen, die bei Alardus referiert ist.

[45] S. darüber vorläufig R. Stintzing, Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft. München 1880. Bd. I S. 241 ff.

[46] „Jus est decretum maioris potestatis ad tuendam civitatis statum, ex aequo et bono institutum.

[47] II, 19. Er spricht von der Anwendung allgemeiner Sätze auf bestimmte Fälle durch die Redner: „In quo et hoc meo iudicio ingeniosissimi homines sequuntur, quod universalia velut late sparsa sint animo audientis tanquam in aëre interque nubes apprehendenda: cum vero ad rem praesentem astricta et ante oculos interque manus sunt posita, movendis affectibus aptiora sunt, qui soli in audientium dominantur animis; quos nihil aeque ut aspectus rei primum et imago proxime velut praesentis negotii animo subiecta irritat. Nihil est ergo, quod quisquam putet certis artium generibus has quidem vel illas argumentandi formas addici posse. Rerum ipsa praesens conditio, ut quaeque diligentius est et constantius affirmanda, consilium praebebit. Quemodmadum in plerisque rebus semel potest in perpetuum praecipi, quid fieri oporteat, ita in hac [scil. argumentandi arte], ut in aliis multis, hoc solum perpetuum est, quod perpetuum statui nihil potest."

[48] Über die schulmäßige Behandlung dieser Begriffe zur Zeit Melanchthons unterrichtet gut der Kommentar der Ausgabe der Rhetorica ad Herennium, der 1513 in Paris bei Jodocus Badius erschienen ist.

[49] Vgl. De inventione II, 19 und dazu Agricolas Übersetzung der Progymnasmata des Aphthonius Cap. VII = Opp. ed. Alardus II, 30.

[50] S. Prantl l. c. Bd. I S. 700 Anm. 138, über die Herkunft des Begriffs aus Galens λογικαὶ ἀρχαί ibid. S. 562; für Themistios ibid. S. 640 Anm. 96. Für den Anstoß, den auch noch später gerade diese Ablehnung der Maximen durch Agricola erregte, ist die Polemik des Alardus zu der Stelle charakteristisch [Opp. I, 177].

[51] De inventione II, 1. Alardus zitiert für Lull einen Brief des Carolus Bovillus an Remundus Boucherius, in dem er er das Leben Lulls beschrieben hat, und erwähnt, daß Agrippa von Nettesheim einen Kommentar zur Ars brevis des Lull plane [Opp. I, 190]. Für Lulls logisches System ausführlich Prantl Bd. III S. 145 ff.

[52] Brief an Barbirianus: Per haec [nämlich die philosophi, historici, oratores, poetae] gradus ad sacras litteras faciendus est et ad illarum praescriptum dirigendus vitae nobis ordo

saluberrimisque illis ducibus de nostra salute credendum. — Dazu die Oratio in laudem philosophiae (Opp. II, 144ff.).

[53] De inventione II, 1 über die studiorum colluvies; über die Mathematik: quae minime ad inanes faciat contentiones circulorum neque clamorum sit capax, sed pulvere et radio contenta, mutam potius oculorum, quam loquacem aurium sequatur fidem, deserta est et idcirco etiam, tanquam non accessa prophanis mysteria, minime contaminata.

[54] De inventione III, 1: [Aristoteles] . . . vir ingeniosissimus omnique rerum copia instructissimus; III, 15: Fama pro Platone stetit et sicut multorum favore Aristoteles aequavit illum, sic maximorum iudicio Plato hunc proximum quidem, sed infra se tamen sicut omnes reliquit. Alardus bemerkt im Kommentar zu der Stelle III, 14, wo Agricola die schematische Anwendung der aristotelischen Schlußform tadelt (I S. 444): Quid quod Rodolphus ipse perquam adolescens haec olim didicit idque Lovanii ac multis deinde annis eadem publicitus ibidem non sine laude professus est in gymnasio, cui nomen est Falconi. Tandem ab Aristotele, cuius signa a pueris secutus erat, descivit Lycaeoque et ambulacris illis [relictis] in Platonicam transmigravit familiam.

[55] I, 3. Alardus vergleicht Quintilian III, 8, aber auch hier ist der Unterschied für Agricola charakteristisch.

[56] I, 11: Neque enim autor ille rerum segne quicquam aut sine usu esse voluit, sed tamquam in prudentis patris familias domo, cuncta ut essent in officio, perfecit. — Für das Folgende I, 15 De fine.

[57] I, 5: Est nobis vel maxime omnibus in rebus verarum differentiarum penuria adeoque putant nonnulli non cognosci ullius a nobis rei propriam veramque differentiam, habere autem nos, quod fere in reliquis rebus facere solemus, pro vera, quae proxima verae videtur accedere. Vgl. I, 7: Labascit continuo vera dividendi lex.

[57a] Überschrift von III, 4: De delectatione quibus rebus fiat.

[57b] III, 3: Constat autem haec facultas [sc. solvendi affectus commotos] natura primum, quae cum in omni multum, tum in hoc plurimum potest. Deinde quod proximum est, crebro usu. Sunt tamen etiam tradita eius praecepta, quatenus tradi praeceptis potest, quorum autores Cicero et Quintilianus notiores sunt, quam ut sint indicandi. — Dazu sehr charakteristisch der von van der Velden S. 111 mitgeteilte Schluß aus der Petrarkavita Agricolas: „Petrarca heeft ons door zijn grootsch en gedenkwoordig voorbeld geleerd, dat de natuur niets edels onbereikbar maakte en dat vor de besten der menschen de belooning niet uitblijft voor hetgeen zij willen mit forsche kracht."

[58] Schlußdatum bei Alardus. Nach den bei van der Velden 115 angeführten Briefen fällt die Vollendung, wohl im Entwurf, bereits in den August 1479.

[59] P. S. Allen, Opus epistolarum D. Erasmi Roterdami. Bd. I Nr. 22. Erasmus an den Augustinermönch Cornelius Gerard 1489, Juni. Er zählt die einheimischen Größen auf, die sich mit der Beredsamkeit der Alten messen können: Ecce occurrit imprimis Alexandri mei praeceptoris quondam praeceptor Rodolphus Agricola, vir cum omnium liberalium artium egregie eruditus, tum oratoriae atque poeticae peritissimus. Denique et Graecam linguam non minus quam Latinam calluit.

[60] Alles nach den Mitteilungen von Alardus selbst, s. oben Anm. 22. Aus Allen, Opus epistolarum Nr. 311, ergibt sich, daß die Bemühungen, das Werk zum Druck zu bringen, mit dem Druck der Copia des Erasmus in Beziehung stehen.

[61] Melanchthon in seinem Lebensabriß, geschrieben 1541 für die Gesamtausgabe seiner Werke (= C. R. Bd. IV S. 715). Absicht: non solum puerilia studia recitabo, sed etiam exponam quaedam de mea voluntate in republica et quo consilio ediderim libros theologicos. — Er hat auf der Universität zunächst nichts gehört als garrulam dialecticen et particulam physices. Wendet sich dann den historiae und fabulae zu und kommt von da zu den Alten. Stilmuster wird Politian, über den er aber jetzt ganz anders denkt. Er findet, daß dieser Mangel seiner stilistischen Ausbildung auch daher gekommen sei, quia non intermisi illa qua-

liacumque philosophumena, quae cum celeriter percepissem vel exhausissem potius videremque ab illis, qui tradebant, non intellegi, propterea quod otiosi in scholis et in umbra, non rempublicam, non forum, non ecclesiasticas pugnas ullas viderant nec legerant oratorum praelia, coepi ipse mecum animo quaerere de usu praeceptionum. — Eo ipso tempore primum editi sunt libri Dialectici tres Rodolphi Agricolae, quos mihi recens excusos Oecolampadius, quem doctrina, prudentia et pietate excellentem non secus ac patrem colebam, donavit. Horum lectione non erudiebar tantum, sed excitabar, ut in orationibus Ciceronis et Demosthenis argumentorum formas diligentissime considerarem et distinguerem. Qua ex re utrumque adsequebar, ut et orationes illas melius intelligerem ac legerem libentius et usum praeceptionum perspicerem. — Vgl. dazu für die Tübinger Zeit Melanchthons K. Hartfelder, Melanchthon als praeceptor Germaniae, Berlin 1889 (umfassendste Materialsammlung), ferner Plitt-Kolde S. 8ff. und G. Ellinger, Philipp Melanchthon. Ein Lebensbild. Berlin 1902, S. 52—86.

[62] Vgl. dazu van der Velden, Agricola S. 7ff., wo auch wahrscheinlich gemacht ist, daß die anonyme Vita des Agricola auf Anregungen Melanchthons zurückgeht. Für Melanchthons Heidelberger Erinnerungen an Agricola auch der bei Plitt-Kolde S. 5 Anm. 4 abgedruckte Brief.

[63] Die älteren Biographien sind veraltet. Das Material zu einer neuen legt in großartiger Weise die Neuausgabe des Briefwechsels durch P. S. Allen vor (seit 1910 5 Bände, die bis Ende 1524 reichen). Für die Jugendentwicklung auch hier gut Mestwerdt l. c. Dazu P. Wernle, Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrhundert. 1904.

[64] Ich benutze die Ausgabe Basel, Froben 1521 mit derselben Holbeinbordüre auf dem Titel, wie die Rhetorik Melanchthons. Über die Entstehung des Werkes alles Nötige bei Allen in der Vorbemerkung zu Nr. 260 Widmungsbrief an Colet. Die Daten für Colet daselbst Nr. 106.

[65] Allen Nr. 108ff. Vorrede zu der Disputatiuncula de tedio, pavore, tristitia Iesu, instante crucis hora, deque verbis, quibus visus est mortem deprecari: „Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste." Sie erschien zuerst wahrscheinlich 1503.

[66] Er zählt auf: Finitio, genus, species, proprium, differentia, partitio, divisio, similia, contraria, consequentia, causa, eventus, comparatio, fictio. Dieser letzte Begriff ist offenbar Übergang zu den exempla.

[67] S. 225f.

[68] Er fügt hinzu: Sed hisce de rebus copiosius et exactius disseremus in libello, quem instituimus de theologicis allegoriis. Das hat er doch wohl erst im Ecclesiastes 1535 ausgeführt.

[68] Z. B.: Magni refert, quibuscum vivas. Suum cuique pulchrum. Facilis offensa, reconciliatio difficilis. Tutissimum est nulli credere.

[68a] Für die Bedeutung der Allegorie bei Erasmus besonders sein Brief an Luther 30. Mai 1519: Et mihi videtur plus profici civili modestia quam impetu. Sic Christus orbem in suam ditionem perduxit, sic Paulus iudaicam legem abrogavit, omnia trahens ad allegoriam. Allen Nr. 980.

[69] Z. B. S. 232: Locus est: Veritas odium parit. Das wird an dem Beispiel des Sokrates erläutert und mit einer Menge anderer Gemeinplätze in Verbindung gebracht. Es soll gezeigt werden, „si partes exempli circumspicias, quot locos licebit elicere.

[70] Ich benutze die zweite Ausgabe Basel, Froben 1519, mit der Widmung des Beatus Rhenanus an Johann Faber, den späteren Bischof von Wien. Für die Ausgabe des Neuen Testaments selbst die ausgezeichneten Bemerkungen Allens vor Nr. 373 und 384 der Briefe.

[71] Horawitz und Hartfelder, Briefwechsel des Beatus Rhenanus S. 123 Nr. 81 d. d. 6. Dez. 1518.

[72] rerum omnium communionem (nam nihil aliud est Christianismus).

[73] S. 25: Illud mea sententia magis ad rem pertinuerit, ut tyrunculo nostro dogmata tradantur in summam ac compendium redacta . . . velut: Christum coelestem doctorem novum quendam populum in terris instituisse, qui totus e coelo penderet et omnibus mundi

praesidiis diffisus alio quodam modo dives esset, alio sapiens, alio nobilis, alio potens, alio felix.

[73a] Damit kann man die Wertskala bei Agricola, De inventione III, 3 vergleichen, die aber bei diesem mit der Affektenlehre zusammenhängt.

[74] S. 29. Am Rande: Circumstantiae faciunt intellectum.

[75] S. 33f. Die Lehre von den fünf Zeiten, mit sehr merkwürdiger Umbildung der alten joachimitischen Theorie von den drei Weltaltern. Dem entspricht dann eine Teilung des Corpus christianum in drei circuli, je nach ihrer Nähe zu Christus, es ist die erasmische Umdeutung der Hierarchie.

[76] S. 40: Evolventes libros utriusque testamenti attente consideremus mirabilem illum orbem et consensum totius Christi fabulae, ut ita loquar, quam nostra causa peregit, factus homo. Sic enim futurum est, ut non solum rectius intelligamus, quod legimus, verumetiam ut certiore cum fide legamus. Nullum enim est sic arte compositum mendacium, ut undique sibi constet.

[77] S. 108f.

[78] Dafür ist auch die Unterscheidung der loci rhetorici und dialectici in der Dialektik C. R. Bd. XX S. 748ff. wichtig.

[79] Rhetorik S. 43.

[80] Rhetorik S. 44: Vellem hoc genus exercitationis in scholis iuvenum valere, ut proposita themata cum amussi artificii seu methodi componerent et totam thematis naturam, officia partesque congererent, futurum ex eo, ut si de re quapiam dicendum sit, statim quiquid ad illam utcunque pertinet agnoscant iuvenes. Nec ut videtur, contemnendum est quod supra commonui, expedire, ut in locis communibus in hunc exerceantur modum. Etenim cum res humanae omnes colligi possint ceu in capita quaedam, praestat habere ea capita notata ut quicquid inciderit, qualenam sit, iudices, deque eo dicturus commodum instructam habeas dicendi supellectilem. Idem in omni genere studiorum fit, in iure aequitas, summum ius, servitus, poenae, maleficia etc. In theologia fides, caritas, peccatum et similia notari possunt, quae sint veluti communes formulae omnium thematum.

[81] An den Wittenberger Juristen Johann Schwerdtfeger. März 1520 (C. R. I, 153): Neque enim rhetorica citra dialecticorum usum commode tractari absolvique possunt. Non iam, quod omnes inter se cognatae sunt cyclicae disciplinae, quam quod illis proprie cum ratione dialectica sic convenit, ut nihil certi, nihil firmi rhetores tradituri sint, si tollas e medio dialectica.

[82] Über den antiken Gebrauch von status = *στάσις* s. Forcellini, Lexicon totius Latinitatis s. v. Melanchthon spricht in der Rhetorik wiederholt von dem status z. B. S. 35, 75 und besondern S. 94. S. die oben Anm. 9 zitierte Dissertation von Bullemer S. 41ff. — Dazu ist Agricola, De inventione II, 12 zu vergleichen.

[83] Rhetorik S. 98: Singuli status suos habent argumentorum locos adeoque in singulis prope generibus. In didactico omnis quaestio probatur locis, quos tradidi, aut diffinitionibus aut causis, aut genere aut specie aut contrariis aut similibus ... In deliberativo, quia omnis quaestio est expetendorum aut fugiendorum, loci probandi generales sunt: honestum, utile, facile, difficile etc. In honesto argumenta a diffinitionibus et causis, breviter ut in dialecticis, trahuntur. Utilitatem declarant argumenta ab effectis ducta, ut iustitiae effectus pax est. Voco effecta fines, officia et, quicquid ad ea ullo modo pertinet. Facultas est in argumentis *ἀτέχνοις*, similibus, exemplis etc.

[84] C. R. Bd IV S. 716. Vgl. oben Anm. 61.

[85] C. R. Bd. I S. 50.

[86] Ich weiche hier etwas von Plitt-Kolde S. 16 ab, was ich durch die angezogenen Belege zu rechtfertigen hoffe. Über die Tübinger Zeit Melanchthons s. außer Ellinger, Melanchthon l. c. auch Loofs, Melanchthon als Humanist und Reformator [Theol. Studien und Kritiken 1897 S. 641ff.]. Besonders wichtig sind unter den Zeugnissen die erst neuerdings richtig eingereihten

Briefe Melanchthons an Ambrosius Blaurer. Neudruck bei Traugott und Schieß, Briefwechsel der Brüder Blaurer Bd. I S. 6ff. Dort auch S. 18 ein Brief des Franciscus Stadianus an Blaurer über Melanchthons Weggang von Tübingen. Für Melanchthons fortdauernde Verbindung mit den Tübinger Freunden ibid. S. 28 Nr. 27.

[87] Vgl. Allen, Opus epistolarum Nr. 224.

[88] S. A. Steiff, Der erste Buchdruck in Tübingen 1498 bis 1534. Tübingen 1881 S. 26ff.

[89] S. die Stelle C. R. I, CXLVI und Plitt-Kolde 16^3.

[90] Allen Nr. 397.

[91] Allen Nr. 563, dazu der hier erwähnte Empfehlungsbrief des Beatus Rhenanus für Melanchthon Nr. 556.

[92] Allen Nr. 605. Is prorsus obscurabit Erasmum.

[93] Allen Nr. 457 an Reuchlin.

[94] Dafür ist der eben zitierte Brief des Beatus Rhenanus wichtig. Außerdem das Verzeichnis der Werke, die Melanchthon sofort in Wittenberg drucken lassen wollte (C. R. Bd. I S. 43; dazu Knaake in Theologische Studien und Kritiken 1897 S. 791ff.).

[95] Die Vermittlung könnte nach einer Notiz des Camerarius Melanchthons Lehrer Simler übernommen haben.

[96] An Reuchlin 12. Juli 1518 C. R. Bd. I S. 31.

[97] C. R. Bd. XI S. 15 Sermo habitus apud iuventutem Academiae Witebergensis de corrigendis adolescentiae studiis 29. Aug. 1518. Neudruck mit erläuternden Anmerkungen von K. Hartfelder, Philippus Melanchthon, Declamationes [= Lateinische Literaturdenkmäler des XV. und XVI. Jahrhunderts, edd. Herrmann und Szamatólski Heft 4, Berlin 1891].

[98] S. Joachimsen, Geschichtschreibung und Geschichtsauffassung in Deutschland unter dem Einfluß des Humanismus, Bd. I S. 176.

[99] Druck C. R. XI S. 7ff. und Hartfelder l. c. S. 1ff. Daß die Rede schon 1516 gehalten worden ist, läßt sich wahrscheinlich machen.

[100] Außer den bei Hartfelder notierten Stellen s. auch S. 183, 17 die bullati magistri, dazu Epp. obsc. virorum ed. Boecking I, 223[31]: magister bullatus.

[101] Für das Folgende sind unsere Quellen die Angaben Melanchthons in der Wittenberger Rede (bei Hartfelder S. 193, 27ff.) und das Schlußwort der griechischen Grammatik. Vgl. Ellinger, Melanchthon S. 76ff.

[101a] S. dazu Heinrich Maier, An der Grenze der Philosophie, S. 68.

[102] Daß Melanchthon während des Druckes bei dem nach Hagenau übergesiedelten Anshelm war, zeigt Brettschneider C. R. I, 26.

[103] Joachimsen l. c. S. 142.

[104] Allen Nr. 877. An Capito 19. Oktober 1518.

[105] Der Ausdruck renascentes litterae kehrt in der Antrittsrede beständig wieder, z. B. S. 14, 1; 14, 22; 19, 24.

[106] L. c. S. 23, 5; dazu das Folgende; besonders auch 3. 31: Complector ergo philosophiae nomine scientiam naturae, morum rationes et exempla.

[107] L. c. S. 233. 31ff.: causas agere et rempublicam administratare; ad sacra venire.

[108] Plitt-Kolde, S. 19 Anm. 3.

[109] Allen Bd. I S. 68.

[109a] Für den Unterschied der ersten theologischen Entwicklung Melanchthons von der Luthers ist vor allem Otto Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus Bd. I und 2 Leipzig 1908 und 1912 zu vergleichen.

[110] Mit den Loci communes von Plitt-Kolde S. 252ff. abgedruckt: S. 254: Nam in eo sum, ut putem nullius litteris, nullius commentariis propius cognosci posse Christum ... quam Paulinis. S. 255: In numero divinorum voluminum alia leges, alia vitae morumque exempla, alia obscura de Christo vaticinia, alia res Christi gestas commemorant. Beneficium vero,

quod sanguine suo Christus universo peperit orbi, quis gravius, quis accuratius, quis copiosius divo Paulo explicat?

[111] Ebenfalls bei Plitt-Kolde S. 250f. Zu der Gliederung der Thesen ist zu bemerken, daß sie in drei Teile zerfallen: I. iustitia Christi et iustitia nostra These I—II, 2. fides These 12—15, 3. leges ecclesiae et leges naturae. — Einen Einblattdruck der Thesen in der Zwickauer Ratsschulbibliothek hat Clemen in Kl. Texte für Vorlesungen u. Übungen ed Lietzmann Nr. 86 (1911) S. 47f abgedruckt; (doch muß das These 13 fehlende nisi wohl in den Text). Die auffallende Verschiedenheit des Standpunktes innerhalb der Thesen hat O. Ritschl (Theologische Studien und Kritiken 1912 S. 519) veranlaßt, zwei Thesenreihen (Nr. I—II und Nr. 12—20) anzunehmen. Ich glaube nicht, daß das nötig ist. Für die Einheit der Thesen spricht doch auch, daß Melanchthon das Naturrecht noch Loci communes S. 110ff. fordert und sich darum bemüht, es mit dem Begriff der ratio humana, wie er sie jetzt versteht, auszugleichen.

[112] εἰκότα. Daß dies richtig und nicht zu korrigieren ist, haben bereits Kawerau, Koehler und zuletzt Seeberg, Dogmengeschichte Bd. IV, 2 S. 426[1] nachgewiesen. Der Begriff ist platonisch. S. auch C. R. Bd. I S. 187 Polemik des Johannes Feldkirch, eines Schülers Melanchthons, gegen den Franziskaner Alved: Et talibus syllogismis rhetorica εἰκότα adiecit.

[113] S. Dickhoff, Luthers Lehre in ihrer ersten Gestalt. Rostock 1887 S. 99ff. und 126[2]: fides est sapientia et facit sapere et scire omnia.

[114] C. R. Bd. I S. 70ff: Gratulor vobis, theologi, immo vero universo nomini christiano literas easque potissimum, quae ad pietatem pertinent, mirum in modum ... auctas, nedum renatas.

[115] Er sagt vel elenchi vel commentarii vice; vgl. dazu die Vorrede zu den Loci communes Plitt-Kolde S. 56.

[116] S. Ellinger S. 104, der auf die Übereinstimmung mit Luthers Kommentar zum Galaterbrief verweist und zeigt, daß dies noch von den meisten Humanisten als ihre Ansicht empfunden wurde.

[117] Plitt-Kolde S. 264: Et ut dicam id, quod res est. Quod Paulina minus intelliguntur, debemus eximiis illis magistris nostris, qui cum omnes veteris literaturae rectaeque eruditionis imperiti essent, divinam Pauli orationem, et rhetoricis vinctam membris et suis compactam articulis, primum novis interpunctionibus dissecuerunt, deinde dissectam suo more secundum Aristotelem enarraverunt, ita ut nusquam ne versus quidem cum versu conveniret ... ubi nihil tam erat agendum, quam ut certa quaedam eademque simplicissima iuxta grammaticorum et rhetorum figuras, perinde atque ERASMUS in Methodo monet, expediretur ... — In diesen Zusammenhang mag die Sonderausgabe des lateinischen Textes des Römerbriefs, den Erasmus gemacht hatte, gehören, die 1520 zu Wittenberg bei Melchior Lotther erschien. Das C. R. I, 276 und besser bei Plitt-Kolde 34[2] abgedruckte Vorwort Lotthers an den Leser ist ganz unzweifelhaft eine Wiederholung der Ansichten, die Melanchthon 1519/20 seinen Hörern über den Römerbrief vorgetragen hat.

[118] l. c. S. 259: Apud me sane, posteaquam animum ei formandum tradidi, satis scio, quid effecerit.

[119] Es sind die C. R. Bd. XX S. 701ff. abgedruckten Stücke: De Erasmo et Luthero elogion; ratio discendi et quo iudicio Augustinus, Ambrosius, Origenes ac reliqui doctores legendi sint. Richtig datiert und eingereiht von Clemen in Supplementa Melanchthoniana l. c. S. XIIIff. Vgl. auch Clemen, Ein Straßburger Sammelband von 1525 in der Zs. f. Kirchengeschichte Bd. 43 S. 219ff.

[120] C. R. l. c. 704: Nostram theologiam videntur adiuvare nulli neque neotericorum neque veterum scriptorum praeter Augustinum et pauculos Graecos. — Zu dem Ausdruck: nostra theologia vgl. den Brief Luthers an Lang vom 18. Mai 1517 (Enders Nr. 41).

[121] Erasmus, Methodus S. 24: equidem consolabor meipsum tot insignium virorum exemplis, Chrysostomi, Cypriani, Hieronymi, Ambrosii, Augustini, Clementis, cum quibus rhetorculus esse malim quam cum quibusdam, qui sibi plus quam homines videntur, theo-

logus ... Zur Schätzung des Origenes durch Erasmus besonders Methodus S. 17 über Allegorien und Loci communes: In illis felicissimus est Origenes, in his creberrimus est Chrysostomus.

[122] Loci S. 105. Die Benutzung der Erasmusstelle ist ohne Zweifel. Für das Platonische Bild die Anmerkung bei Plitt-Kolde S. 106[1].

[123] Loci S. 58: Ex Origene si tollas inconcinnas allegorias et philosophicarum sententiarum silvam, quantulum erit reliquum? Dazu dann Luther in der Vorrede zu Melanchthons Römerbriefauslegung Wittenberg 29. Juli 1922 an diesen: Recte de Hieronymo et Origene et Thoma hisque similibus dicis.

[124] Rhetorik S. 45: [Locorum] hic est usus: cum proponitur adolescenti propositio aliqua vel confirmanda vel confutanda, commodum cogitet, in ea propositione esse extrema duo, vocat enim Aristoteles ἄκρα, quorum comparatione vera est aut falsa propositio. Ibi tum redeat ad methodum simplicium et discat, quid sit utrumvis extremorum; postea illis inter se comparatis ex eorum definitionibus, formis, officiis, causis argumentabitur. Vgl. S. 42.

[125] Die Disposition ist S. 81 ff. durch die römischen Ziffern kenntlich gemacht.

[126] Loci S. 110.

[127] S. 95: Peccatum est omnis motus et impetum animi contra legem.

[128] S. 156: Habes legis opus esse revelationem peccati.

[129] Rhetorik S. 102. Das gehört zum negocialis status, quo factum convenit, sed iure an iniuria factum sit, quaeritur.

[130] Rhetorik S. 35: In Pauli epist. ad Rhoma. status est legem non iustificare, gratiam iustificare, literam occidere, spiritum vivificare. Vgl. S. 46: Sunt item [themata] in theologis: legem non iustificare Paulus comprobat ex ratione legis; lex peccati est virtus, non iustificat igitur. Vgl. dazu die von Luther ohne Wissen Melanchthons herausgegebenen Annotationes Philippi Melanchthonis in epistolas Pauli ad Rhomanos et Corinthios. Nürnberg Stuchs 1522: Prior pars epistolae octo capitum gratiam, legem, peccatum tractat idque aptissimo ordine et plane rhetorica methodo. Status causae iustificari nos fide, quae sententia probatur multis argumentis.

[131] Es ist das berühmte Schreiben des Erasmus an Friedrich von Sachsen vom 14. April 1519. Allen Nr. 939. Daselbst S. 531, 104: Nunc quidam nova comminiscuntur fundamenta, sic enim vocant, hoc est novas leges condunt, per quas doceant haereticum esse quicquid non placet. — Das geht auf Prierias, nicht wie Kalkoff, Erasmus, Luther und Friedrich der Weise S. 43 meint, auf die Ablaßdekretale Kajetans. Das Echo ist dann der Widmungsbrief Melanchthons an Heß zu der Declamatiuncula in D. Pauli doctrinam. C. R. Bd. I S. 137 ff; s. S. 145 das wiederholte Haeresis est.

[132] Nachweise bei Plitt-Kolde S. 161 und öfter. S. aber auch die Korrektur Koehlers in Theologische Literaturzeitung 1901, Sp. 17.

[133] Koestlin-Kawerau, Luther Bd. I S. 107.

[134] S. die zu Plitt-Kolde S. 165 Anm. 1 referierte Lehre des Thomas in seiner Summa II, 2 Quaest. IV.

[135] Plitt-Kolde 167[1] zitiert aus Duns Scotus, In sentent. III quaest. XXIII: Credo fide acquisita evangelio, quia ecclesia tenet scriptores veraces, quod ego audiens acquiro mihi habitum credendi dictis illorum. Credo etiam Romam esse quam non vidi, ex revelata fide dignorum. Sic et revelatis in scriptura per fidem acquisitam ex auditu firmiter adhaereo credendo eccelesiae approbanti veritatem autorum illorum.

[136] Video hanc comoediae frugem esse amplissimam, ut ex ea adolescentiae exempla capiamus, virilis enim institutio ex historiis potius capienda est. Quamquam omnium maxime velim erudiri teneras mentes statim a pueris historiis evangelicis, quarum cognitio non potest non saluberrima esse.

[137] Loci S. 168: Solebam quondam historicam fidem docendi gratia vocare illam acquisitam informem, nunc prorsum non fidem, sed opinionem appello. Den Ausdruck historica fides

[Melanchthon sagt in den Loci auch historiae scientia, historica opinio u. ä.] braucht er bereits in der Tübinger Declamatio de artibus liberalibus [C. R. Bd. XI S. 8], wo er mythologisch die Entstehung der sieben freien Künste schildert: Septem hae sunt artes, ut agam historica fide, supera defluxae mente. Ebenso dann bei dem Bericht über die Leipziger Disputation C. R. I, 88 und in der Anweisung an seine Schüler C. R. Bd. XX S. 706: Historica cognitio, qua certo scio, quod Christus est deus et homo etc. Qualis est fides, qua scio certe, aut credo, quod Romae aliquando regnavit Augustus Caesar. Talis historica cognitio de Christo non iustificat. S. auch die Annotationes in epistolas Pauli ad Rhomanos et Corinthios. Bogen D 4: Ergo vides hic apostolum loqui non de fide historica, sed de fiducia non imputandi peccatum propter Christum ... Nam historica fides non pacificat.

[138] Der Ausdruck ist auch erasmisch, s. Methodus S. 18—19, wo Erasmus die Homilie des Origenes über die Opferung Isaaks als ein Muster der Erregung innerlicher Teilnahme anführt und dann sagt: Haec copiosius et elegantius ab Origene disseruntur, haud scio maiorene voluptate lectoris an fructu, cum tantum interim in historico sensu versetur nec aliud agat in divinis libris quam Donatus egit in comoediis Terentianis.

[139] Loci S. 175: Subiicit autem definitionis exempla epistola ad Hebraeos (XI, 3): Fide intelligimus, conditum esse mundum verbo dei, ut invisibilium scilicet divinitatis et virtutis eius visibilia scilicet opera divinae potentiae fierent. Sic enim his locus cum eo, qui est in Romanis (I, 20) convenit. Hic vero sophistae obstrepent, inepte a nobis aliam requiri fidem praeter historicam, cum epistola ad Hebraeos hic de historia tantum, nempe conditi mundi loquatur.

[140] Loci S. 177: illud carnalium somniorum chaos, philosophia, cum contingenter evenire res arbitretur, plane negat opus creationis.

[141] Annotationes l. c. Bogen F 4[1]: Sicut enim philosophi rationem, ita Iudaei legem formatricem animorum esse putabant. Dazu D 2: Hinc sunt illae theatricae legum et philosophiae laudes, quasi legibus et philosophia hominum mores formantur, iam perinde atque philosophi de iustificandis hominibus loquuntur, sic et Iudaei censebant satis esse ad iustificandum legem Mosaicam. Hodie per omnia convenit theologis cum philosophis.

[142] Für die weitere Entwicklung siehe vor allem Heinrich Maier, An der Grenze der Philosophie. Tübingen 1909, S. 103 ff.

[143] Es schien mir nicht nötig, auch den dritten Teil der Loci so zu analysieren. Für die Methode ergibt sich nichts Neues. Auffallend ist, wie oft Melanchthon scheinbar schließt, um dann doch wieder den Faden neu aufzunehmen. Auch das spricht dafür, daß hier ein ursprünglich einfaches Schema erweitert ist.

[144] Udalrici Zasii Epistolae ed. Riegger. Ulm 1774, S. 63. Damit vergleiche man den Brief Christoph Scheurls an Eck vom 18. Februar 1519, der die ersten Wirkungen der neuen Theologie auf die wissenschaftliche Methode überhaupt schildert: facile nulla ars, nulla disciplina antiquum morem retinet, omnia restituuntur, reintegrantur, eriguntur. (Scheurls Briefbuch edd. Soden und Knaake Bd. II S. 84.) Für die Stellung des Jasius zu Luther und Melanchthon siehe Briefwechsel der Brüder Blaurer Bd. I S. 42 ff. Nr. 38 und 39; dazu Nr. 46, 47, 50.

[145] Der Hauptvertreter der sogenannten byzantinischen Logik. Daß man ihn auf seiten der scholastisch bleibenden Wissenschaft gern gegen Agricola und seine Richtung ausspielte, sieht man aus der von Matthäus Phrissem kommentierten Ausgabe von De inventione. Köln 1527.

[146] Melanchthon sagt das an zahlreichen Stellen, z. B S. 110: Hos locos volo non uti me magistro, sed monitore, e scriptura, non e meo commentario discas. Nam crede mihi, multum refert, e fontibus petas, an ex lacunis tantarum rerum materiem. — S. 189: Haec satis sit monuisse, ut formam huiusmodi locorum tractandorum habeant studiosi, nam mihi commentarii modus temperandus est. — Auf diese Besorgnisse Melanchthons spielt Luther in der Vorrede zu den Annotationes an: Tuas annotationes nemo commentarium appellet, sed indicem dumtaxat legendae scripturae et cognoscendi Christi.

[147] C. R. I, 327 ff.

[148] K. Sell, Philipp Melanchthon und die deutsche Reformation bis 1531, S. 31.

Luthers Übersetzung des 46. Psalms

Von Hans Schmidt



er sich je an dem Versuch, der niemals ganz gelingen kann, beteiligt hat, den hebräischen Urtext des Alten Testaments zu „verdeutschen", der kehrt immer wieder mit Bewunderung zu der „Heiligen Schrift des Alten Testaments" von Martin Luther zurück. Worin liegt eigentlich der Zauber dieser Übersetzung? Es ist nicht nur dies, daß das Alte Testament ein uraltes Buch ist und uns schon von daher die für uns altertümliche Sprache Luthers als Gewand dieses Buches anheimelt; es ist auch nicht nur der Hauch von Feierlichkeit, den Luthers uns von Altären und Kanzeln gewohnte Worte an sich tragen, oder die Vertrautheit mit ihnen von unserer Kindheit her. Das alles wirkt gewiß mit, aber es ist nicht das Ganze und nicht das Eigentliche.

Je schärfer man hierüber nachdenkt und sich bemüht, sich selbst über den Grund jener Empfindung Rechenschaft zu geben, desto mehr drängt sich einem die Frage auf: Wie hat Luther eigentlich bei seiner Übersetzung des Alten Testaments gearbeitet?

Zwar allerlei Äußeres ist uns ja bekannt. Wir wissen, daß er schon 1513 über die Psalmen, natürlich in lateinischer Sprache, Kolleg gelesen hat, daß er im März 1517 die sieben Bußpsalmen, 1518 Psalm 110 und die Zehn Gebote hat deutsch ausgehen lassen, daß er auch auf der Wartburg, noch ehe er das Neue Testament zu übertragen begann, einige Stücke des Alten Testaments, z. B. Psalm 68, Psalm 119 und Psalm 37, deutsch geschrieben und gedruckt und daß er daneben an seinem nie vollendeten lateinischen Psalmenkommentar gearbeitet hat.

In Wittenberg macht er sich dann, gleich nachdem das „Newe Testament Deutzsch" aus der Presse ist, an die Übersetzung des Alten, unterstützt von Philipp Melanchthon, von Bugenhagen und dem Professor für Hebräisch an der Universität Wittenberg Matthäus Aurogallus. Die Arbeit geht erstaunlich schnell vonstatten. Schon 1523 erscheinen

die Fünf Bücher Mose, 1524 die sämtlichen historischen Bücher und die Hagiographen! 1526 folgen Jonas und Habakuk, 1528 Zacharias und Jesaias, 1530 Daniel; 1534 endlich liegt in der ersten Gesamtbibel auch sein ganzes Altes Testament vor. Diese dürren Daten lassen sich auf mancherlei Weise mit Anschauung und Farbe füllen.

Wir haben die vortreffliche Schilderung des Matthesius über die Art der gemeinsamen Arbeit bei der Herstellung der zweiten Auflage der Psalmen[1]; und sogar die Protokolle, die damals der treue Diakonus Rörer über jede der sechzehn Revisionssitzungen von Ende Januar bis Mitte März niedergeschrieben hat, sind uns erhalten. Wie lebendig machen sie uns die Stunden heißer Arbeit, zu der jeweils am späten Nachmittag Melanchthon, Bugenhagen und Aurogallus und außerdem Cruciger und Justus Jonas mit Luther in seiner Wohnung zusammenkamen. Das Bild ist so anschaulich, daß man es ja sogar hat malen können.

Überdies hat Luther sich über die Eigenart seiner Arbeitsweise beim Übersetzen, besonders auch beim Übersetzen des Alten Testaments, mehrfach und gelegentlich ziemlich ausführlich ausgesprochen. Das Handexemplar des hebräischen Alten Testaments, das er regelmäßig benutzt hat — es ist ein Exemplar des in Brescia 1494 erschienenen Druckes —, kann man noch heute in der Staatsbibliothek in Berlin mit Augen sehen. Wir wissen, daß er die hebräische Sprachlehre von Reuchlin und daß er die Erklärungen des Nikolaus von Lyra besessen und eifrig benutzt hat. Und doch bleiben noch eine Fülle von Fragen, die gerade den am Alten Testament Arbeitenden, der selbst immer wieder genötigt ist, sich um die Übertragung des Grundtextes zu bemühen, aber doch nicht diesen allein, interessieren.

Es gab zu Luthers Zeit bereits eine, wenn auch im Volke nicht sehr verbreitete, so doch vielfältig gedruckte und dem Gelehrten damals wohl überall zugängliche Übersetzung der ganzen Bibel, also auch des Alten

[1] Vgl. Historien, Von des Ehrwürdigen in Gott seligen theuren Manns Gottes, D. Martin Luthers, Anfang, Lere, Leben, Standhafft bekenntniß seines Glaubens, unnd Sterben, Ordentlich der Jarzal nach, wie sich solches alles habe zugetragen, Beschriben durch Herrn M. Johann Mattheſium den Elteren. Nürnberg 1565.

Testaments, ins Deutsche. Es ist die zuerst 1466 bei Mentel in Straßburg gedruckte Bibel. Luther wird sie in der Ausgabe von Koberger (Nürnberg 1483) gekannt haben. Hat er mit dieser Übersetzung gearbeitet? Hat er sie seinem eigenen Werk zugrunde gelegt?

Matthesius berichtet von jener Revisionsarbeit an dem Psalmen von 1531: „Kam D. Martin Luther in das Consistorium mit seiner alten Lateinischen und neuen deutschen Biblien; dabei er auch stettigs den Hebräischen Text hatte." Die „neue deutsche Bibel" — das meint wohl Luthers eigene Übersetzung, obwohl sie ja damals noch nicht fertig vorlag; man könnte aber auch versucht sein, an eine andere, eben an die deutsche Bibel von Koberger zu denken. Sie war ja damals noch keine 50 Jahre aus der Presse — recht gut kann sie als eine „neue deutsche" bezeichnet worden sein.

Jedenfalls sehen wir aber: Seine „alte lateinische Bibel", die Vulgata, hat er — und das gilt ganz gewiß nicht nur von der Revision, sondern auch von der Übersetzung — immer neben sich gehabt. Hat er — beziehungsweise haben er und seine Berater — von der Vulgata ihren Ausgang genommen und den hebräischen Text nur immer verglichen? Oder sind sie vom Grundtext ausgegangen und haben den Lateiner nur zu Rate gezogen?

Wie sind überhaupt die Kenntnisse im Hebräischen damals, wie sind sie besonders bei Martin Luther einzuschätzen?

„Herr Philippus brachte mit sich den Greekischen Text", sagt Matthesius. Auch die Art der Benutzung der Septuaginta ist also zu erwägen.

Wenn man über alle diese Fragen ein Urteil gewinnen will, so wird es gut sein, einzusetzen bei einem einzelnen Stück, und zwar bei einem solchen, für das uns ein möglichst reiches Material zur Verfügung steht. Es mag dann immer noch fraglich bleiben und muß untersucht werden, ob das Bild der Arbeit, das sich aus einem Stück ergibt, für alle andern zutreffend ist, ob etwa im Lauf der Jahre oder in den verschiedenen Büchern das Verfahren und seine Voraussetzungen sich ändern. Das erfordert aber eine sehr weitläufige Untersuchung und ist im Rahmen eines Aufsatzes kaum zu entscheiden. Beginnen muß man jedenfalls mit einer Stichprobe.

Ich will dyr nit nemmen gedencken von hund zu hunds hut, 172.
darumb werden dyr dancken die erlöst ymer und ewiglich

XXXXVI.

Es wer der hundert knecht von der jüngst hart zu singen

Oft ist er sy
Hyn bleibt yms dhein nutzen. dz uns trösten haben

der uns fürchten nyt uns nicht
und die berge mitten yns meer furen

Wenn gleich
Wenn gleich das wasser tobet und ist ym ymmer für
und die berge bebeten für seynem ungestüm da

Der herr mit seynen heren
Der gott der heerscharen erfreuwet die stad gottes
der heyligen wonungen des höchsten

Gott ist drynnen bey yhr, darumb wird sie wol bleyben
Gott hilfft yhr früe

Die heyden toben und die königreych fallen
Dasz er seyn hören lies. zuvor schmilzt das land erdreich
der herr zebaoth ist mit uns

O der gott jacob ist unser schutz hilff,
herr und schawet die werck des herren
Der auff erden selig zustörung hatt angericht,
Er hatt der streyt auffgehaben bis ans ort der welt erdt
Er hatt bogen zubrochen. spies zuschlagen, und wagen mit
feuer verbrandt,
Lasst ab. und erkennet. dasz ich gott bin
Ich werd erhaben unter den heyden. ich werd erhaben seyn
auff erden

das man nach ordnung

Ich wähle dafür aus: Psalm 46. Von diesem Psalm besitzen wir Luthers altes Vulgata-Exemplar, das er 1513 für seine Vorlesungen mit besonders weiten Zeilen hat in Wittenberg drucken lassen, und in das er damals seine Bemerkungen auch über den Sinn der Worte eingetragen hat. Wir besitzen Luthers eigene Niederschrift der ersten Übersetzung dieses Psalms aus dem Jahre 1524. Gerade bei diesem Psalm ist ferner das Protokoll der Revisionssitzung beim Druck der zweiten Auflage — es ist die Sitzung vom Dienstag, dem 31. Januar 1531 — besonders ausführlich. Und auch von der Revision, die 1539—1541 stattfand, haben wir über diesen Psalm eine Niederschrift. Zudem handelt es sich hier um ein Stück, das Luther ohne Frage mit besonderer Anteilnahme gelesen hat. Hat ihn doch dieser Psalm zu seinem größten Liede angeregt. Wenn irgendwo, so muß sich uns also hier ein Blick in die Geisteswerkstatt des Übersetzers erschließen.

Da läßt nun gleich der erste Vers erkennen, daß Luther weder in die Vulgata noch in die Robergersche Bibel gesehen, sondern daß er lediglich den hebräischen Text vor Augen gehabt hat.

Die Vulgata beginnt den Psalm mit den Worten: „Deus noster refugium et virtus." Ganz genau folgt dem die Mentelsche Übersetzung: „Unser Gott ist ein Zuflucht und ein Kraft."

Luther aber beginnt: „Gott ist vnser zuuersicht und stercke." Wo die Vulgata refugium, die Septuaginta καταφυγή haben, da sind diese Worte gewöhnlich eine Übersetzung von mᵉsûdâh oder maʿôn; Luther setzt dann „Burgk" (vgl. Ps. 18, 3; 31, 3 f.; 71, 3; 91, 2; 144, 2) oder „Zuflucht" (Ps. 90, 1). Auch hier hätte er die Übersetzung „Burgk" sicher gewählt, wenn er von refugium ausgegangen wäre. Das darf man um so eher behaupten, als diese Übersetzung im Anfang seines Liedes „Ein feste Burg ist unser Gott" vorschwebt. Natürlich hatte er, als er das Lied 1527 schrieb, den Psalm im Wortlaut der Vulgata im Gedächtnis.

Mit „Zuversicht" gibt er Jes. 14, 32 und Ps. 91, 2 die hebräische Wurzel chasâh wieder. Nun steht auch hier machᵃsäh. Er ist ohne alle Frage hier vom Hebräischen ausgegangen. Dabei möchte ich fast glauben, daß ihm eine Verwechselung untergelaufen ist. Ob er vielleicht an

chazâh schauen (mit stimmhaftem s) gedacht und also dem Worte „Zuversicht" nach seiner sinnlichen Bedeutung die Vorstellung des „Sehens", des „Ausschauens" gehabt hat?

Die Niederschrift des Psalms zeigt, daß er einen Augenblick geschwankt hat, ob er nicht schreiben solle: „uns ein trotz". Er hat diese Worte über „unser zuuersicht" geschrieben, aber dann wieder gestrichen. Diese Erwägung kommt aus dem ganz richtigen Gefühl, daß „Zuversicht", was doch soviel heißt wie „Hoffnung", hier nicht recht paßt: Nicht der Ausblick auf Künftiges, sondern die machtvolle Abwehr, das ruhige Beharren bildet doch den Sinn dieser ersten Zeilen. Daß er aber auch unter dieser Überlegung nicht auf „burgk" oder auf „Zuflucht" gerät, sondern wieder ein Wort wählt, das die Vorstellung eines trotzigen Gesichtes wachruft, zeigt aufs neue, daß er den Lateiner wie den alten deutschen Übersetzer nicht befragt, daß er sie vielmehr geflissentlich beiseite gelassen hat. Übrigens rückt das „uns ein trotz" dem hebräischen Urtext in einer Beziehung noch näher als das „unsre Zuversicht". Das lanû („uns") des Hebräischen ist hier nicht, wie in der Vulgata, als besitzanzeigendes, sondern als persönliches Fürwort wiedergegeben. Auch das ein Beweis, wie gewissenhaft der hebräische Text zugrunde gelegt wird, wie er sich gegenüber jeder Erinnerung und jedem Anklang an die Vulgata mächtig erweist.

Warum mag nun der Einfall „uns ein trotz" sich gleichwohl nicht behauptet haben, sondern wieder gestrichen worden sein? Ich vermute, daß Luther dabei durch sein Gefühl für Rhythmus bestimmt ist: „Gott ist unsre Zuversicht und Stärke" — wer empfände nicht den Wohlklang dieser Worte! Freilich, „Gott ist uns — ein Trotz und Stärke" würde andererseits dem Metrum des hebräischen Verses, der nach dem Schema 2 + 2 gebaut ist, noch mehr entsprochen haben. Diese Überlegung ist nicht ganz unwesentlich für die Frage nach Luthers Art der Übersetzung. Ob die hebräischen Worte von Luther und seinen Freunden wohl laut gelesen worden sind? Ob sie ihnen also bei der Übersetzung im Ohr geklungen haben? Die Korrektur „Gott ist uns — ein Trotz und Stärke" könnte auch von hier aus in Erwägung gezogen sein. Ihr Wiedergetilgtwerden würde dann zeigen,

daß die Wirkung des hebräischen Klanges nicht gedauert hat. Beim letzten Überlesen entscheidet lediglich der Eigenrhythmus der deutschen Sätze.

Das Revisionsprotokoll bietet zu diesem Anfang des Psalmes auch die Übersetzung, „Unser trost und stercke", aber darüber steht „mein zuversicht". Man muß das wohl so verstehen, daß Luther gegenüber dem Änderungsvorschlag „Trost" seine ursprüngliche Fassung aufrechterhalten hat, wie sie ja denn auch in der Bibelausgabe geblieben ist. Man meint, in dem weichen Wort „Trost" auch einer andern Gemütsart zu begegnen als in dem lutherischen „Zuversicht" und „Trotz".

Auch die zweite Hälfte des zweiten Verses zeigt Luthers Unabhängigkeit von der Vulgata und der alten deutschen Übersetzung: Hätte er das „in tribulationibus" der Vulgata oder das „in den durechten[1]" des Mentelschen Druckes vor sich gehabt, so hätte es ihm nicht beikommen können, zunächst zu schreiben: „ein hülffe in dem". Er hätte dann sogleich erkennen müssen, daß er es nicht mit einem Singular, sondern mit einem Plural zu tun hat. Daß er darüber bei dem hebräischen b^{e}ṣarôth einen Augenblick im Zweifel sein konnte, hat seinen Grund darin, daß er fälschlich die Worte nimṣâ' m^{e}od, die in Wahrheit auf „Gott" zu beziehen sind, als Attribut von ṣarôth verstanden hat, wobei man ja dann freilich nur die Wahl hat, dieses Wort als einen Singular anzusehen oder die Verbindung eines Plurals mit einem attributiven Adjektiv im Singular erträglich zu finden. Luthers Übersetzung zeigt zuerst die Neigung, den ersten Weg zu gehen, und wählt dann den zweiten: „ynn den notten, die uns troffen haben." Daß er dann noch über „den notten" „grossen" geschrieben hat, fügt — so scheint es — ein zweites Versehen hinzu: auch das Adverbium m^{e}od („sehr"), das zu nimṣâ' gehört, wird wie ein attributives Eigenschafts-

[1] durechten ist, wie mir Herr Dr. Wesle in Jena mitteilt, gleich durchechten = durchächten. Das ist ein verstärktes „ächten" und bedeutet „verfolgen, in Bann oder Acht tun, unterdrücken, quälen, martern". Zu dem Verbum verhält sich das Substantivum „die Durchächte" wie etwa „die Plage" zu „plagen". Es bedeutet also „Verfolgung, Nachstellung, Mißhandlung" und ist eine genaue Übersetzung von „tribulatio".

wort behandelt und mit „Nöten" verbunden. Der Vers ist ohne Zweifel zu übersetzen: „Als eine Hilfe in Nöten — gar sehr erprobt[1]".

Es zeigt sich hier, wie mir scheint, eine Grenze in Luthers Beherrschung des Hebräischen: die Gesetze der Wortverbindung, der Syntax sind ihm nicht durchaus geläufig. Wir werden das gleich noch einmal beobachten. Übrigens hat die Revisionskommission von 1531 zu diesem Worte nichts zu bemerken gehabt, offenbar also keinen Widerspruch erhoben. In der zweiten Revision (von 1539) aber wird die ganze Frage erörtert: „In tribulationibus nimis inventus". Mit dieser Umschreibung wird die richtige Verbindung der hebräischen Worte aufgezeigt. Luther läßt sich trotzdem von seiner Fassung nicht abbringen: „Aber nimis habe ich nicht gern beim inventus"... „Das invenire muß sich construere cum tribulationibus." Und so beharrt er schließlich — man kann nicht anders sagen: als recht gewaltsam — bei seiner alten Fassung: „in nimiis tribulationibus".

Im dritten Verse haben Luther — wie übrigens auch heute noch fast allen Übersetzern des Psalmes[2] — die Worte b^{e}hamîr ʾäräṣ viel Schwierigkeiten gemacht. Das b^{e} zunächst gibt er — viel treffender als die Vulgata mit ihrem „dum" und die alte Übersetzung mit ihrem „so" — in erster Niederschrift mit „ob auch", dann, nachdem er das gestrichen hat, mit „wenngleich" wieder.

Das Wort hamîr aber weiß er offenbar nicht recht zu übersetzen. Zuerst schreibt er:

„Darumb fürchten wyr vns nicht, ob auch die erden eynfiele." Dann aber kommen ihm Zweifel. Nun ist sehr bezeichnend, daß er jetzt nicht etwa die Vulgata befragt, die ihn mit ihrem „turbabitur" etwa auf das „so die Erde wird beweget" des Mentelschen Druckes oder auf etwas Ähnliches geführt hätte; er geht einen methodisch viel richtigeren Weg: er überlegt, welchen Ausdruck das parallele Glied des Verses

---

[1] Oder: „gar wohl bewährt" (Kittel), „gewaltig erfunden" (Gunkel), „stark erprobt" (Bertholet), „bewährt vollauf" (Budde).

[2] Budde, Staerk und Kittel übersetzen: „ob die Erde wiche"; Duhm: „wenn die Erde sich verkehrt"; Graetz, Gunkel und andere: „ob die Erde schwankt" (himôg). Vielleicht ist zu lesen b^{e}hamrôth: „Wenn die Tiefe (zu dieser Übersetzung vergleiche etwa Jon. 2, 7) sich empört".

bietet, und notiert sich diesen Ausdruck „transferretur“ zunächst einmal über dem Worte „einfiele“, nachdem er dieses gestrichen hat. Wir sehen hier, was ja kaum der Hervorhebung bedarf, wie selbstverständlich es ihm ist, bei einer wissenschaftlichen Erwägung im lateinischen Ausdruck zu denken. Transferrentur („sie werden an einen andern Ort gebracht, versetzt werden“) steht in der Vulgata im zweiten Glied des Verses und wird gesagt von den Bergen. Nachdem es notiert war, hat Luther es wieder gestrichen und nun unter die Zeile geschrieben „untergieng“. Auch das hat ihm dann nicht zugesagt, und er hat schließlich das „einfiele“ als letztes Wort der Zeile noch einmal hingeschrieben.

Später — vom Druck der zweiten Auflage an — ist er dann wieder auf „untergienge“ zurückgekommen.

Die Erwägung, die ihn wohl dazu geführt hat, können wir dem Protokoll von 1531 entnehmen. Da heißt es über diese Stelle:

„Etiam si mutetur terra. Und die Berge mitten ins Meer fuhren.“ Wir dürfen hierin (wie wohl bei jedem neuen Gegenstand des Protokolls in der jeweils ersten Ausführung) Luthers eigenes Zitat erkennen. Wieder zeigt sich: Die zweite Hälfte des Satzes ist ihm klar, sie wird deutsch gegeben. Und sie wird sofort neben die erste, noch nicht bemeisterte, gestellt, weil Luther das zweite parallele Glied des Verses als die authentische Auslegung der ersten Hälfte ansieht. So fährt er dann fort: „Vult dicere: wenns land gleich versuncken und die berg ins wasser fielen und nicht mehr terra et montes.“ Also das zweite Versglied läßt ihn erkennen, daß das „mutari“, „sich wandeln“, hier so viel bedeuten muß wie „sich ins Nichts wandeln“. Nun verstehen wir, daß er bei der Übersetzung „untergienge“ verharrt.

Noch einen stimmungsmäßigen, aus dem Geist des Ganzen geschöpften Grund hat er dafür angeführt, denn das Protokoll hat hier noch den Satz festgehalten: „Est maxima confidentia fidei im liecht.“ Zu deutsch: „Die gewaltige Kühnheit des Glaubens tritt hier hervor.“ Das soll doch wohl in dieser sprachlichen Überlegung bedeuten: Es muß ein Ausdruck gefunden werden, der Gewaltiges aussagt: Auch das mag zwischen „einfiele“ und „untergienge“ für das letztere den

Ausschlag gegeben haben. Die beiden Worte — zur Vorstellung erhoben — verhalten sich zueinander wie ein Bergsturz und der Weltuntergang.

Der weitere Wortlaut des Protokolls bietet wohl die Äußerung eines andern der Teilnehmer an der Konferenz, denn der Satz entspricht dem vorhergehenden durchaus und liest sich wie eine Zustimmung, eine Bestätigung des von Luther Gesagten: „Mir mutare, qui jurat proxime. Wen die Welt nymer ivelt wher mutando terram, das ist warlich trotz."

Jurare muß hier heißen „sich an den Wortsinn halten". Also: „mir (das hebräische hiph. hamīr von mur) bedeutet, wenn man sich zunächst an den Wortsinn hält, so viel wie mutare, also verändern." Damit wird Luthers Übersetzung bestätigt. Und auch seine Erklärung wird angenommen: „Wen die Welt nymer welt wher mutando terram." Die Veränderung heißt „Veränderung ins Nichts", der letzte Satz „das ist warlich trotz" pflichtet dem „Est maxima confidentia fidei" der vorhergehenden Bemerkung bei.

Nicht unwesentlich auch für die Art der Übersetzung ist die dann folgende Bemerkung, die wir wohl wieder Luther zuschreiben dürfen: „Alludit ad navem Noah: ym diluvio ists so gangen, ist die welt untergangen und die Berg versuncken. Es ists diluvium. Etiamsi terra et mare commisceantur ut tempore Noe fiebat, noch bliebe er erhalten." Dieses Klären des gefundenen Ausdrucks, indem man ihn möglichst lebendig — das geschieht hier durch die Anspielung auf die biblische Geschichte — vor die Augen stellt, darin werden wir sogleich noch einmal die Art Martin Luthers erkennen. Es ist der Dichter in ihm, der diesen Weg findet.

Übrigens ist es schade, daß Rörer (der getreue Protokollführer) nur selten bei den einzelnen Aussprüchen vermerkt, wer von den Teilnehmern an den Revisionssitzungen sie getan hat. Hier läßt sich über Vermutungen nicht völlig hinauskommen. —

Im vierten Vers zeigt wiederum ein Vergleich mit der alten Straßburger Bibel, daß Luther sich von der Vulgata völlig frei gemacht hat. Die Vulgata hat seltsamerweise, ebenso wie die Septuaginta, im ersten und zweiten Versgliede zweimal dasselbe Wort gewählt (Sonuerunt et

turbatae sunt aquae: eorum conturbati sunt montes). Dem genau entsprechend sagt die Straßburger Bibel: „Die wasser dönten und seint betrůbet: die berg seint mitsampt betrůbet."

Luther aber schreibt zuerst: „Ob auch seyne wasser wueteten und zu haůff plumpten." Deutlich zeigt sich das von den Übersetzungen völlig unbeeinflußte Ausgehen von dem hebräischen Text. Das Verbum hamâh — ursprünglich von den Stimmen verschiedener Tiere, z. B. dem Knurren des Hundes, dem Gurren der Tauben, dem Brummen des Bären, dann vom tiefen Ton der Flöte, dem Geräusch einer Volksmenge, endlich vom Stöhnen eines Leidenden gebraucht — wird in Verbindung mit Wasser und Wellen von Luther auch Jes. 17, 13 und Jes. 51, 15 mit „wůten" wiedergegeben, Ps. 2, 65 übersetzt er es „toben". Darauf ist er schließlich auch hier gekommen: In seiner Niederschrift ist „wueteten" durchstrichen und „tobeten" steht oben darüber. Aber später kommt er doch wieder auf „wueteten" zurück. Wir werden gleich sehen weshalb. Man darf fragen, ob dieses Übersetzen der Bezeichnung eines Tones in den einer Gemütsstimmung, das gerade bei einem den sinnlichen Wert der Worte so stark empfindenden Übersetzer nicht naheliegt (also die Übersetzung „wůten" oder „toben" und nicht etwa „brausen" oder „tosen") einen bestimmten Grund gehabt hat. Ist etwa die Wurzel hamâh fälschlich mit chēmâh (Wut) zusammengebracht?

Sehr lehrreich ist die Wiedergabe von chamar mit „zu hăuff plumpen". Luther hat hier Stellen wie Exodus 8, 10 (bei Luther 8, 14) in Erinnerung, wo er das Wort chomär mit „Hauffe" übersetzt hat. Man sieht, daß ihm, ähnlich wie bei machasäh in Vers 2 (wenn sich die Übersetzung „Zuversicht" wirklich aus dem Zusammendenken des Wortes mit chazâh erklären sollte) und vielleicht bei dem soeben besprochenen hamâh, die Worte gleicher Wurzel im Gedächtnis beieinander stehen.

Am Ausdruck hat er hier viel gefeilt: Statt „ob auch" verbessert er „wenn gleich", statt „seyne wasser" hat er zweimal (erst am Rande, dann über der Zeile) „desselben wasser" schreiben wollen; statt „plumpten" wird erst das edlere „fallen" erwogen. Endlich ersetzt er mit roter Tinte die ganze Zeile durch den daruntergeschriebenen Satz: „Wenn

gleich das meer tobete und auf eyn hauffen fůre." Mit Recht hat ihn die Rückverweisung in den Fürwörtern „seyn" und „desselben" in gleicher Weise unbefriedigt gelassen. „Das Meer" ist frei übersetzt, aber sinngemäß. Die kurze Notiz: „Aquae maris, das mehr" im Revisionsprotokoll zeigt wohl, daß auch über diesen Punkt am 31. Januar 1531 verhandelt worden ist, daß Luther seine freie Übersetzung verteidigt hat.

Weiter erkennt man aber in diesem Protokoll, daß Luther auch von der roten Verbesserung noch nicht befriedigt gewesen ist. Unvermittelt steht in der Niederschrift Rörers der Satz: „Es walt mir yhm leib", und über das letzte Wort ist noch geschrieben „bauch". Man sieht, daß Luther von der Verbindung von chamar mit chomär inzwischen abgekommen ist. Die Bedeutung „walt" gewinnt er in der ihm in Zweifelsfällen eigentümlichen, von uns soeben bereits beachteten Art, daß er sich das Bild sehr lebendig vorstellt und durch einen drastischen Vergleich ausmalt. Zugleich klingt ihm offenbar die malende Alliteration des hebräischen Textes jäh^{a}mû jächm^{e}rû im Ohr, und so wird das „to bete" wieder aufgegeben, und der schöne Vers entsteht: *Wenn* gleich das Meer *wůtet* und *wallet*. Und die *Berge bebten* vor seinem Ungestům!" In diesem Fall ist auch das Metrum der hebräischen Zeile (3 + 3) besonders gut getroffen.

Mit Spannung wenden wir uns nun zu Vers 5, gehen doch hier der masoretische Text, die alten Versionen und die letzte Übersetzung Luthers, wie übrigens auch die modernen Übersetzungen und Auslegungen weit auseinander. Die Septuaginta haben: „*τοῦ ποταμοῦ ὁρμήματα εὐφραίνουσιν τὴν πόλιν τοῦ θεοῦ.*" Die Vulgata sagt dementsprechend: „Fluminis impetus laetificat civitatem dei." Und getreu dem nachgehend übersetzt die alte deutsche Bibel: „Die gach[1] des floß erfrewet die Stadt Gottes."

---

[1] Die Gach hängt zusammen mit unserm jäh, wofür sich noch bei Goethe die Schreibung gäh findet. Im Mittelhochdeutschen gibt es neben dem Adjektivum ‚goehe' die gleichlautende substantivische Ableitung, die sich zu dem Adjektivum verhält wie die ‚Enge' zu ‚eng', die ‚Öde' zu ‚öde'. ‚Die Gach' bedeutet ‚Schnelligkeit, Ungestům, Plötzlichkeit, Heftigkeit'. Auch hier ist der Vulgatatext: ‚fluminis impetus' die unverkennbare Vorlage.

Der hebräische Text kann nur verstanden werden: „Ein Strom, seine Bäche erfreuen die Stadt Gottes!"

Luther — wiederum ist über allen Zweifel deutlich, daß er nur den Hebräer vor Augen hat — setzt an: „die beche des stromes" und verbessert „der strom mit seinen bechen erfrewen die Stadt Gottes."

Dieser Satz aber hat ihm rein sachlich die größten Schwierigkeiten bereitet, wie ja auch der Sinn des hebräischen Textes noch heute außerordentlich umstritten ist[1]. In dieser Lage nun hat er — es ist das zweitemal, daß wir das feststellen können (vgl. S. 105) — offenbar die Vulgata zu Rate gezogen. Er notiert mit roter Tinte am Rande: „Mala laetificant." Für „Fluminis impetus", das Subjekt der Vulgata-Fassung, setzt er also (durch das gewählte Wort zugleich eine Erklärung gebend) „mala" („das Böse") und will so wohl zur Aufhellung des schwierigen Verses auf den Gedanken hinaus, daß auch die Kraft, die das Böse will, und von der alle Unruhe in den vorangehenden Versen ausgeht, das Gute, die Freude der Gottesstadt, schafft.

Es ist bemerkenswert, wie völlig sich Luther mit dieser Randnotiz von den Glossen, die er 1513 zwischen die Zeilen seiner Vulgata schrieb, entfernt hat. Dort erklärt er „Fluminis impetus" „das Andringen des Flusses" mit „Doctrinae Evangelicae abundantia", „den überströmenden Reichtum der doctrina evangelica", und verweist auf den „Hebraeus" — das ist hier nicht der hebräische Urtext, sondern die Übersetzung des Hieronymus nach der dritten Kolumne in dem „Quincuplex Psalterium" des Jakob Faber Stapulensis[2] — und deutet mit ihm das hebräische p^{e}lagaw als „divisiones gratiarum". Dazu

---

[1] Budde übersetzt: „Eines Stromes Läufe schützen die Stadt" und bemerkt dazu: „Die erste Zeile redet von den Großstädten des Altertums, Theben am Nil, Babel am Euphrat, Ninive am Tigris, deren mächtiger Schutz der Strom mit seinen Nebenläufen und Kanälen bildet; aber daß in Zion der Herr selber wohnt, geht auch über solche Sicherheit."

Duhm: „Der Anfang ist im masoretischen Text vollkommen unsinnig." „Die Vorstellung vom Gottesbach ist hier wie 36, 9 im übertragenen, geistlichen Sinn verwendet."

Gunkel versteht den Vers eschatologisch: „Die Ströme des künftigen Jerusalems, die ursprünglich den Zweck hatten, die Fülle des Segens und Lebens in der Endzeit darzustellen, sind im Psalm und Jes. 33 dazu verwandt, den überirdischen Schutz der Stadt zu zeigen."

[2] Luther hat bei seinen Psalmenglossen (1513—15) den Urtext sicher nicht befragt. Vergleiche besonders Kawerau in der Weimarer Ausgabe Bd. 3 S. 425 Anm. 2. Ferner Karl August Meißinger, „Luthers Exegese in der Frühzeit" S. 57.

wird I. Kor. 12 angemerkt. Er meint wohl I. Kor. 12, 4 und hat also das διαιρέσεις χαρισμάτων damals als „die Verteilung der Gnadengaben" (später als „mancherlei Gaben") verstanden. Auf diese Weise ergibt sich ein vortrefflicher Sinn: „Der Reichtum des Evangeliums, die Fülle der von ihm ausströmenden Gnaden erfreuen die Gottesstadt." Aber die Voraussetzung dieser Deutung ist die allegorische Auslegung. Wir erkennen aus der angeführten Randbemerkung in der Übersetzung des Psalmes, daß Luther in ihrer Anwendung inzwischen vorsichtiger geworden ist. Der Übergang von Strom und Bächen zu Strömen der Gnade befriedigt ihn nicht mehr. Der Strom — so meint er jetzt — muß jedenfalls etwas Böses, Feindliches sein.

Aber auch der Einfall, auf den ihn die Vulgata geführt und den er mit den Worten mala laetificant an den Rand geschrieben hat, ist ihm auf die Dauer nicht befriedigend gewesen. Weicht doch auch er von dem Wortsinn, von der gebotenen Vorstellung in der Tat sehr willkürlich ab. Und dann war die Fassung von 1513 jedenfalls auch darin im Recht, daß sie bei dem „Sela" hinter Vers 4 den tiefen Einschnitt machte und gegenüber dem Bild der Wirrsale und der Zerstörung, das die erste Strophe bietet, mit Vers 5 das Bild der heiteren Ruhe der Gottesstadt beginnen läßt.

Wie aber nun weiterkommen? Wieder hilft sich Luther, indem er die Worte zu möglichster Anschaulichkeit in sich erhebt, indem seine Dichterseele vor seinem inneren Auge ein Bild aufstehen läßt, dabei die Stimmung, die dieser Abschnitt des Gedichtes trägt, aufs stärkste hervorkehrend.

In dem Revisionsprotokoll von 1531 lesen wir nacheinander diese Sätze:

„Dennoch wirds ein fein lustigs stattlin
sein und fein wasser und brünlin haben
wird die stad Gottes fein lustig sein
und fein wasser brünlein haben,
sol die Stad Gottes ynn freuden schweben (darüber steht: ‚lustig frolich sein')
eine feine stad sein, bleiben und yhre
brünlin haben, vel mit yren brünlin."

Vor unsern Augen steht das Bild einer mittelalterlichen deutschen Stadt mit ihren Giebelhäusern, mit bewehrten Mauern und Türmen, vor allem aber mit immer rauschenden Brünnlein auf ihren stillen Plätzen. Denn still muß es wohl sein, wenn man „der Brünnlein" achthaben soll. Nur dann hört man ihre Stimme. So einen sich in Luther die Empfindung für den heiteren Frieden, den diese Verse des Psalmes im Gegensatz zu dem drohenden Ungestüm der vorhergehenden atmen und die Worte vom Wasser. Unwillkürlich ist dabei der Strom ganz vergessen, und die „Bäche" sind zu „Brünnlein" geworden, wobei die Wahl der Verkleinerungsform die Empfindung, die der Übersetzer dem Gedicht ablauscht, aufs stärkste unterstützt.

Dies ist eine wahrhaft geniale „Verdeutschung" des schwierigen Textes. Freilich muß man sagen, daß sie das Wesen einer Übersetzung verlassen hat und zu einer Nachdichtung geworden ist. Der Übersetzer hat den Dienst, zu dem er dem Schöpfer des Urwortlauts gebunden ist, hier von sich abgetan und schaltet als ein aus seiner Seele Schaffender.

Zum Schluß dieses Abschnittes bietet das Revisionsprotokoll noch einen Satz, der dem Bilde die Sache hinzufügt: „Id est: fecunda erit prole et rebus non deficiat, sol nicht versieget die stad." Es ist gegenüber dem hohen Flug, den Luthers Gedanken in seinen alten Vorlesungsglossen zu diesem Text nehmen, auch gegenüber der feinsinnigen Andeutung in der besprochenen roten Randnotiz und gegenüber dem Stimmungsgehalt des schönen Bildes in der letzten Fassung des Verses ein wenig prosaisch, wenn hier die „Brünlein" von der „Fruchtbarkeit" der Stadt an „Nachwuchs und Gütern", von der ihr innewohnenden Lebensfrische verstanden wird. Jedoch kommt diese Auslegung — aus wessen Munde immer sie niedergeschrieben sein mag — wahrscheinlich dem, was der Urtext eigentlich will, recht nahe, näher jedenfalls als der geistige Schriftsinn, den Luthers Glossen von 1513 bieten.

„Wenn sie uns schon alle plagen einlegen, soll dennoch ein brünlein und quel bleiben, unde semper alii wachsen widder auff." Es ist doch wohl wieder Luthers zuversichtliche Stimme, die so der Unterhaltung über diesen Satz zu Ende bringt, indem sie im trotzigen Glauben das von der nie versiegenden Lebensfrische und Wachstumskraft

der Gottesstadt Gesagte auf das eigene drangvolle, scheinbar von Tod und Versiegen bedrohte Werk und Dasein bezieht.

In der zweiten Hälfte des fünften Verses weichen die alten Übersetzungen von dem masoretischen Text so stark ab, daß sie ohne Zweifel einen andern Urwortlaut gelesen haben müssen.

Während im hebräischen Text steht: k^{e}dosch mischk^{e}nê ʿäljôn, was nur heißen kann: „Das Heilige (im Sinne von ‚das Heiligtum', ‚das Heiligste') der (= unter den) Wohnungen des Höchsten" und sich als Apposition neben das vorangehende „die Stadt Gottes" stellt, muß aus dem „ἡγίασεν τὸ σκήνωμα αὐτοῦ ὁ ὕψιστος" der Septuaginta, dem entsprechenden „sanctificavit tabernaculum suum Altissimus" der Vulgata und dem davon wiederum sklavisch abhängigen Mentelschen „der höchst hat geheiligt seinen tabernakel" auf ein ursprüngliches: kiddesch mischkanô geschlossen werden. Luther zeigt — und das bedarf jetzt wohl kaum noch der Hervorhebung —, daß er wiederum nur den hebräischen Text berücksichtigt. In seiner ersten Niederschrift schrieb er: „die heiligen Wohnungen des Höchsten", faßte die Worte also, ganz wie der Hebräer, als Apposition zu „Gottesstadt".

Außer acht gelassen hat er dabei, daß wir es bei k^{e}dosch mit einem status constructus zu tun haben. Ganz ähnlich, wie er in Vers 2 das im Singular stehende nimsâ' als Attribut mit sarôth verbunden hat, so verbindet er hier k^{e}dosch als Attribut mit mischk^{e}nê ʿäljôn. Gerade, wenn man diese Ähnlichkeit des Verfahrens in beiden Versen beachtet, sieht man sich zu der Frage gedrängt, ob wir hier nur eine „freie" und nicht vielmehr eine irrige Wortverbindung anzunehmen haben. Das würde unser Urteil bestätigen, daß Luthers Beherrschung des Hebräischen gerade auf diesem Gebiet ihre Schranke hat. Übrigens ist auch in diesem Falle aus dem Revisionsprotokoll nicht zu ersehen, daß irgendein Bedenken oder Änderungsvorschlag laut geworden wäre. Die Sorglosigkeit in Fragen der Wortverbindung fällt also schwerlich Luther allein zur Last. Er teilt sie wohl mit den mit ihm arbeitenden Gelehrten.

Noch ist zu erwähnen, daß Luther sich vor „die heiligen Wohnungen des Höchsten" mit roter Tinte ein „ubi sunt" notiert, diese Worte aber

wieder gestrichen, die darin liegende Erklärung also zunächst wieder verworfen hat. Sie ist aber dann doch wieder zu Ehren gekommen und hat sich in dem „wo die heiligen Wohnungen des Höchsten sind" durch sämtliche Druckausgaben behauptet.

Für Luthers Unabhängigkeit von der Vulgata bietet der sechste Vers noch ein besonders lehrreiches Beispiel. Hier schreibt die Vulgata: „Deus in medio eius non commovebitur." Die Mentelsche Übersetzung zeigt hier schlagend, daß sie ohne Kenntnis des hebräischen Grundtextes geschrieben ist. Sie versteht den Vers: „Gott wird nit bewegt in mitzt ir." Diese falsche Auffassung des Vulgata-Textes, die übersieht, daß zu commovebitur nicht „Deus", sondern „civitas Dei" Subjekt ist, würde ein auch nur flüchtiger Blick in dem masoretischen Text unmöglich gemacht haben; denn die hebräische Verbalform timmôt läßt ja erkennen, daß sie von einem Femininum spricht. Luther ist schon, als er 1513 die Zwischenräume zwischen den Zeilen seiner Vulgata für seine Vorlesung mit Bemerkungen füllte, dem Mißverständnis der Mentelschen Übersetzung entgangen. Über „Deus" hat er sich damals „Christus", über „in medio" „i. est inter eos seu in cordibus eorum", über „ejus" „Ecclesie" notiert, und über „non commovebitur" hat er geschrieben „ideo Ecclesia scilicet a fide et veritate".

Damals hat er bei der Lektüre der Vulgata und zu ihrem besseren Verständnis die Übersetzung des Hieronymus aus dem Hebräischen, wie sie ihm die dritte Kolumne des Psalterium Quincuplex des Jakob Faber Stapulensis bot, in Betracht gezogen. Jetzt — bei seiner Übersetzung — leitet ihn der Urtext allein. Er übersetzt: „Gott ist drinnen bey yhr, darumb wird sie wohl bleyben."

Ein Federstrich verweist dann noch das „drinnen" hinter „yhr". Vermutlich hat das wieder seinen Grund im Rhythmus. Die durch diese Verbesserung hergestellte Lesart gibt das erste Versglied in drei klaren Trochäen. „Gótt ist bey ihr drinnen." Das gleiche gilt von der zweiten Vershälfte. Vielleicht ist nur dies der (schwerlich bewußte) Grund gewesen, das bal-timmôt „sie wird sich nicht bewegen" in das positive „wird sie wóhl bleiben" zu übersetzen.

Ein starkes Schwanken über den Ausdruck bemerken wir bei dem

letzten Wort des Verses liph'noth bokär. Zuerst hat Luther geschrieben Gott hilfft yhr „fur morgens". Das streicht er mit roter Tinte durch und schreibt darüber „frue für tages". Auch das wird dann gestrichen und durch ein rot geschriebenes „frue" ersetzt. Mit dieser Wendung ist der in bokär liegende Hinweis auf die Tageszeit, mit dem Luther nichts anzufangen weiß, unterdrückt. In der Revisionssitzung ist darüber gesprochen worden. Einzig die beiden Worte „frue, bald" („frue", damit ist gemeint „bald") lassen das erkennen. Auch Ps. 90, 14 wird übrigens babbokär so übersetzt.

Im siebenten Vers läßt sich an den Korrekturen in Luthers Handschrift aufweisen, wie seine Auffassung sich mehrmals gewandelt hat. Zuerst hat er geschrieben:

„Die heyden toben und die volcker beben." Dann aber ist ihm offenbar eindrücklich geworden, daß die Überwindung der Wut und des Trotzes der Völker nicht wohl anheben kann, ehe das gewaltige nathan b'kôlô „er erhebt seine Stimme", womit die zweite Hälfte des Verses beginnt, ausgesprochen ist. Folglich kann nicht schon vorher gesagt sein, daß die „volcker beben". Aus dieser Erwägung ist zunächst (mit schwarzer Tinte) das „beben" durch ein darüber geschriebenes „sich regen" ersetzt, was dann wieder mit roter Tinte in „konigreiche regen sich" verbessert wird. Aus dem Begriff „beben" bleibt also nur die Vorstellung der Bewegung. In Verbindung mit dem davorstehenden „die heyden toben" entsteht — ganz im Gegensatz zu dem eigentlichen Wortsinn — die Vorstellung einer aufbegehrenden tumultuarischen Bewegung.

Nun kann der zweite Teil des Verses die Wendung bringen:

„Da er sich horen ließ. zerschmiltzt das Land." Ursprünglich war geschrieben: „daß er sich horen ließ". So wird der Vers beabsichtigt gewesen sein, als vor ihm noch stand, daß die „volcker beben". Er gab so die Ursache ihres Bebens an. Als das Wort „beben" durch „sich regen" ersetzt wurde, war die starke Pause zwischen den beiden Vershälften erkannt. Es ergab sich von selbst, das „daß" in ein „da" zu verwandeln und den Satz eng mit dem Folgenden zu verbinden, wobei denn freilich auch der Punkt vor „zerschmiltzt" hätte beseitigt werden

sollen. Ein roter Strich hat dann noch „land" getilgt und „erdrich" — gewiß im Sinne des Originals — verbessert.

In diesem Falle nun hat die Besprechung vom 31. Januar 1531 die Auffassung völlig verändert.

Zwar zunächst kommt — das hat das Protokoll klar gebucht — Luthers ursprüngliche Meinung zu Worte. Natürlich wird er es selbst gewesen sein, der sie vorträgt und erläutert:

„Iam applicat istas tragicas figuras. Die Heiden toben: ferdinandus, Dux Georgius. Sunt voces poenae: Sollen die stadt persequi, sed et ynn einander fallen et tamen zu schanden werden."

Als Subjekt zu applicat kann wohl nur der Psalmensänger gemeint sein. „Nun fügt er diese bildlichen Redewendungen hinzu: die Heiden toben." Sofort löst Luther die seiner Ansicht nach figürliche Wendung auf: „Ferdinand und Herzog Georg" sind die „tobenden Heiden". Sie sind für die Gottesstadt „voces poenae", die göttliche Heimsuchung wird in ihren bösen Worten wahrnehmbar. Sie haben Vollmacht: „die Stadt Gottes", d. i. natürlich das Evangelium und seine Bekenner „zu verfolgen".

All diese Ausführungen sind beherrscht von der sicherlich richtigen in der verbesserten Niederschrift Luthers ausgesprochenen Auffassung, daß bis zum Schluß von Vers 7a der Tumult der Völker und erst mit „er erhebt seine Stimme" der große Umschwung gegeben ist. Dabei wird die Wirkung des göttlichen Donnerworts, das: „es zerschmilzt das erdreich" umschrieben: „sed et ynn ein ander fallen et tamen zu schanden werden."

Der folgende Satz des Protokolls wirft diese ganze Deutung um: Hatte Luther die Schwierigkeit des Verses dadurch zu beheben versucht, daß er das Wort matû „sie wanken" „sie beben" abschwächt zu „sie regen sich" und es dabei (nach seiner schon bei Vers 3 von uns beobachteten Art) gedeutet von dem Parallelbegriff „toben" aus, so wird jetzt der umgekehrte Weg versucht: Das zweite Verbum „sie beben" „wanken" (nun nicht mehr in seiner konkreten Bedeutung abgeschwächt, sondern gesteigert und gedeutet als „fallen" „liegen darnieder") wird nun zum Ausgangspunkt genommen, und das erste Verbum „sie toben" muß sich fügen:

„Gentes dissipantur, regna inclinantur die Heiden fliehen und Königreich sollen liegen danidder, wenn er sich horen leſt, i. e. donnert."

Es ist nur aus dem zweiten Verbum, dem Parallelwort, erschlossen, wenn hier hamû mit „dissipari" (die Vulgata hat „conturbatae sunt gentes") wiedergegeben wird. Dabei werden über der Zeile neben „fliehen" auch die Übersetzungen „geben die Flucht" und „verzagen" vorgeschlagen. Das letztere hat sich behauptet.

Diese tief greifende Änderung hat nun zur Folge, daß das nathan b^{e}kôlô wieder (wie im ersten Ansatz von Luthers Niederschrift) nach vorn verbunden wird in der Übersetzung: „Wenn er sich horen leſt". Damit aber hängt das „es zerschmilzt das Erdreich" wieder in der Luft. Es bleibt nichts anderes übrig — und so ist es dann auch in der Druckausgabe von der zweiten Auflage an geschehen, als diesen Satz dem „Verzagen der Heiden" und dem „Fallen der Königreiche" als ein drittes Glied anzureihen:

„Die Heiden müssen verzagen / Und die Königreiche fallen / Das Erdreich muß vergehen, wenn er sich hören läßt!"

Kein Zweifel, daß hier die Revision die ursprüngliche Übersetzung nicht verbessert, daß sie das Satzgefüge falsch verstanden hat. Zum drittenmal zeigt sich uns eine Schranke auf dem Gebiet der Syntax. Diesmal ist nicht nur zu sagen, daß die gelehrten Männer der Revisionskommission kein Bedenken erhoben haben, sie haben — wenn anders das Ergebnis der Revisionssitzungen irgend von ihnen beeiflußt ist — den Fehler erst hineingebracht!

Noch eine geringfügige Kleinigkeit erheischt unsere Beachtung: Am Rande seiner Niederschrift hat Luther bei diesem Verse die Silbe „las" geschrieben. Ich weiß nicht, was das bedeutet. Da im Text das Wort „ließ" steht, möchte man fast meinen, daß hier dazu angesetzt sei, das Verbum „lassen" im Konjunktiv Präsentis = „lasse" zur Wahl zu stellen. Der „revidierte" Text von 1531 bietet ja „leſt". Man sieht wie die Frage, welches Tempus zu wählen sei, schwankend beantwortet wird. Das gilt nicht nur von dieser Stelle.

Das Protokoll der Revisionssitzung schließt den Bericht über diesen Vers mit einer sehr interessanten Ausführung über „die Stimme Gottes".

„Wenn er donnert (seltsamerweise steht darüber das Wort „erschrocken") zerschmeltzt das Erdreich, strepitum dat unser Herr Gott (damit ist gemeint) der Donner, sic etiam credo semper fecisse. Senherib hat er mit eim Donner geschlagen, wenn er sich horen lest i. e. donnert."

„So glaube ich daß er es immer gemacht hat": Der hier Sprechende ist doch wohl Martin Luther. Er gibt also hier seiner Überzeugung Ausdruck, daß Gott durch den Donner zu den Menschen redet. Als Beispiel erinnert er an die Geschichte von der Bedrohung Jerusalems durch Sanherib. Er muß also II. Reg. 15, 35 (nach dem Wortlaut seiner Niederschrift: „Vnd ynn der selben nacht, fur aus der engel des Herrn vnd schlug ym lager von Assyrien, hundert funff und achtzig tausent man") auf ein dareinfahrendes Gewitter gedeutet haben, durch das die assyrischen Soldaten getötet wären. Das Wort „immer" liest man unwillkürlich in dem Sinne von „wie auch heute noch, so schon in jener Zeit des Alten Testaments", und unwillkürlich denkt man dabei an das Gewitter vom 2. Juli 1505, das Luther vierzehn Tage vor seinem Eintritt ins Kloster bei dem Dorfe Stotternheim überfallen und ihm zu dem Gelübde, ins Kloster zu gehen, „gezwungen und gedrungen" hat.

Auch hier kann man ein allmähliches Abkommen von der figürlichen Deutung der Schrift, ein Sichbesinnen auf die natürliche, im Text gegebene Bedeutung eines Wortes beobachten. In seinen Vorlesungsnotizen von 1513 schreibt Luther über das Wort „dedit": die Erklärung „Christus deus in medio eius (sc. mundi)" und über das Wort „vocem suam" die Erklärung: „Evangelii in Apostolis". Und noch, als er das Lied dichtete „Ein feste Burg ist unser Gott", zeigt doch wohl die Strophe: „Das Wort sie sollen lassen stahn", daß er das natan bekolo „geistig" verstanden hat. Seine jetzt (1531) ausgesprochene Auffassung, daß die Stimme Gottes der Donner sei, steht dem Ursinn des Psamens offenbar näher.

Übrigens scheint es, als ob Philipp Melanchthon diesen Wandel in der Auffassung des Textes nicht recht hat mitmachen wollen. — In dem Revisionsprotokoll lesen wir noch den Satz: „Ist mit uns, ein

stolzer Vers, der ein solchen lerm kann machen." Und darüber steht: „Phil. M." Ich kann das nur so verstehen: Melanchthon bemerkt, daß das Wort: „Ist mit uns" das Wort Immanuel ist, was den alles übertönenden, alles zum Schweigen bringenden „lerm macht". Nathan kol versteht er also vom Aussprechen des Messiasnamens. Die große Wandlung zum Frieden tritt ein, als das Wort Immanuel laut ertönt, das ist, als „ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο."

Auf die Betrachtung über „den Donner" als Gottes Stimme greift die Revisionssitzung noch einmal zurück in der Besprechung über den Ausdruck maschbîth milchamôth Vers 10. Luthers Niederschrift übersetzt: „Er hatt die streit aufgehoben bis an der welt ende". Bei der Revision wird dazu bemerkt: „Er legt krieg nidder, compescit bella, er leret sie, daß sie auffhoren die Juncker." Das aber tut er, dareinfahrend im Gewitter: „Da setzt er den donner, so ghets ym donner und Er schmeist in den hauffen mit blitzen und donner hinein, Er richt die Krieger hin. Er macht ein feierabend aus den Kriegen." Als Beispiele werden dazu angeführt Sanherib, Xerxes, Darius, Alexander und „Turcos", der Türke. Mit diesem letzten Beispiel steht man in Luthers Gegenwart.

Die Übersetzung des 10. Verses: „Der auf Erden solch Verwüstung hat angericht" begleitet die später wieder gestrichene, nachdenkliche Randbemerkung: „mirabiles desolationes, qu. (quibus) dat pacem". „Welch wunderbare Verwüstung, durch die er den Frieden bringt." Auch dabei denkt der Übersetzer wohl an Gottes Ziele in den Stürmen seiner Gegenwart. Deutlich weist auf sie der Satz, der das Revisionsprotokoll schließt: „Ich wil ehr einlegen unter den heyden und auff erden . . . das versichen wollen wir auch singen."

Blicken wir zurück, so haben sich uns die Fragen, mit denen wir den 46. Psalm zur Hand nehmen, wesentlich geklärt.

Luther hat über seine Kenntnisse im Hebräischen stets sehr bescheiden geurteilt: „Wäre ich", so heißt es einmal in den Tischreden, „im Hebräischen also erfahren wie Forstemius[1] und wäre auch noch jünger,

[1] Johann Forster, 1556 als Professor der hebräischen Sprache in Wittenberg gestorben.

ei wie wollt ich arbeiten." „Ich", so sagt er ein andermal, „kann weder Griechisch noch Hebräisch." Freilich fügt er einschränkend hinzu: „Ich will aber dennoch einem Hebräer und Griechen ziemlich begegnen." Wenn auch „kein grammatikalischer und regelrechter Hebräer", wie er zum dritten Male von sich sagt, so steht er doch offenbar seinem Texte nirgends hilflos gegenüber. Die Revisionsprotokolle zu den einzelnen Versen unseres Psalms machen entfernt nicht den Eindruck, als lasse er sich lediglich belehren. Wir sehen, daß er sich von der Vulgata innerlich beim Übersetzen völlig frei gemacht hat. Las er sie schon bei der Ausarbeitung seines Psalmenkollegs 1513, nach dem „Hebraeus" fragend, so mag er jetzt noch die Vulgata neben sich haben; aber sein ganzes Aufmerken gilt dem hebräischen Wortlaut. Überall geht er von ihm aus. Man darf sagen, daß die alten Versionen in geradezu erstaunlichem Maße zurückstehen, geschweige denn, daß wir die Führerspur eines deutschen Vorgängers erkannt hätten.

Freilich mit dem „kein grammatikalischer und regelrechter Hebräer" hat es schon seine Richtigkeit. Mehrfach in unserm kurzen Psalm zeigt sich die Wortfügung des Hebräischen ihm in einer Weise gleichgültig, daß man hier vielleicht von einer Schranke sprechen kann.

Aufgewogen wird aber dieser Mangel weit durch den Reichtum und Wohllaut seiner Rede. „Wer dolmetschen will", so sagt er selbst gelegentlich, „muß großen Vorrat an Worten haben, daß er die Wahl habe, wo eins an allen Arten nicht lauten will." Man gewinnt den Eindruck, daß nicht nur der „Vorrat" an deutschen Worten, sondern daß auch sein hebräischer Wortschatz ihm stets reich und wohlgeordnet zur Hand liegt.

Vor allem aber ist es seine Kunst, das hebräische Original in die deutsche Welt seiner Leser umzudenken, „umzuschauen", möchte man sagen, was seine Übertragung „so klar und so gewaltig" hat werden lassen.

„Denn", so sagt er von sich mit rechtem Selbstbewußtsein, „ich habe deutsch, nicht lateinisch, noch griechisch reden wollen, da ich deutsch zu reden im Dolmetschen vorgenommen hatte, darum muß ich hier die Buchstaben fahren lassen und forschen, wie der deutsche Mann solches redet."

Die Reformation und der Speierer Reichstag von 1526

Von Walter Friedensburg

I



Der Deutsche Reichstag, der vor 400 Jahren in der Lieblingsstadt der alten salischen Kaiser zusammentrat, nimmt eine einzigartige Stellung in der Geschichte der Anfänge der deutschen Reformation ein. Seine Bedeutung besteht darin, daß auf ihm — und zwar zum letzten Male — die territorialen Obrigkeiten Deutschlands den Versuch unternehmen konnten, untereinander zu einer Verständigung in der religiösen Frage zu kommen, d. h. die kirchliche Einheit Deutschlands zu erhalten. Dieser Versuch wurde durch das Dazwischentreten des Kaisers vereitelt.

Es war nicht das erstemal, daß offenbar wurde, wie sehr sich diejenigen geirrt hatten, die sieben Jahre zuvor, als durch den Tod Maximilians der Kaiserthron erledigt worden war, in seinem Enkel Karl von Spanien einen Mann deutscher Gesinnung erblickt und gewähnt hatten, der junge Fürst werde, zum römischen König gewählt, die ungeheure Macht, die in seiner Hand vereinigt war, zur Erhebung und Förderung der deutschen Nation gebrauchen. Schon das erste Erscheinen des Erwählten im Reich mit seinem Gefolge von Pfaffen und Mönchen, von Italienern, Spaniern, Niederländern und Franzosen stimmte die Hoffnungen herab, die dem Habsburger aus Deutschland entgegengebracht wurden, und an ihre Stelle trat bald der bange Zweifel, ob der Mann, der nicht einmal der deutschen Sprache mächtig war, irgendwelches Verständnis für die Wünsche und Bedürfnisse der deutschen Nation oder auch nur den Willen besitze, diese sich angelegen sein zu lassen. In der Tat beeilte sich Karl, in der weitaus wichtigsten Angelegenheit, die unser Volk damals beschäftigte, der Reform der Kirche, sich zu den Hoffnungen und Erwartungen der Deutschen in den schroffsten Gegensatz zu stellen und zwischen sich und der deutschen

Nation eine hohe Scheidewand aufzurichten, indem er mittels des berüchtigten, unter offenbarer Überschreitung seiner Befugnisse verkündigten „Wormser Edikts" Luther und sein Werk verdammte und über ihn und seine Anhänger die schärfsten Strafen des Reichsrechts verhängte.

Nicht leicht ist in der Geschichte aller Zeiten und Völker eine gleich unheilvolle Verfügung erlassen worden wie dieses von einer päpstlichen Feder entworfene Strafurteil. Es war, als ob ein eisiger Windhauch über die fröhlich aufsprossende, hoffnungsgrüne Saat dahinginge. Aber vernichtet hat er diese nicht. Noch stets und überall hat es sich, wie auch damals in unserem Vaterlande, gezeigt, daß man eine aus der Tiefe kommende Bewegung mit Verboten nicht unterdrücken noch die Uhr der Zeit mit gewaltsamer Hand rückwärts stellen kann. Denn die Auflehnung gegen das entartete Papsttum und die verweltlichte mittelalterliche Kirche war aus den Tiefen des deutschen Gemüts hervorgegangen und aus der Zeit geboren. Längst hatte sich herausgestellt, daß das Sehnen nach Heilsgewißheit, das gegen Ende des Mittelalters das christliche Abendland so stark bewegte, auf den herkömmlichen Wegen, mit den von der alten Kirche dargebotenen abgenutzten Heilmitteln nicht befriedigt werden konnte. Darin änderte das Wormser Strafmandat natürlich nicht das geringste, und von seiner Ausführung konnte durch das ganze Deutsche Reich hin ernstlich kaum die Rede sein, um so weniger, als der Urheber des Edikts gleich nach dessen Erlaß Deutschland den Rücken gewandt hatte, um in sein spanisches Reich zurückzukehren und einen weit aussehenden Krieg gegen die französische Macht zu eröffnen.

Die unmittelbare Leitung der deutschen Dinge hatte Karl, als er Deutschland verließ, aus der Hand geben müssen; es war ein sogenanntes Reichsregiment von ständischer Zusammensetzung gebildet worden, das seinen Sitz in Nürnberg nahm und hierhin auch die Gesamtheit der Reichsstände in den nächsten Jahren wiederholt zu Reichstagen zusammenberief, um mit ihr über die deutschen Dinge zu beraten und zu beschließen. Und da erleben wir denn, daß ein im Winter 1522 auf 1523 in der fränkischen Stadt versammelter Reichstag es schlankweg ab-

lehnte, das Wormser Edikt auszuführen; wenn der Reichstagsabschied bestimmte, es solle nichts gelehrt werden als das rechte, lautere Evangelium nach der Lehre und Auslegung der bewährten und von der christlichen Kirche angenommenen Schriften, so war das eine sehr dehnbare Bestimmung, die kaum geeignet erschien, dem Umsichgreifen der Neuerung zu wehren. Dieser Beschluß des versammelten Reichs ist um so bemerkenswerter, als dem Reichstag ein Nuntius des neu erwählten Papstes Adrian VI. beigewohnt hatte, der — ein nie erhörter Vorgang — im Auftrag seines Herrn, des höchsten Hirten der Christenheit, das Vorhandensein zahlreicher Mißstände in der Kirche an Haupt und Gliedern ausdrücklich zugegeben und die Absicht des Papstes, sie abzustellen, feierlich verkündigt hatte, um daran freilich die Gegenforderung zu knüpfen, daß das Reich sich zur Ausrottung der Ketzerei vereinige und verpflichte. Die Stände jedoch hatten zwar das Sündenbekenntnis der Kurie entgegengenommen und, darauf fußend, die alten Beschwerden der deutschen Nation gegen die Übergriffe der geistlichen Macht und die Aussaugung Deutschlands durch die Kurie mit verstärktem Nachdruck aufs neue vorgebracht, aber — wie schon erwähnt — von der Ausführung des Wormser Ketzeredikts nichts wissen wollen.

Ein Jahr später versammelte sich in Nürnberg abermals ein Reichstag. Die Abwendung von der alten Kirche hatte in der Zwischenzeit so reißende Fortschritte im Volke gemacht, daß es für die Altgläubigen höchste Zeit war, Mittel und Wege der Abwehr in Bereitschaft zu stellen. Zu gleichem Zwecke war ein apostolischer Legat herbeigeeilt, nicht mehr von dem sittenstrengen, weltabgewandten Adrian, sondern von dessen Nachfolger, dem weltlich gesinnten, verschlagenen Mediceer Clemens VII., entsandt. Aber auch der gelehrte Kardinal, auf dessen im übrigen so unheilvolle Tätigkeit in deutschen Landen wir noch zurückkommen, konnte, selbst im Bunde mit einem kaiserlichen Orator, der strengste Weisung hatte, die Anerkennung des Wormser Edikts durch den Reichstag zu erzwingen, nicht mehr erreichen, als daß in dem Abschied vom 18. April 1524 die versammelten Stände zwar dem unseligen Edikt nachzukommen versprachen, aber mit dem bedeutungsvollen Zusatz: soweit es ihnen möglich sein werde. Das hieß doch nichts anderes

als, was die eine Hand gegeben hatte, mit der anderen fortnehmen. Aber der Reichstag ging noch weiter. Er beschloß nämlich, die einzelnen Obrigkeiten sollten durch ihre Räte einen „Auszug aller neuen Lehren und Bücher, was darin disputierlich befunden", ausarbeiten lassen, und diese Arbeiten sollten dann einer neuen „gemeinen Versammlung deutscher Nation" als Unterlagen für künftige Festsetzungen in der Glaubensfrage vorgelegt werden. Man merkt diesem Beschluß die Verlegenheit der Stände angesichts des unausführbaren Wormser Edikts an. Es war doch, wie Luther in einer eigenen Schrift über „zwei kaiserliche uneinige und widerwärtige Gebote Luther betreffend" zeigte, ein Widerspruch, daß geboten werde, mit ihm „zu handeln nach der Acht zu Worms ausgegangen ..." und die Stände doch „daneben das Widergebot annehmen", daß man erst auf einem künftigen Reichstag darüber verhandeln wolle, was in seinen Schriften gut und was böse sei. „Da bin ich zugleich verdammt und aufs künftige Gericht gespart und sollen mich die Deutschen zugleich als einen Verdammten halten und verfolgen und doch warten, wie ich verdammt werden soll."

Gleichwohl war jener Beschluß des Reichstags durchaus ernst gemeint. Noch zwar bekannte sich, abgesehen von dem Kurfürsten von Sachsen, kaum einer der höheren Stände offen zu Luthers Person und Lehre; aber andererseits entzog sich wohl niemand mehr der Erkenntnis, daß der gemeine Mann nach dem Evangelium und der Bibel dürste, und daß Aufruhr und Blutvergießen die Folge sein würden, wenn man seinem Verlangen sich widersetzen und durch Beschlüsse und Dekrete des grünen Tisches versuchen wolle, die Entwicklung der letzten sechs Jahre rückgängig zu machen. Man setzte daher auch in dem erwähnten Reichsabschied von 1524 sogleich Zeitpunkt und Malstatt für die neue Versammlung fest; sie sollte am Martinstage des nämlichen Jahres (11. November 1524) in Speier, inmitten der Kernlande des Reichs, zusammentreten, und dort hoffte man dann auf Grund der Denkschriften, die die einzelnen Reichsglieder inzwischen ausgearbeitet hätten, vereinbaren zu können, wie es in Deutschland bis zum Zustandekommen eines allgemeinen christlichen Konzils gehalten werden sollte. Dem letzteren, das noch in unbestimmter Ferne lag, setzt man gleichsam

das „deutsche Nationalkonzil", das in wenigen Monaten in Speier tagen sollte, entgegen. Es ist wie eine Ahnung, ein Vorgefühl der weltgeschichtlichen Rolle, zu der unser Vaterland durch die in seinem Schoße geborene Reformation berufen wurde.

Aber die Bahn, die das Deutsche Reich einzuschlagen sich anschickte, lief der Politik des Ausländers, der die deutsche Krone trug, durchaus entgegen. Nichts konnte Karl widerwärtiger sein, als daß die deutsche Nation sich erkühnte, ihre Angelegenheiten nach ihren eigenen Bedürfnissen ordnen und dadurch wohl gar den übrigen Nationen ein Beispiel geben zu wollen. Ehe jedoch der Kaiser sich äußern konnte, hatte Rom eingegriffen, das sich durch den Reichsbeschluß nicht minder herausgefordert erachten mußte. Hatte dem einhellig kundgegebenen Willen der deutschen Nation gegenüber der päpstliche Legat, Kardinal Lorenzo Campeggi, den kürzeren gezogen, so trat nur allzubald zutage, daß jene Einheitsfront nicht so fest gefügt war, wie es den Anschein hatte. Campeggi brachte es fertig, drei Monate später in Regensburg einige mächtige Herren aus der Reichsaristokratie, darunter den Bruder des Kaisers, Erzherzog Ferdinand von Österreich, die Herzöge von Bayern und den Erzbischof von Salzburg, um sich zu versammeln und sie zu veranlassen, ihren Mitständen in den Rücken zu fallen und dem, was soeben erst unter ihrer Mitwirkung beschlossen worden war, entgegenzuhandeln, ja es ihrerseits völlig zu entkräften und unwirksam zu machen. In dem Regensburger Abschied vom 25. Juni vereinbarten die Versammelten, gewisse mehr scheinbare als wirkliche Mißbräuche im Kirchenwesen abzustellen, wogegen sie sich auf der anderen Seite zur Ausrottung der lutherischen Ketzerei verbanden. Und sie eilten, diese Verabredung in die Tat umzusetzen, indem sie gegen ihre lutherisch gesinnten Untertanen mit grausamer Verfolgung vorgingen. Während man bei den evangelisch Gesinnten noch alles von den Beschlüssen des Reichs erwartete, sind es die altgläubigen Verbündeten von Regensburg gewesen, die sich zuerst von dessen Gemeinsamkeit gelöst und den Keim der kirchlichen Zwietracht tief in die deutsche Erde gesenkt, gleichzeitig auch dem Kaiser sein wider die Nation gerichtetes Vornehmen erleichtert haben. Aus Burgos in Kastilien, am 15. Juli 1524, verbot nämlich Karl, auch

durch den Papst aufgestachelt, nicht nur die Speierer Versammlung, sondern befahl zugleich, daß, bis ein ordnungsmäßig und von der zuständigen Stelle berufenes Konzil die Glaubenssache entscheide, alles Disputieren, Erläutern und Interpretieren inbetreff der Satzungen des christlichen Glaubens gänzlich unterlassen und das Wormser Edikt aufrecht erhalten und ausgeführt werde.

Es war ein Stein, den Karl der deutschen Nation statt des Brotes gab, nach dem sie verlangte. „Alle Welt", sagte Luther von der erhofften Speierer Versammlung, „gaffte mit großer Gier und erwartete herzlich, es solle da gut werden!" Auch das Reichsregiment verbarg sein Mißvergnügen über jenen Schritt des Kaisers nicht, von dem es ihn vergeblich abgemahnt hatte, und Kurfürst Ludwig V. von der Pfalz, der erste weltliche Fürst des Reichs, stellte jenem vor, wie die höchste Not im Reiche es erfordere, daß man ein Einsehen habe, damit nicht „die deutsche Nation einen merklichen und unwiederbringlichen Fall tue". Das waren prophetische Worte, die ihre Erfüllung alsbald finden sollten. Denn was geschah? Die verbotene Versammlung zwar fand nicht statt; aber nun erhob sich der gemeine Mann und legte Hand an, um die das Zeitalter bewegenden Fragen in seiner Weise zu lösen. Nicht als wäre der sogenannte Bauernkrieg, die gewaltigste innere Revolution, die sich je auf deutschem Boden abgespielt hat, die unmittelbare Folge des Verbots der Speierer Versammlung gewesen oder überhaupt aus den Vorgängen der letzt voraufgegangenen Jahre ausschließlich zu erklären. Vielmehr ging die in den unteren Schichten der Nation vorhandene Gährung, der in erster Linie wirtschaftliche und soziale Mißstände zugrunde lagen, bis weit vor 1517 zurück und hatte sich schon vor Luthers Thesenanschlag in wiederholten, wiewohl örtlich begrenzten Ausbrüchen Luft zu machen versucht. Seit dann aber die religiöse Frage in Deutschland beherrschend in den Vordergrund trat, teilte sich die gewaltige Erregung der Geister, die sie mit sich brachte, auch den unteren Schichten des Volkes mit, die das Evangelium von der Freiheit des Christenmenschen vielfach im Sinne einer allgemeinen Befreiung von den Lasten, denen sie unterworfen waren, auffaßten. Auch konnte schon aus dem Grunde, daß die

kirchlichen Abgaben und Lasten nicht die geringfügigsten unter den Beschwerden des gemeinen Mannes waren, diesem der Gang, den die kirchliche Bewegung nehmen würde, nicht gleichgültig bleiben, und es ist darum auch nicht undenkbar, daß der Bauernkrieg 1525 unterblieben wäre, wenn nicht Einwirkung von außen, wie wir sahen, versucht hätte, jene zu ersticken. Es war auch sicherlich kein Zufall, daß die Erhebung am frühesten in den vorderösterreichischen Landen zum Ausbruch kam, wo die geistliche und die weltliche Obrigkeit, nämlich der Bischof von Konstanz und Erzherzog Ferdinand von Österreich, in der Unterdrückung der Neuerungen miteinander wetteiferten.

Wir können hier auf den Verlauf des Bauernkrieges nicht näher eingehen. Nach ein paar Monaten ängstlicher Spannung geschah, was unausbleiblich war: die Obrigkeiten, im ersten Augenblick überrascht und ohnmächtig, kamen zu sich, brachten ihre Hilfsmittel in Anwendung, traten auch miteinander in Verbindung, und den geschlossenen und wohlbewaffneten fürstlichen Heeren erlagen aller Orten die ungeordneten, meist schlecht geführten und noch mangelhafter ausgerüsteten Haufen der Bauern. Der Mai und Juni des Jahres 1525 sah überall die entscheidenden Niederlagen der letzeren. Daß sich vielerwärts blutige Verfolgungen an den Sieg der Fürsten anschlossen, kann kaum wundernehmen. Dabei geschah es aber auch, daß die Sieger, soweit sie Feinde der kirchlichen Neuerungen waren, ihren Vorteil wahrnahmen, um nicht nur die Empörer, sondern auch die Anhänger des Evangeliums zu verfolgen und zu strafen. So kam das Luthertum in Gefahr, die Zeche der Empörung zu zahlen; Bauern und Lutheraner erschienen gleichmäßig als die Unterlegenen und von der schonungslosen Rache der Sieger Betroffenen. Allein das Luthertum hatte bereits viel zu tiefe Wurzeln in die deutsche Erde gesenkt, als daß sie auch nur merkbar zu lockern gewesen wären. So hatten auch reformfreundliche Obrigkeiten nicht minder wie altgläubige im Felde gegen die Bauern gestanden. Die Folge der Besiegung der letzeren war daher nicht sowohl eine Schwächung des Luthertums, als vielmehr eine Stärkung der fürstlichen Gewalt als solcher, die die schwere Prüfung siegreich überstanden und Deutschland davor bewahrt hatte, der entfesselten Wut der

Massen zum Opfer zu fallen. Damit vergrößerte sich augenscheinlich die Gefahr, daß, nachdem bereits die Wege der einzelnen Glieder des Fürstentums begonnen hatten nach verschiedenen Richtungen auseinanderzugehen, das Ergebnis eine dauernde Spaltung der Nation sein würde. Dem stand jedoch die erhöhte Besorgnis entgegen, daß, wenn man fortfahre, die religiösen Bedürfnisse und Ansichten der Menge für nichts zu achten, die Empörung sich umfassender und schrecklicher wiederholen könne. Als ein helleuchtendes Flammenzeichen hatte der Aufstand von 1525 bewiesen, daß schwere Mißbräuche vorhanden waren, die mit der Niederwerfung der Empörung natürlich weder aus der Welt geschafft noch ihrer Wirkung für die Dauer beraubt waren. Aus dieser Sachlage entsprungenen Rücksichten haben, wie wir noch sehen werden, den Verlauf des Reichstags von 1526 wesentlich beeinflußt.

Für den Augenblick freilich schien der Ausgang des Bauernkriegs den Eiferern unter den Altgläubigen das Feld freizugeben. Unter den Fürsten Norddeutschlands zeichneten sich durch Anhänglichkeit an die Sache der alten Kirche Kurfürst Joachim von Brandenburg und der biedere, aber beschränkte Herzog Georg von Sachsen aus. Diese hielten im Juli 1525 in Dessau mit dem wetterwendischen, genußsüchtigen Kardinalerzbischof Albrecht von Mainz und den Herzögen Erich und Heinrich von Braunschweig eine Zusammenkunft ab, auf der sich die Versammelten verpflichteten zusammenzuwirken, daß die „verdammte lutherische Sekte" als die Wurzel des soeben bezwungenen Aufruhrs ausgerottet werde.

Aber dieses Vorgehen der Altgläubigen beschleunigte nur auf der Gegenseite eine Entwicklung, die ebenfalls zum Zusammenschluß drängte. Schon nämlich bekannte sich eine Anzahl deutscher Fürsten zu den neuen Lehrmeinungen und ersehnte die Befreiung vom römischen Glaubenszwang. An der Spitze dieser Gruppe standen der Kurfürst von Sachsen und der Landgraf von Hessen.

In Sachsen war soeben in den stürmischen Maitagen des Jahres 1525 Kurfürst Friedrich der Weise ins Grab gesunken und sein Bruder Johann „der Beständige" ihm nachgefolgt. War Friedrich, indem

er seine Hand unentwegt über dem Reformator hielt, mit seiner Person mehr im Hintergrunde verblieben, so war sein Nachfolger, als glühender Verehrer Luthers, von Anfang an bereit, das, was er als evangelisch und Gottes Wort gemäß erkannt hatte, auch vor der Welt zu vertreten. Dem gereiften Manne trat dann als Gesinnungsgenosse der jugendlich-feurige Landgraf Philipp von Hessen zur Seite, den zuerst eine vom Zufall herbeigeführte Zusammenkunft mit Melanchthon, dann das eifrige Studium der Schriften der Reformatoren für immer zum überzeugten, unwandelbaren Bekenner ihrer Sache gemacht hatte. Wie sich versteht, hatte das Bekenntnis weder Johann noch Philipp gehindert, mit äußerstem Nachdruck die Bekämpfung der Aufständischen in Mitteldeutschland sich angelegen sein zu lassen; sie hatten darin mit Herzog Georg von Sachsen, dem Schwiegervater des Landgrafen, zusammen gestanden, und ehe sie sich in Mühlhausen nach erfochtenem Siege trennten, den Gedanken erwogen, die durch den Aufstand herbeigeführte Waffenbrüderschaft mittels eines Fürstenbundes, der durch gemeinsame Maßnahmen künftigen Aufständen vorbeugen oder, wenn solche sich wiederholten, sie mit vereinten Kräften bekämpfen sollte, zu einer dauernden zu machen. Das war freilich etwas ganz anderes, als was Herzog Georg dann mit den genannten Fürsten in Dessau verabredete. Die Evangelischen mußten sich durch dieses Bündnis unmittelbar bedroht sehen. Anfangs zwar suchten sie den Zwiespalt zu beschwören, indem sie vorschlugen, die streitigen Lehrmeinungen durch von beiden Seiten bestellte, gelehrte und fromme Personen prüfen zu lassen, um anzunehmen, was dem göttlichen Worte entspreche, was aber „am meisten dawider wäre", bis auf einen „mehreren christlichen und endlichen Beschluß" abzustellen. Als jedoch der Widerpart dies abwies und um dieselbe Zeit ein neuer kaiserlicher Erlaß (auf den wir noch zurückkommen) im Reiche bekannt wurde, der das Wormser Edikt abermals einschärfte, da entschlossen sich die Evangelischen, ebenfalls den Weg des Bündnisses zu beschreiten und ihre Gesinnungsgenossen nach dem Vorgang der Gegner um sich zu scharen. Den Ausgangspunkt dazu bildete eine persönliche Zusammenkunft zwischen Johann und Philipp in Gotha am 27. Februar 1526. Hier gelobten sie einander

beizustehen und Leib und Gut, Land und Leute und ihr ganzes Vermögen daranzusetzen, um sich und die ihrigen beim Worte Gottes zu erhalten. Würde daher einer von ihnen wegen seiner kirchlichen Haltung angegriffen, überzogen oder beschwert, so sollte der andere ihm mit ganzer Macht zu Hilfe kommen. Gleichzeitig setzte man eine Liste von Reichsständen auf, die man für den soeben geschlossenen Bund zu gewinnen versuchen wollte, und zwar nicht nur Fürsten, sondern auch Grafen, Herren und Städte. Es war dies gewissermaßen der erste Entwurf zum Schmalkaldischen Bündnis, das ein halbes Jahrzehnt später den größten Teil der evangelischen Stände zusammenschloß. Die Mehrzahl der künftigen Bundesglieder findet sich schon auf der Gothaer Liste. Damals freilich, im Jahre 1526, wurde der Rahmen, den man spannte, noch bei weitem nicht ausgefüllt, zumal deshalb, weil eine größere Anzahl von Ständen noch nicht zu entschiedener Stellungnahme für oder wider das Evangelium gelangt war; auch konnte, was die Gewinnung der Reichsstädte für das evangelische Bündnis angeht, die Macht des Herkommens, das Fürsten und Städte in zwei getrennte, wo nicht gar feindliche Lager wies, nicht auf einmal gebrochen werden. Aber Bresche wurde in diese Macht der Überlieferung, wie wir gleich hören werden, doch schon damals gelegt. Und es war sicherlich ein namhafter Erfolg des Gedankens der Evangelischen Vereinigung, daß am 9. Juni 1526 der Kurprinz Johann Friedrich von Sachsen, die Herzöge Ernst und Franz von Braunschweig-Lüneburg (zugleich mit Vollmacht für den ältesten der Brüder, Herzog Otto), Herzog Philipp von Braunschweig-Grubenhagen, Herzog Heinrich von Mecklenburg, Fürst Wolfgang von Anhalt und Graf Albrecht von Mansfeld (zugleich mit Vollmacht für seinen Bruder, den Grafen Gerhard) sich um die Person des Kurfürsten Johann versammelten und sich nach eingehender Beratung einstimmig bereit erklärten, der evangelischen Einigung beizutreten, dies auch durch die Tat bekundeten, indem sie durch Namenszug und Siegel die Bündnisurkunde vollzogen. Das gleiche tat, den übrigen Städten voraneilend, die Stadt, die die Versammelten beherbergte, Magdeburg, das unter den norddeutschen Gemeinwesen fast als erstes die neue Lehre bei sich aufgenommen und zur herrschenden

gemacht hatte. Und daß somit diese eine Stadt nun Mitglied des Bundes der evangelischen Fürsten und Herren wurde, deutete bereits auf eine nicht mehr ferne Zukunft hin, in der die alten Gegensätze zwischen Herren und Bürgern einer auf das Evangelium gegründeten Gemeinschaft Platz machen sollten. Der Gedanke einer solchen Frontveränderung lag auch bereits in der Luft, seit im Juli 1524 ein Speierer Städtetag ein unverhülltes Bekenntnis zum Evangelium gebracht, und die Teilnehmer einer Tagung der Städte in Ulm im Dezember des nämlichen Jahres einander Beistand gegen jeden Versuch, das Wormser Edikt zur Durchführung zu bringen, zugelobt hatten. Als im September 1525 abermals eine städtische Versammlung in Speier abgehalten und hier der (übrigens nicht zur Ausführung gelangte) Beschluß gefaßt wurde, eine städtische Gesandtschaft an den Reichsstatthalter Erzherzog Ferdinand abzuordnen, um dessen Verwendung bei seinem kaiserlichen Bruder zu erbitten, daß auf dem nächsten Reichstage von einer „gemeinen, gleichen, einhelligen Ordnung" in den kirchlichen Bräuchen auf Grund des Gotteswortes beraten und beschlossen werden dürfte, hielten die Versammelten, in der Einsicht, daß sie damit zugleich im Sinne des Kurfürsten von Sachsen und des Landgrafen Philipp handelten, es für angezeigt, von diesem Beschluß den beiden Fürsten amtlich Kenntnis zu geben. Und vermutlich war es dann dieser Schritt der Städte, der den Landgrafen veranlaßte, bei Kurfürst Johann darauf zu dringen, daß man bei dem Bestreben, die Gesinnungsgenossen um sich zu sammeln, auch an den Städten nicht vorbeigehe. Der Landgraf hatte dabei sein Absehen zunächst auf die vier führenden Gemeinden Oberdeutschlands, Straßburg, Nürnberg, Augsburg und Ulm gerichtet; in der schon erwähnten Gothaer Liste erscheinen diese vier, außerdem Frankfurt, Worms und Speier sowie von den Gemeinden Mittel- und Norddeutschlands Magdeburg, Erfurt, Nordhausen, Hamburg, Lübeck und Lüneburg, endlich die Sechsstädte der Lausitz, wo die Reformation bereits Wurzel zu schlagen begonnen hatte. Schon vorher, nämlich ehe sich Kurfürst Johann und Philipp in Gotha trafen, um ihren Bund zu schließen, hatten sie die Stadt Nürnberg aufgefordert, sich an dieser Zusammenkunft zu beteiligen; Nürnberg

hatte zwar die Beschickung des Tages abgelehnt, aber doch erst nach längerem Schwanken. Und wenn sich im übrigen die Städte noch zurückhielten, so war dafür auch die Erwägung bestimmend, daß sie vor entscheidenden Schritten in einer Angelegenheit von so großer Tragweite zunächst einmal abwarten wollten, wie sich die Dinge auf dem nächstkünftigen Reichstage entwickeln würden. Denn schon durfte man dem Zusammentritt eines solchen entgegensehen.

II.

Wie wir uns entsinnen, hatte der letzte Nürnberger Reichstag beschlossen und verabschiedet, daß eine neue Reichsversammlung am Martinstage des Jahres (1524) in Speier stattfinden sollte. Diese Versammlung hatte der Kaiser, zwar mit zweifelhafter Berechtigung, aber mit durchschlagendem Erfolg von Spanien aus verboten. Damals waren im Reiche die ständischen Tendenzen, wie sie in dem 1521 eingesetzten Nürnberger Reichsregiment zum Ausdruck gekommen waren, zurückgetreten, das Personal des Regiments war erneuert und dieses selbst nach Eßlingen verlegt worden, wo es bald zu fast völliger Bedeutungslosigkeit herabsank. Auf der andern Seite stieg der Einfluß des Reichsstatthalters, Erzherzog Ferdinands, des jüngeren Bruders des Kaisers, dem Karl im Jahr 1523 die deutschen Erblande des Hauses, Österreich mit den dazugehörigen Gebieten, als selbständige Herrschaft förmlich abgetreten hatte. Doch blieb der Erzherzog darum nicht weniger von dem Kaiser abhängig, der ihn vor allem mit der Aussicht köderte, ihn zum römischen König wählen zu lassen. Im Hinblick auf dieses Ziel wünschte Ferdinand, daß als Ersatz für den vereitelten Speierer Tag erneut ein Reichstag ausgeschrieben werde, jedoch nicht nach Speier, sondern seinen Herrschaften näher nach der Stadt Augsburg. Zwar schien manches dafür zu sprechen, daß ein Reichstag so lange aufgeschoben werde, bis Karl wieder in Person nach Deutschland kommen und selbst der Versammlung der Stände vorsitzen könne, um die volle Wucht seiner kaiserlichen Stellung und Macht geltend zu machen. Allein trotz der günstigen Wendung, die, wie wir noch sehen

werden, der französische Krieg im Jahre 1525 für den Kaiser nahm, ließ es sich noch immer nicht absehen, wann seine sonstigen Angelegenheiten sein Kommen nach Deutschland zulassen würden. Unter diesen Umständen gab Karl den Wünschen seines Bruders nach und schrieb unter dem 24. Mai 1525, von Toledo aus, einen neuen Reichstag aus, der am Michaelistage, 29. September d. J., in der Stadt Augsburg zusammentreten sollte. Allein das kaiserliche Ausschreiben kam dem Erzherzog mit erheblicher Verspätung, nämlich erst in den letzten Tagen des Juli, zu, was Ferdinand bewog, seinerseits den Zeitpunkt des Zusammentritts des Reichstages um sechs Wochen zu verschieben und die Stände zum Martinstag, 11. November, nach Augsburg einzuladen. Es zeigte sich jedoch, daß auch dieser Zeitpunkt noch zu früh war. Die Nachwehen des kaum niedergeschlagenen Aufruhrs hinderten zahlreiche Obrigkeiten, ihre Lande für längere Zeit zu verlassen oder auch nur ihre Räte zu entsenden, und so war es ein gar kleines Häuflein von Fürsten und Botschaftern, das sich in Augsburg zum Reichstag zusammenfand. Es kam daher nicht zu eigentlichen Verhandlungen, sondern nur zur Vereinbarung eines „Abschieds" (vom 9. Januar 1526), der einige Bestimmungen über das Verhalten bei erneutem Aufruhr enthielt und alles Sonstige auf eine künftige Versammlung verschob. In Ansehung „der unvermeidlichen, des heiligen Reichs obliegenden und hochwichtigen Sachen, damit (= mit denen) deutsche Nation dieser Zeit mehr und beschwerlicher dann in menschlicher Gedächtnis nie, beladen gewesen", setzte man fest, der Reichstag solle am 1. Mai d. J. in Speier aufs neue zusammentreten, wo man die Reichshändel stattlich beratschlagen und zu wirklicher Exekution, Handhabung und Vollziehung bringen wollte. Bis aber dieser neue Reichstag sich versammle, sollte es in den kirchlichen Dingen nach dem Abschied des letzten Nürnberger Reichstages (vom 18. April 1524) gehalten werden und jede Obrigkeit ein fleißiges Aufmerken haben, daß in ihren Gebieten das „heilige Evangelium und Gotteswort nach rechtem wahren Verstand und Auslegung der von gemeiner christlicher Kirche angenommenen Lehrer ohne Aufruf und Ärgernis gepredigt" werde, — womit also die kirchlichen Dinge in dem Stand gelassen wurden, wie sie sich vor dem

Bauernkriege gestaltet hatten. Von einer Verpflichtung auf das Wormser Edikt war jedoch nicht die Rede; man ging über dieses schweigend hinweg.

Freilich handelte es sich ja nur um eine Frist von wenigen Monaten. Schon am 1. Februar 1526 erging seitens des Reichsregiments das förmliche Einberufungsschreiben des Reichstags, und einen Monat später, am 2. März, ließ der Erzherzog in Speier Quartier bestellen, um etwa 14 Tage darauf Augsburg zu verlassen und sich nach dem Westen des Reichs in Bewegung zu setzen. Um die nämliche Zeit begannen auch andere Stände sich am Orte des künftigen Reichstags mit Quartier zu versehen. Trotzdem wurde das Zustandekommen der Versammlung zum anberaumten Zeitpunkt nochmals zweifelhaft. Der Augsburger Reichsabschied war noch von der Voraussetzung ausgegangen, daß, da die Dinge sich bereits zur Herstellung des Friedens zwischen dem Kaiser und seinem französischen Nebenbuhler anließen, ersterer den erstreckten Reichstag in eigener Person werde besuchen können. Diese Voraussetzung jedoch wurde in Kürze hinfällig. Zwar wurde der Friede noch im Januar 1526 zur Tatsache, und am 5. Februar kündigte Karl seine Absicht an, in einigen Monaten Spanien zu verlassen, so zwar, daß er von dort zuerst nach Rom zöge, um aus den Händen des Papstes die Kaiserkrone in Empfang zu nehmen, dann aber ins Reich zu kommen. Doch wann würde letzteres geschehen? Es war klar, daß, wenn Karl daran festhielt, auf dem nächsten Reichstag persönlich zu erscheinen, dieser um Monate verschoben werden mußte. Allgemein wurde daher mit einer Vertagung des Reichstags gerechnet, und kein einziger Stand machte sich zum 1. Mai nach Speier auf den Weg. Allein die Angelegenheiten des Kaisers gingen dann nicht so glatt und schnell vonstatten, wie er selbst geglaubt oder zu glauben den Schein angenommen hatte, und es entsprach nicht der Art Karls, die Dinge, die ihm oblagen, vorschnell abzubrechen, um sich neuen Zielen zuzuwenden. So ließ er unter dem 25. März 1526 den Bruder wissen, daß der Zeitpunkt, an dem er Spanien werde verlassen können, noch ganz ungewiß sei. Das besagte also, daß der Reichstag ohne den Kaiser werde stattfinden oder ins Unabsehbare verschoben werden müssen. Die

Entscheidung stand nun bei Erzherzog Ferdinand. Dieser sah die neuen Schwierigkeiten, die den Kaiser behinderten, mit großem Unbehagen, und er hat zeitweilig wohl auch daran gedacht, den Reichstag abzukündigen. Allein er bedurfte des Reichs, weniger zwar, um zum römischen König erwählt zu werden, was zur Zeit nicht mehr zur Verhandlung stand, als um Hilfe gegen den Erbfeind im Osten, die Türken, zu erhalten, die in großen Rüstungen wider das Abendland standen und zunächst Ungarn, weiter aber, wofern ihnen dort nicht gewehrt wurde, auch die österreichischen Lande bedrohten. Außerdem mußte das Reich vermocht werden, neue Mittel zur Unterhaltung seiner hohen Behörden, des Regiments und des Kammergerichts, zu bewilligen und aufzubringen.

Durch diese Gründe bestimmt, setzte Ferdinand seine Reise nach dem Westen fort und kam am 18. Mai nach Speier, wo es freilich noch nicht nach einem Reichstage aussah. Kein Reichsstand war anwesend, nur einige wenige Gesandte, die zunächst einmal abwarten sollten, wie sich die Dinge weiter entwickeln würden. Ungeduldig erließ der Erzherzog am 30. Mai Mahnschreiben ins Reich, in denen er drohte, wieder abzureisen, falls nicht binnen zwölf Tagen die Stände sich einfänden.

Weniger wohl diese Mahnung an sich als die sichere Kunde, daß der Erzherzog in Speier eingetroffen sei, also der Reichstag zustande kommen werde, hat es dann bewirkt, daß seit der zweiten Woche des Juni eine größere Anzahl von Ständen dort eintraf. Wenn es nicht früher geschah, und zumal solche Stände, die ihren Sitz in größerer Entfernung vom Rhein hatten, sich noch länger erwarten ließen, so lag die Schuld nicht an ihnen, sondern an der lange bestehenden Ungewißheit, ob — unter dem Druck der dargelegten Umstände — der Reichstag in Kürze oder überhaupt eröffnet würde, und mit Unrecht klagte der Erzherzog noch in einem Berichte, den er dem Kaiser am 20. Juni erstattete, über die Lässigkeit vieler Stände in der Erfüllung ihrer Reichspflichten. Vier Tage später war man schon so weit, daß zur Eröffnung des Reichstags geschritten werden konnte. Persönlich anwesend waren die Kurfürsten von Mainz, Trier und der Pfalz, von den Fürsten der weltlichen Bank Markgraf Kasimir von Brandenburg-Kulmbach und Pfalzgraf Johann von Simmern, von Geistlichen die Bischöfe Bern-

hard von Trient, Georg von Speier, aus dem Hause Pfalz, und Wilhelm von Straßburg und der Koadjutor der Reichsabtei Fulda. Eine größere Anzahl anderer Fürsten und Herren hatte ihre bevollmächtigten Gesandten in Speier, um sie entweder für die Dauer des Reichstags oder nur vorläufig, bis zu ihrer persönlichen Ankunft, zu vertreten, so die Kurfürsten von Köln und Sachsen, die beide im Laufe der Verhandlungen eintrafen, während der sechste Kurfürst, Joachim von Brandenburg, dem Reichstag in Person fernblieb, auch erst lange Wochen nach der Eröffnung der Verhandlungen einen Vertreter sandte. In der Fürstenkurie überwog anfangs die Zahl der Gesandten die der Herren um das Mehrfache; erst nach und nach wurde durch die Ankunft der letzteren selbst, z. B. mehrerer Fürsten des Pfälzischen Hauses, des Landgrafen von Hessen, der Markgrafen von Baden, des Herzogs Erich von Braunschweig-Calenberg, das Verhältnis ein anderes. Andererseits blieben aus der Zahl der namhafteren Fürsten außer Kurbrandenburg die Herzöge Wilhelm und Ludwig von Bayern, Heinrich von Wolfenbüttel, Georg von Sachsen, dem Reichstag überhaupt in Person fern. Sehr kläglich blieb es um den Besuch des Reichstags durch die geistlichen Fürsten bestellt. Außer den schon genannten Prälaten ließen sich nur noch der Bischof Konrad von Würzburg und Pfalzgraf Heinrich, Koadjutor von Worms und Bischof von Utrecht, in Speier blicken; die große Mehrzahl der Prälaten blieb trotz aller Mahnungen des Erzherzogs und ihrer eigenen Gesandten dem Reichstage fern. Nicht unansehnlich war endlich die Zahl der Städteboten, die sich in Speier nach und nach sammelten. Die frühesten waren außer denen von Speier und Worms die Vertreter von Metz und Besançon; schon vor dem Eröffnungstage traten zu ihnen die Boten der großen oberdeutschen Städte Straßburg, Frankfurt, Nürnberg und Ulm, von denen die beiden letztgenannten zugleich Vollmacht für eine Anzahl kleinerer fränkischer und schwäbischer Städte hatten. Wenig später fanden sich die Boten von Augsburg, das hernach noch die Vertretung von Schwäbisch-Hall übernahm, Köln und Reutlingen, im Verlaufe der Zeit endlich die von Aachen, Lübeck, Rotenburg und Gelnhausen ein. Ferner erschienen in Speier Abordnungen vom Reichsregiment und vom Reichskammer-

gericht sowie vom Schwäbischen Bunde, und endlich waren auch auswärtige Mächte vertreten, nämlich König Ludwig von Ungarn, der Herzog von Savoyen uud die Republik Venedig. Der Papst hatte eine eigene Botschaft nicht gesandt, nur der als sein Vertreter bei dem Erzherzog beglaubigte Nuntius Girolamo Rorario begleitete diesen auch nach Speier, ohne jedoch auf dem Reichstag zu größerer Bedeutung zu kommen.

Abwesend war und blieb auch, wie wir wissen, das Reichsoberhaupt, der Kaiser. Er wurde vertreten zunächst durch den Erzherzog und vier für diesen Reichstag ausdrücklich ernannte Kommissare, nämlich den Bischof Bernhard von Trient, die Markgrafen Philipp von Baden und Kasimir von Brandenburg und Herzog Erich von Braunschweig. Wichtiger war, daß der Kaiser es als sein Recht in Anspruch nahm, die Gegenstände zu bestimmen, über die das Reich beraten sollte, und für die Beratungen selbst Richtlinien zu geben.

Hinter den Wünschen Karls und seinen Erlassen und Verfügungen aber stand eine Macht, die eben damals fast unwiderstehlich erscheinen mochte. Wie schon berührt, hatte der Kaiser den mehrjährigen Kampf mit dem französischen Nebenbuhler zu glücklichem Ende geführt. Am 25. Geburtstage des jungen Monarchen, dem 24. Februar 1525, war in Oberitalien die Entscheidung gefallen. Die Kaiserlichen hielten hier die feindliche Festung Pavia umschlossen; zum Entsatz nahte König Franz an der Spitze seiner Streitmacht. Allein als es zum Kampf kam, erlitten die Franzosen dank der Tapferkeit der deutschen Landsknechte ihres Gegners die schwerste Niederlage; Tausende bedeckten das Schlachtfeld, und mit anderen Tausenden fiel als köstlichste Beute König Franz selbst in die Hände des Siegers. Fast ein Jahr verbrachte der Franzose in Haft; erst als er — im sogenannten Madrider Frieden vom 19. Januar 1526 — in die schweren Bedingungen einwilligte, die ihm sein Gegner auferlegte, öffneten sich die Tore seines Gefängnisses. Daß Franz, indem er den Frieden beschwor, bereits fest entschlossen war, ihn nicht zu halten, äußerte erst nach und nach seine Wirkungen. Zunächst stand der Kaiser ohne gleich mächtigen Nebenbuhler als der Schiedsrichter der Geschicke Europas da.

Das mußte sich natürlich auch in seinem Verhältnis zu den ihm

untergebenen Völkern auswirken. Was konnte Karl noch hindern, diesen das Joch seines Willens aufzuzwingen und alle Widerstände, die sich irgendwo regen mochten, zu ersticken?

Damit schien also auch der Zeitpunkt gekommen, um mit dem Luthertum, mit den Anhängern des 1521 geächteten Ketzers, den Übertretern des Wormser Edikts abzurechnen. Und an dem Willen dazu fehlte es dem Kaiser sicherlich nicht. Nur stand der Betätigung dieses Willens noch ein Umstand hemmend entgegen, nämlich die fortdauernde Unmöglichkeit Karls, persönlich ins Deutsche Reich zu kommen und sich, durch andere Obliegenheiten ungestört, den deutschen Dingen zu widmen. Was freilich aus der Ferne geschehen konnte, um die kirchliche Bewegung zu bekämpfen, das zu tun war Karl allezeit bereit, wie wir das ja schon an seinem Verhalten gegenüber dem geplanten deutschen „Nationalkonzil" von 1524 wahrgenommen haben. Trotz der schlimmen Folgen aber, die das Verbot dieser Versammlung nach sich gezogen hatte, bekundete auch das schon erwähnte Ausschreiben zum Augsburger Reichstag vom 24. Mai 1525 den festen Entschluß des Kaisers, den seit seinem Fortgang aus dem Reich dort eingeführten Neuerungen nicht das geringste Zugeständnis zu machen. Er warnt darin erneut die Stände, Festsetzungen zu treffen oder Beschlüsse zu fassen, die geeignet wären die bestehenden kirchlichen Einrichtungen irgendwie zu verändern, was lediglich Sache eines Konzils sei, und weist folgerecht dem Reichstag die Aufgabe zu, mittlerweile Fürsorge zu treffen, daß die Anhänger der neuen, Zwietracht säenden und der christlichen Religion sowie dem kirchlichen Herkommen zuwiderlaufenden Lehre auf Grund des Wormser Dekrets zur Rechenschaft gezogen werden könnten. In noch schärferer Tonart gedenkt die Instruktion, die den Ständen namens des Kaisers bei der Eröffnung des Reichstags mitgeteilt werden sollte, der „beschwerlichen, verdammten und irrigen Neuerungen", die göttlichen und christlichen Satzungen, auch kaiserlichen und des Reichs Ordnungen, Mandaten und Abschieden zuwiderlaufen und, wenn man sie gewähren lasse, zu völliger Zerrüttung des Glaubens und Zerstörung der christlichen Religion, auch Auflösung aller Ordnung im Reiche führen müssen.

Wie wir wissen, kam es in Augsburg nicht zu eigentlichen Verhandlungen, sondern nur zur Ansetzung eines neuen Reichtages. Für diesen setzte nun der Kaiser, als es sich herausstellte, daß er persönlich wiederum nicht werde erscheinen können, seine Willensmeinung erneut in einem Aktenstücke auf, das die Augsburger Instruktion im wesentlichen wiederholte, jedoch mit dem Unterschiede, daß während letztere dem Reichstag unter andern die Aufgabe zuwies, auch die Beschwerden der weltlichen Stände gegen den Stuhl zu Rom und den Klerus vorzunehmen und die Mißbräuche, die sich in den Gottesdienst eingeschlichen hätten, abzustellen, das spätere Aktenstück davon schweigt.

Letzteres hat die Form eines Anbringens der kaiserlichen Kommissare an die Reichsversammlung. Es stellt die sogenannte „Proposition" dar, die letzterer die Aufgaben, die sie nach der Ansicht des Kaisers zu lösen hat, bekanntgibt. Die „Proposition" wirft zunächst einen Rückblick auf den Verlauf der Dinge im Reiche seit dem letzten Nürnberger Reichstag: wie der Kaiser den in Aussicht genommenen Speierer Tag insoweit verboten habe, als dort keine Neuerung oder Determination in Sachen des Glaubens und der Religion vorgenommen werden dürfe; wie er dann, angesichts des großen Aufruhrs, der Bewegungen und Empörungen wider die Obrigkeiten, auch der drohenden Haltung des Türken, einen anderen Reichstag nach Augsburg gelegt und zu diesem auch sein persönliches Erscheinen in Aussicht gestellt, hernach aber, da er sich durch höchste und beschwerlichste Obliegenheiten am persönlichen Erscheinen verhindert gesehen, seine Kommissare mit Vollmacht nach Augsburg gesandt habe. Allein hier sei der Besuch so schwach gewesen, daß man sich genötigt gesehen, die Versammlung zum 1. Mai nach Speier zu erstrecken. Der Kaiser habe das gebilligt und den neuen Reichstag auch seinerseits förmlich berufen. Abermals jedoch verbieten es ihm die Geschäfte, zur angegebenen Zeit selbst in Speier zu erscheinen; er darf aber hoffen, sich in absehbarer Zeit aus seinem Hispanischen Königreich zu erheben, um in eigner Person nach Rom zum Empfang der Kaiserkrone zu gehen, wo er bei diesem Anlaß mit dem Papste auch über die Abhaltung eines gemeinen Generalkonzils verhandeln wird, auf dem unseres heiligen Glaubens und

gemeiner Christenheit Anliegen und Beschwerden gewendet, alle Ketzerei, Mißbräuche und Unordnungen, die sich an vielen Orten, doch leider am gefährlichsten und lästerlichsten im Heiligen Reiche deutscher Nation, zutragen und halten, abgestellt, ausgerottet und durch eine heilsame, einhellige, christliche Reformation, Ordnung und Satzung hinfüro solche nicht nur unchristliche, sondern auch ganz unmenschliche Aufruhren und Erhebungen allenthalben verhütet werden sollen. Es ist jedoch damit zu rechnen, daß die Abhaltung eines solchen Konzils sich etwas verweilen werde, während es gleichwohl unleidlich und zum höchsten beschwerlich wäre, gemeine deutsche Nation noch länger in den erwähnten Irrtümern zu belassen, angesichts dessen, daß bei etlichen Reichsständen täglich mehr und mehr verdammte und irrige Neuerungen einreißen, auch öffentlich mit „sorglichem Ärgernis" des gemeinen Volkes gepredigt und viele neue Schriften mit schmählicher Anfreizung gegen die Obrigkeiten im Druck ausgebreitet werden, alles zuwider göttlichen und christlichen, auch des Kaisers und Reichs Ordnungen, Satzungen, Mandaten und Abschieden.

Um nun die schädlichen Folgen, die hieraus, wo nicht zeitlich und wohlbedacht dawider eingeschritten wird, sich ergeben müssen, mit Hilfe des Allmächtigen und Zutun der löblichen Kurfürsten, Fürsten und andern Stände des Reichs abzuwenden, ist des Kaisers ernstliches Ansinnen, Begehren und Befehl, daß die Stände im Verein mit seinen bevollmächtigten Kommissaren auf dem gegenwärtigen Reichstag in erster Linie Mittel, Maße und Wege beratschlagen, bedenken und beschließen sollen, wie der christliche Glaube und der gemeinen Kirche wohl hergebrachte, gute christliche Übung und Ordnung in der Zwischenzeit bis zu einem freien Konzilium gehandhabt und hierin unter den Gliedern des Reichs Einigkeit von männiglich gehalten, auch die Übertreter für ihren Frevel gestraft werden, und falls sich jemand der Bestrafung mit Gewalt widersetzen sollte, eine Obrigkeit der andern behilflich sein möge, damit dem kaiserlichen (Wormser) Edikt sowie dem, was der Reichstag in dieser Angelegenheit beschließt, von jedermann nachgelebt werde.

Des weiteren soll der Reichstag eine Ordnung schaffen, mittels der,

wenn künftig die Untertanen sich abermals wider die Obrigkeiten empören sollten, gleich im Anfang ohne Zeitverlust und Weiterung Widerstand und Gegenwehr geleistet werden könne.

Der dritte Punkt betrifft die Abwehr der Türken mittels einer beharrlichen, förderlichen und ansehnlichen Hilfe, wie über eine solche schon auf dem verbotenen Speierer Tage hatte verhandelt und beschlossen werden sollen. Daran schließt sich die Aufgabe, für die Unterhaltung des Reichsregiments und des Kammergerichts Sorge zu tragen, nachdem der zweijährige Zeitraum, für den das Reich auf dem letzten Nürnberger Reichstage die Mittel bewilligt hatte, soeben (mit dem 19. Mai 1526) abgelaufen war.

Diese vier Artikel bezeichnet die Proposition als die vornehmsten und Hauptartikel, denen die Sorge des Reichstags in erster Linie zuzuwenden sein wird. Dazu kommt noch eine Reihe von Gegenständen minderer Wichtigkeit, die nach oder zwischen jenen, „wie es sich wohl fügen und schicken will", vorgenommen werden sollen. Dahin gehören u. a. Besetzung des Regiments und Kammergerichts, Schaffung einer „beständigen" Reichsmünze, Monopolien, Session und Stimme der Städte auf den Reichstagen, gemeine Halsgerichtsordnung u. a. m.

Wird dergestalt zwischen Haupt- und Nebenpunkten, Gegenständen erster und zweiter Ordnung geschieden, so ruht unter jenen der stärkste Ton auf dem ersten Punkt, der kirchlichen Angelegenheit. Der Kaiser hatte um die Zeit, da er die Proposition für den Speierer Reichstag abfassen ließ, im Frühjahr 1526, den Besuch eines deutschen Reichsfürsten erhalten und von diesem allerlei Mitteilungen über den Stand der Dinge in Deutschland empfangen. Dies war Herzog Heinrich von Braunschweig-Wolfenbüttel, den wir bereits als Teilnehmer des Dessauer Bündnisses der Altgläubigen kennengelernt haben. Heinrich unterhielt anfangs, bevor die konfessionellen Gegensätze sich geltend machten, freundschaftliche Beziehungen zu dem jungen Landgrafen von Hessen, deren letzte Auswirkung darin zu erblicken ist, daß Philipp den Namen des Braunschweigers auf die Gothaer Liste von 1526 setzte. Allein Heinrich, ein roher, gewalttätiger und sittenloser Fürst, in dessen Seelenleben die Religion nicht die ausschlaggebende Rolle spielte, zog der

engeren Verbindung mit dem Hessen die Gunst des Kaisers vor. Er begab sich zu Anfang des Jahres 1526 selbst an den Kaiserhof, wo er von dem unaufhaltsamen Umsichgreifen des Luthertums in Norddeutschland nicht genug zu berichten wußte, auch seine Bemühungen, diesem im Bunde mit anderen gehorsamen Fürsten entgegenzuwirken, nicht verschwieg, aber ebensowenig verhehlte, daß diese Bemühungen bisher fruchtlos geblieben seien; die Bewegung mache nur immer größere Fortschritte, und sie, die Verbündeten, müßten gewärtigen, daß man ihre Untertanen verführe und ihnen abwendig mache.

Durch diese Mitteilungen bewirkte Heinrich, daß der Kaiser an alle Stände des Deutschen Reichs, die man der katholischen Sache noch erhalten zu können hoffte, eine nochmalige Mahnung zu richten beschloß, standhaft zu bleiben und sich weder durch List noch Gewalt von den Lutherischen umgarnen zu lassen, um so weniger, als er, der Kaiser, in kurzem unfehlbar ins Reich kommen werde, um dort „solchen Aberglauben und Gotteslästerungen förderlich auszutilgen". Damit nicht genug, ließ der Kaiser gleichzeitig, unter dem 25. März 1526, für den Erzherzog, als den vornehmsten Vertreter der kaiserlichen Gewalt im Reiche, eine geheime Sonderweisung aufsetzen, die ihn bevollmächtigte und beauftragte, wenn immer er es für zweckmäßig erachte, d. h. wenn die Verhandlungen des Reichstags in der Religionssache eine verfängliche, den Absichten des Kaisers zuwiderlaufende Richtung nehmen würden, der Reichsversammlung jedwede Verhandlung über diesen Gegenstand im Namen des Kaisers schlechthin zu untersagen. Wann und mit welchem Erfolg Ferdinand von dieser Vollmacht Gebrauch gemacht hat, werden wir sehen.

Vorderhand aber blieb dies verhängnisvolle Aktenstück von tiefem Geheimnis bedeckt; selbst die kaiserlichen Kommissare scheinen von seinem Vorhandensein keine Ahnung gehabt zu haben, als sie nun am 25. Juni 1526 bei der feierlichen Eröffnungssitzung des Reichstags im großen Saale des städtischen Rathauses zu Speier die kaiserliche Proposition vorlegten, um den Verhandlungen zur Grundlage zu dienen.

Einer beträchtlichen Zahl der deutschen Obrigkeiten war es zweifellos Ernst mit dem Reichstag; sie hatten den Wunsch und Willen, auf ihm

etwas Dauerhaftes zustande zu bringen und das kranke Reich, soviel ihnen möglich, zu heilen. Von bemerkenswerter Einsicht zeugt z. B. eine Denkschrift, die Pfalzgraf Friedrich, der Beherrscher der Oberpfalz, Bruder und später auch Nachfolger des Kurfürsten Ludwigs V. von der Pfalz, schon im Jahre 1525, noch unter dem frischen Eindruck der Bauernerhebung, hatte aufsetzen und seinen Gesandten zum Augsburger Reichstage mitgeben lassen.

Der Pfalzgraf hält die Berufung eines Konzils, das aber in deutschen Landen tagen muß, für unumgänglich; doch hat es nur in dogmatischen und rituellen Fragen zu entscheiden, also über einer oder beiderlei Gestalt des Sakraments des Altars, über die Heiligenverehrung, die gottesdienstlichen Bräuche, die Beichte, dazu auch über die Frage, was von der Gewalt des Papstes und der Bischöfe zu halten sei. Auf der anderen Seite ist es die Aufgabe des Reichstags, die akut gewordenen Schäden des öffentlichen Lebens, besonders des kirchlichen, vorzunehmen und zu bessern. Der Pfalzgraf verlangte zu diesem Behufe z. B., daß die Bibel in maßgebender Weise verdeutscht und das Gotteswort ohne Spitzfindigkeit und noch weniger nach dem Belieben oder dem Vorteil einzelner ausgelegt, vielmehr dem Volke in einer Weise verkündigt werde, daß jeder daraus erkenne, wie er sein Leben einzurichten habe, um die ewige Seligkeit zu erlangen. Bei der Anstellung der Geistlichen ist mit größerer Sorgfalt als bisher vorzugehen und vor allem darauf zu sehen, daß jede Pfarre und Pfründe ihren eigenen Inhaber habe. Der Klosterzwang ferner soll aufgehoben werden und jedem freistehen, das Kloster zu verlassen; derjenige andererseits, der bleiben will, mag das unbelästigt tun, wofern er sich nur nach der Ordnung seines Standes ehrbar hält. Ebenso sollen Geistliche ungescheut zur Ehe greifen können, nur nötige man keinen dazu; künftig aber sollen fleischliche Vergehen Geistlicher um so unnachsichtlicher bestraft werden. Auch soll die Begehung der Heiligentage und der Fasten vom Reich geregelt werden. Weiter macht der Pfalzgraf Vorschläge zur Verminderung der Abgaben an die Kirche. Der Überschuß reicher Pfründen und das Geld, das infolge der erhofften Verminderung der Klöster verfügbar werden wird, soll der Aufbesserung von Schulen, Spitälern, Armenhäusern

oder überhaupt den Zwecken des Staats zugute kommen. Auf diesen Wegen, zugleich auch durch Abstellung der sozialen und wirtschaftlichen Nöte des kleinen Mannes, wofür der Pfalzgraf ebenfalls ins einzelne gehende Vorschläge macht, hofft Friedrich die drohende kirchlich-politische Spaltung im Innern verhindern zu können; denn er erkennt klar, daß diese Spaltung mit Notwendigkeit kommen muß, wenn man noch länger zögert, an eine gründliche, einheitliche Regelung der streitigen Fragen die Hand anzulegen und positive, allgemein annehmbare und für Alle verbindliche Festsetzungen zu vereinbaren.

Mit diesen Ausführungen berührt sich teilweis eine aus den ersten Tagen der Speierer Verhandlungen stammende Denkschrift, die sich unter den Akten eines der fränkischen Hohenzollern, des Markgrafen Kasimir von Brandenburg-Kulmbach, findet. Der Markgraf, ein scharfblickender Fürst, der großes Ansehen im Reich genoß, begrüßte als ein abgesagter Feind der geistlichen Wirtschaft die kirchliche Bewegung namentlich deshalb mit Freuden, weil sie den Einfluß des Klerus zu mindern versprach; auch umgab er sich mit Männern von entschieden lutherischer Gesinnung und Haltung, wie dem Kanzler Georg Vogler und dem Haushofmeister Freiherrn Johann von Schwarzenberg. Auf der andern Seite hielt Kasimir die herkömmlichen guten Beziehungen seines Hauses zu Österreich sorgfältig aufrecht, schlug auch das Ansinnen des Kurfürsten Johann von Sachsen, dem evangelischen Bündnis beizutreten, ab. Das hinderte ihn jedoch nicht, der Besserung der Zustände im Reich ständige Aufmerksamkeit zuzuwenden. Schon im Sommer 1524 arbeitete man auf Grund der Beschlüsse des Nürnberger Reichstags im Fränkischen wohl nicht ohne Anregung oder Zutun Kasimirs eine Anzahl von Gutachten aus, die der Nationalversammlung im Herbste des Jahres vorgelegt werden sollten. Auf diese griff nun zwei Jahre später die angezogene Denkschrift zurück; sie verlangte, man möge jene Ausarbeitungen nebst den an anderen Orten entstandenen Gutachten der Beratung über den ersten Artikel der Proposition zugrunde legen; durch ihre Vergleichung würden sich zweifellos Maß, Mittel und Wege ergeben, wie christlicher Glaube und gute Ordnung bis zu einem freien christlichen Konzil gehandhabt, die Miß-

stände beseitigt und somit, wie es der Kaiser verlange, Friede und Einigkeit im Deutschen Reiche hergestellt und erhalten würden. Daneben möge dann der Reichstag aus fürstlichen und städtischen Vertretern einen Ausschuß bilden, der beauftragt werde, die „gravamina", die Beschwerden der Nation wider die römische Kurie und den geistlichen Stand, zu untersuchen und abzustellen, um damit einen schon lange gehegten dringenden Wunsch der Nation zu erfüllen. Diese beiden Angelegenheiten, die Glaubenssache und die gravamina, soll der Reichstag in erster Linie vornehmen und erst, wenn sie erledigt sind, sich den übrigen Artikeln auf Grundlage der kaiserlichen Proposition zuwenden.

Ob diese Ausführungen dem Reichstag vorgetragen worden sind, wird nicht überliefert. Es kommt auch nicht viel darauf an. Die Hauptsache ist, daß sie wie nicht minder die Instruktion des Pfalzgrafen Friedrich vom Jahre zuvor uns zeigen, wie nach den Ansichten zweier hervorragender Mitglieder der weltlichen Reichsaristokratie unbeschadet der Wirksamkeit eines künftigen Konzils vorerst das versammelte Reich selbst Hand anlegen und positive Arbeit leisten könne und müsse, um aus dem Wirrwarr der Zustände im Innern herauszukommen. Es war das die Ansicht derer, die den Dingen nicht mit vorgefaßten Ansichten gegenübertraten, sondern sich im Kampfe der Meinungen die erforderliche Unbefangenheit und Freiheit des Geistes bewahrt hatten, um die Dinge so zu sehen, wie sie lagen, und sie nicht nach feststehenden Normen und überlebten Vorstellungen meistern zu wollen. Das Weitere hing nun davon ab, ob und wieweit diese Kreise ihre Auffassung in den Verhandlungen des Reichstags würden zur Geltung und zum Siege bringen können. —

Wie wir uns besinnen, hatte die feierliche Eröffnung des Reichstags mittels Verlesung der Proposition, der „Thronrede", wie wir heute sagen würden, am 25. Juni 1526 stattgehabt. Am folgenden Tage traten alle Ständekurien auf dem oberen Rathaussaale zur ersten Beratung zusammen. Es galt, über die Reihenfolge schlüssig zu werden, in der die einzelnen Punkte der Proposition vorgenommen werden sollten. Das Ergebnis dieser Beratung konnte von vornherein kaum zweifelhaft sein; gleichwohl mußten die Formen gewahrt werden, in-

dem nun die Stände in den drei „Kurien", der Kurfürsten, der Fürsten und Herren und der Städte auseinandertraten, um eine jede für sich zu beraten. Freilich standen die drei Kurien einander keineswegs gleich. Die Kurie der Kurfürsten, obwohl nur sechs Mitglieder zählend, hatte bei allen Verhandlungen die erste und gewichtigste Stimme; auf der anderen Seite waren die Rechte, die der dritten Kurie, d. i. den Frei- und Reichsstädten, auf den Reichstagen zustanden, noch niemals unzweifelhaft abgegrenzt und festgestellt worden; tatsächlich hatten jeweils die Städte nur so weitgehende Befugnisse ausüben können, wie die Kurfürsten und Fürsten ihnen einzuräumen sich bewogen fanden. Jedenfalls genügte es zur Gültigkeit eines Reichstagsbeschlusses, wenn Kurfürsten und Fürsten untereinander einig waren, oder wenn der kurfürstlichen Ansicht auch nur ein ansehnlicher Teil der Fürstenkurie zufiel, wie sich gleich zeigen sollte.

Zunächst nämlich beschlossen die beiden „oberen" Stände gleichmäßig, daß die Artikel in der Reihenfolge beraten werden sollten, wie die kaiserliche Proposition sie aufzählte, also die Glaubenssache an erster Stelle. Nun fragte es sich aber, ob die beiden Kurien auch das Materielle der Beratung getrennt vornehmen oder einen Ausschuß zu gemeinschaftlicher Verhandlung bilden sollten. Hierüber war die Fürstenkurie zwiespältiger Ansicht: ein Teil — vermutlich waren es die einer durchgreifenden Reform Geneigten, die möglichst gründliche Arbeit geleistet wissen wollten — war für den Ausschuß, ein anderer dagegen. Da gaben denn die Kurfürsten den Ausschlag, die es vorzogen, für sich zu bleiben. So fiel der Ausschuß. Doch wurde für die Beratung des ersten Artikels in den beiden Kurien insoweit ein gemeinsamer Weg vorgesehen, daß man ihn hier wie dort in fünf Punkte zerlegte. Es sollte beraten werden: 1. über das Verbot des Kaisers, im christlichen Glauben Neuerungen oder Determination zu machen; 2. über die Erhaltung der wohlhergebrachten kirchlichen Bräuche; 3. die Abstellung der Mißbräuche; 4. das Verhalten gegen die Übertretungen derjenigen Bräuche, Satzungen und Ordnungen, die der Reichstag als „wohlhergebracht" feststellen würde; 5. über die Ausführung des Wormser Edikts.

Nachdem dies festgestellt und vereinbart war, machten sich die Kurfürsten ohne Zeitverlust ans Werk. In Abwesenheit Joachims von Brandenburg auf der einen Seite und Johanns von Sachsen auf der anderen, dessen Vertreter Philipp von Feilitzsch durch den Streit um die Umfrage mit Kurmainz zunächst an regelmäßiger Teilnahme an den Verhandlungen verhindert wurde, bestanden im Schoße der ersten Kurie keine unüberwindlichen Gegensätze. Die Kurfürsten waren sich der Verantwortlichkeit, die auf ihnen als den ersten und vornehmsten Gliedern des Reichs lastete, bewußt und im allgemeinen auch von der Notwendigkeit durchdrungen, solche Reformen vorzunehmen, die die öffentliche Meinung zu fordern schien. Man verschloß sich der Erkenntnis nicht mehr, daß die Zeit eine andere geworden sei und man es nicht mehr mit einer Menge zu tun habe, die gutgläubig und willig hinnehme, was die hohe Obrigkeit ihr biete; der gemeine Mann, hieß es, sei so weit aufgeklärt, daß er sich mit dem einfältigen Glauben, wie die Väter, nicht mehr begnüge.

Demgemäß wurde von kurpfälzischer Seite ausgeführt: Wenn der Glaube, wie ihn die Apostel festgesetzt und wie er seit Christi Abscheiden aus der Welt verkündet und beobachtet worden sei, nicht in Zweifel gezogen und noch weniger verändert werden dürfe, auch der Kirche wohl hergebrachte Übungen und Ordnungen mindestens bis auf ein Konzil erhalten bleiben müssen, so seien doch auch unverkennbar zahlreiche „böse Gebräuche und Mißübungen vermittels der Geistlichen in die Kirche eingeflossen" (z. B. das Unwesen der Konservatoren, die Ausschreitungen und Übergriffe des geistlichen Gerichts), und da dürfe denn nicht nur der Reichstag einschreiten, sondern er habe die Pflicht, solche Mißbräuche zu beseitigen. Gleichzeitig widerriet der Kurfürst von der Pfalz, daß Untertanen, die sich gegen das Wormser Edikt vergangen haben möchten, bestraft würden; soweit es sich nicht um Übertretung bestimmter Gebote handle, auf deren Verletzung eine ausdrückliche Strafe gesetzt sei, möge das Reich seine Hände von diesen Dingen lassen, mindestens so lange, bis der Kaiser selbst komme; bis dahin möge es jeder Obrigkeit überlassen bleiben, sich mit ihren Untertanen, wenn irgendmöglich, in der Güte und ohne Strafen, die nur

Aufruhr, Widerwärtigkeit und Empörungen mehr als bisher zur Folge haben würden, auseinanderzusetzen.

Diesen Gesichtspunkten schlossen sich auch die übrigen Kurfürsten im wesentlichen an, wennschon die Erklärung über den ersten Artikel, die namens der ersten Kurie am 30. Juni den Fürsten und Herren mitgeteilt wurde, sich einer vorsichtigeren Sprache befleißigte, indem sie vor allem den Schein zu wahren suchte, die kundgegebene Willensmeinung des Kaisers durchaus zur Richtschnur zu nehmen. Am bemerkenswertesten ist, was zum vierten Punkte, also gegen die Übertretungen vorgeschlagen wird. Diejenigen Stände, die Neuerungen vorgenommen haben, sollen, sofern sie im Reichstage erscheinen, „mit guten, beständigen und gegründeten" Ursachen gütlich ermahnt werden, sich von ihren Mitständen nicht zu sondern und mindestens bis zu einem Konzil oder der Ankunft des Kaisers in Deutschland von ihren Neuerungen abzustehen. Sollte auch einer die Gnade des Kaisers bereits verwirkt zu haben vermeinen, so wollen die übrigen Stände sich bemühen, dessen Ungnade abzuwenden. Von einem tätigen Vorgehen gegen die Neuerer aber wollen die Kurfürsten nichts wissen; vielmehr lehnt ihre Erklärung es ausdrücklich ab, von Durchführung des Wormser Edikts zu handeln; hat man sich, erklären sie, über die andern Punkte verglichen, so wird sich das Weitere von selbst finden.

Das war nun freilich nicht die Meinung sämtlicher Mitglieder der zweiten Kurie. Hier bezeichnete man es sogleich bei der Mitteilung des kurfürstlichen Gutachtens, dem man im übrigen seinen Beifall gab, für unerläßlich, bestimmte Festsetzungen über die Ausführung des Edikts und derjenigen Beschlüsse, die der Reichstag in diesem Betracht fassen werde, zu treffen. Übrigens war man in der zweiten Kurie zur Ausarbeitung eines eigenen Entwurfs über den ersten Artikel der Proposition noch nicht gekommen, und da nun die Kurfürsten wiederum mitteilen ließen, es sei noch zu früh, den streitigen Gegenstand zu behandeln, für den sich, wenn man nur erst über die anderen Punkte ins reine gekommen sei, schon Zeit und Gelegenheit finden würde, so verstummte zunächst der anfängliche Widerspruch und das kurfürstliche Gutachten wurde im Namen beider höheren Stände dem Städte-

kollegium mitgeteilt. Aber als nun in die Einzelberatung eingetreten wurde und über die kirchlichen Mißbräuche verhandelt werden sollte, da war es mit der anscheinenden Einmütigkeit zwischen der ersten und zweiten Kurie alsbald vorbei. Die Geistlichen der letzteren widerstrebten der Vornahme der Mißbräuche durchaus und so nachdrücklich, daß endlich die Kurfürsten nachgaben und einwilligten, daß auf dem Reichstag von den „Mißbräuchen" erst an letzter Stelle, wenn nämlich alle anderen Punkte der Proposition erledigt sein würden, gehandelt werden sollte.

Diese Nachgiebigkeit der Kurfürsten muß auf den ersten Blick überraschen. Es waren da wohl verschiedene Umstände und Erwägungen im Spiel. Zuförderst erachteten sich die Kurfürsten in ihrer Vorrangstellung an der Spitze der Reichsstände für den gedeihlichen Fortgang der Verhandlungen in erster Linie verantwortlich, durften diese also, wenn irgend angängig, nicht scheitern lassen. Im übrigen hatten sie hinreichend Einsicht in die Gesamtlage, um zu wissen, daß, wenn sie auch jetzt die „Mißbräuche" förmlich fallen ließen, die Beratungen doch über kurz oder lang auf diesen Gegenstand zurückführen würden, wie es auch geschah. Es kam hinzu, daß in der Proposition des Kaisers von den Mißbräuchen überhaupt nicht die Rede war; die Kurfürsten hatten sie bei ihrer Fünfteilung des ersten Artikels sozusagen eingeschwärzt, so daß ihre Stellung in diesem Punkte einigermaßen angreifbar war. Sie hätten, wenn sie sich hier hartnäckig erwiesen hätten, den Schein auf sich geladen, zum Kaiser in einen gewissen Gegensatz zu treten, was sie, wie wir wissen, durchaus zu vermeiden suchten. Man glaubt hier besonders die Hand des Kurfürsten-Erzbischofs von Trier, Richards von Greiffenklau, zu erblicken, eines Fürsten, dessen Namen wir auf der erwähnten Gothaer Liste finden; er wurde also von den Evangelischen den Freunden ihrer Richtung zugezählt, freilich wohl mehr auf Grund freundlicher persönlicher Beziehungen zwischen Richard und dem Landgrafen, die sich davon herschrieben, daß letzterer drei Jahre zuvor dem durch Franz von Sickingen hart bedrängten Trierer zu Hilfe gezogen war und ihm geholfen hatte, die Burgen des Ritters zu brechen und diesen zur Strecke zu bringen. Es kam hinzu,

daß Richard als Stütze der französischen Partei unter den Reichsfürsten zum Hause Österreich seit langem in kaum verhülltem Gegensatz stand; noch im Jahre 1525 äußerte Erzherzog Ferdinand, der Trierer habe den Franzosen im Leibe. Aber nach dem Madrider Frieden näherte sich Richard, der die Sache König Franz' wohl für aussichtslos ansah, den Habsburgern und eben jetzt in Speier, wo er sich mit dem Erzherzog persönlich begegnete, kamen die kurz zuvor angeknüpften Verhandlungen in einem am 1. Juli vollzogenen Dienstvertrage des Erzbischofs mit den habsburgischen Brüdern zum Abschluß. Angesichts dessen wird man die Vermutung kaum abweisen können, daß bei dem geschilderten „Umfall" der ersten Kurie Richard von Trier die Hand im Spiel gehabt habe.

So wandten sich also die Kurfürsten nunmehr der Vorberatung des zweiten Artikels der Proposition zu, der, wie wir uns entsinnen, dem Reichtag aufgab, Maßnahmen zu treffen, um künftigen Empörungen der Untertanen gleich von Anfang an ohne neue Beratungen entgegentreten und sie im Keime ersticken zu können.

Aber indem nun vom 2. Juli ab beide höheren Kurien den zweiten Artikel der Proposition in Beratung zogen, trat zwischen ihnen alsbald eine tiefgreifende Verschiedenheit der Auffassung und des Vorgehens zutage. Die Fürstenkurie nämlich hielt sich an den Wortlaut und beschloß, „allein von einer Maß und Form einer Hilfe und (Bestellung eines) Hauptmanns zu reden, so sich ein Aufruhr wider die Obrigkeit begebe, daß man wissen möchte, wie sich darin zu schicken, und denselben desto stattlicher dämpfen möchte". Dagegen faßten die Kurfürsten den Rahmen von Anfang an erheblich weiter. Sie glaubten ihrer Aufgabe in diesem Punkte nicht genügen zu können, wenn sie nicht vor allem danach trachteten, die Ursachen, die zu den vergangenen schweren Unruhen geführt hatten, aufzusuchen und abzustellen. In dieser Erwägung zerlegten sie den zweiten Artikel in drei Punkte; es sollte beraten werden erstens über die beginnende Glaubensspaltung als Ursache der Empörung; zweitens über andere Ursachen dieser, und erst an letzter Stelle über die Maßnahmen, die für künftige Aufstände vorzusehen sein möchten. Dabei griffen die Kurfürsten, soweit

es der Gegenstand zu erfordern schien, auf ihre Ausarbeitung über den ersten Artikel zurück. So nimmt ihr am 4. Juli fertiggestelltes Gutachten über den zweiten Artikel die Vorschläge des früheren über die gelinde Behandlung derjenigen Stände, die Neuerungen im Kirchenwesen vorgenommen haben, wieder auf. Gleichzeitig empfehlen sie die Beobachtung des Nürnberger Reichsabschiedes von 1523, der das Wormser Edikt überhaupt nicht erwähnt hatte. Aber neben den Irrungen in der Glaubenssache sind noch andere Übelstände vorhanden, die man ausrotten muß, wenn man in Zukunft vor Empörungen sicher sein will. An die Spitze dieser Übelstände nun stellt das Aktenstück die Mißbräuche, die sich, behauptet es, in allen Ständen finden; daß sie sich mehr als anderswo im geistlichen Stande fanden, sangen ja die Spatzen von den Dächern! Im übrigen wird sehr verständigerweise menschlichere Behandlung der Untertanen, auch Einräumung eines gewissen Beschwerderechts an sie und dergleichen mehr empfohlen, um die besonneneren Elemente von dem Gedanken an Aufstände abzubringen; dagegen soll man die Hetzer und Unruhestifter verfolgen und strafen oder vertreiben. Für den Fall endlich, daß es trotzdem zu erneuten Empörungen komme, denen dann nur Mutwillen und Lust an Unruhen zugrunde liegen könne, mögen die Stände sich laut der Proposition über eine Ordnung zu gegenseitiger Unterstützung vereinigen.

Tritt in dieser kurfürstlichen Denkschrift unverkennbar die Absicht zutage, den Mißständen und Übeln, denen die Beratung galt, ernstlich zu Leibe zu gehen, so ist bei den Fürsten von einem derartigen Bestreben nichts wahrzunehmen; hier möchte man wohl den Bären waschen, aber ohne sein Fell naßzumachen. Also neue Verlegenheit! Wie sollte man diese Kluft, die da abermals zwischen der ersten und der zweiten Kurie sich auftat, überbrücken?

Dieses Mal waren es die Städte, die als Retter in der Not auftraten. Ihnen war, wie erwähnt, das kurfürstliche Gutachten über den ersten Artikel der Proposition im Namen beider höheren Stände zur Beantwortung mitgeteilt worden.

Noch war nicht bei allen Reichsstädten das Evangelium durchgedrungen. Von den kleineren waren manche von dem Rückschlag, der

der Niederwerfung der empörten Bauern folgte, betroffen oder durch das Hervortreten radikaler Richtungen im Gefolge des Aufstandes ängstlich gemacht worden; bei einem Teil der größeren Gemeinde, wie bei Augsburg und Regensburg, hinderten die Belange des Handels und die Rücksicht auf die altgläubige Gesinnung mächtiger Nachbarn den Rat, dem Verlangen der Gemeinde nach Anschluß an das Evangelium stattzugeben. Aber fast in noch höherem Grade als bei den Fürsten hing das Wohl und Wehe der Städte von der Wiederkehr der Ruhe im Innern, der Herstellung und Sicherung geordneter Zustände im Reiche, ab und die städtische Obrigkeit hatte, in noch höherem Grade als die fürstliche, Fühlung mit den Bedürfnissen und Wünschen der Untertanen, deren Befriedigung auf einem oder anderen Wege für sie unumgängliche Notwendigkeit war. Die Menge war aber durch die gewaltigen Erschütterungen, die das Aufkommen und die Verbreitung der Predigt vom Worte Gottes begleiteten, aufgerüttelt worden; sie hatte fast überall das wiedergebrachte Evangelium mit Inbrunst aufgenommen. Es kam hinzu, daß eine größere Zahl der führenden oberdeutschen Gemeinden, vor allem die beiden angesehensten, Straßburg und Nürnberg, bereits seit Jahren ihren Anschluß an die Reformation vollzogen hatten, der Rat und Gemeinde in gleicher Weise anhingen. In Straßburg war damals bereits das Gestirn Jakob Sturms im Aufgehen, des bedeutendsten Staatsmanns, der in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts aus dem deutschen Bürgertum hervorgegangen ist, und auch Nürnberg zählte in dieser Zeit klarblickende evangelische Männer, die zwar vorsichtig, aber mit Festigkeit und Folgerichtigkeit die Geschicke der Stadt leiteten. Vertreter Straßburgs in Speier war Sturm, Nürnbergs Bernhard Baumgärtner. Auch das Haupt der schwäbischen Städte Ulm, im Reichstag durch den Altbürgermeister Bernhard Besserer vertreten, war durch das Bekenntnis den beiden genannten Städten eng verbunden und das gleiche galt von den rheinischen Gemeinden Frankfurt, Speier und Worms. So herrschte im Kollegium der Städteboten zu Speier im großen und ganzen Übereinstimmung und Einigkeit in den Zielen. Ihr Absehen war hauptsächlich auf zweierlei gerichtet: die Beseitigung des Wormser

Edikts und die Abstellung der Mißbräuche, d. h. alles dessen, was sich mit der neu erlangten Kenntnis von den Grundlagen des Christentums nicht vertrug. Schon die erste städtische Kundgebung auf dem Reichstag, eine Eingabe an die höheren Stände vom 26. Juni, erinnerte diese daran, daß sie, die Städte, schon auf dem letzten Nürnberger Reichstage gegen die Aufrechterhaltung des kaiserlichen Edikts als völlig undurchführbar Einspruch erhoben hätten, den sie jetzt, nachdem das seither Erlebte nur um so deutlicher seine Schädlichkeit erwiesen, in verschärfter Weise erneuern müßten, falls man noch mit ihm rechnen würde. Könnten doch aus dem Versuch, den verhängnisvollen Erlaß aufrechtzuerhalten, nur „Zerrüttung und Zerstörung gemeiner Städte, guter Polizei, Friedens und Einigkeit" hervorgehen!

In dieser Gesinnung konnten die Städte sich durch die Erklärung der Kurfürsten über den 1. Artikel der Proposition keineswegs zufriedengestellt erachten. Ihnen war es eben nicht um Milderung oder Umgehung des Edikts, sondern um unzweideutige Lossagung von ihm zu tun. Um ihrer Entgegnung desto mehr Wucht und Nachdruck zu geben, beschlossen die Gesandten, die Meinungsäußerung der Kurfürsten an „ihre Herren", die Obrigkeiten von Nürnberg, Straßburg und Ulm mit der Bitte zu übersenden, ihnen ihre Ansicht darüber schriftlich mitzuteilen. Auf das Drängen der Stände mußten jedoch die Gesandten, noch bevor die erbetenen Ratschläge sie erreichen konnten, sich über eine Entgegnung schlüssig machen, die sie am 4. Juli einreichten. Die Grundlage bildeten Entwürfe aus der Feder des nürnbergischen Vertreters Baumgärtner. Die städtische Antwort schließt sich der von den oberen Ständen beliebten Fünfteilung des ersten Artikels an. Schon die Fassung des ersten Punktes zeigt die evangelische Grundbestimmtheit der Städteboten: in „unserm wahren heiligen Glauben", der sich auf Christus und sein heiliges, unwandelbares Wort gründet, ziemt es keinem Menschen, irgendwelche Änderungen vorzunehmen. Die wohl hergebrachten Übungen und Bräuche, fährt die städtische Eingabe fort, mögen bis auf ein Konzilium in Kraft bleiben — das will sagen: diejenigen, die dem Glauben an Christum und sein heiliges Wort entsprechen —, wogegen solche Bräuche und Ordnungen, die, aus mensch-

licher Erfindung stammend, die Christen von Gott weg führen und ihr Seelenheil gefährden, ohne Aufschub beiseitigt werden müssen. Auf ein Konzil kann man damit um so weniger warten, als dessen Zusammentritt in absehbarer Zeit kaum wahrscheinlich ist. Ferner muß an die schon so tief eingewurzelten, allgemein bekannten Mißbräuche ernstlich Hand angelegt werden. Im Punkte des Wormser Edikts endlich muß man den Kaiser bewegen, auf die Bestrafung der Übertreter zu verzichten, eine sehr maßvolle Forderung, die ja nicht das letzte Ziel der Städte aufdeckte, immerhin einer völligen Aufhebung des Edikts mindestens den Weg bahnte. Habe man sich, meint das Gutachten zum Schluß, auf solcher Grundlage geeinigt, so werde sich die Ausführung dessen, was vereinbart worden, von selbst finden.

Die Aufnahme, die die städtische Eingabe fand, war geteilt. Herzog Georg von Sachsen, dem sein Vertreter auf dem Reichstage jene zusandte, nahm an der grundlegenden Behauptung der Städte, daß kein Mensch in dem christlichen Glauben Änderungen vornehmen dürfe, schweren Anstoß. Kein Mensch! schrieb er entrüstet zurück, also auch kein Konzilium, das doch auch aus Menschen besteht! Auf der anderen Seite war dem Rat der Stadt Nürnberg die Erklärung nicht scharf genug; er hätte eine entschiedenere Absage an das Wormser Edikt gewünscht. Am schärfsten aber entbrannte der Kampf über die Eingabe in der Fürstenkurie, um einen überraschenden Ausgang zu nehmen. Die Gegner der Reform nämlich erlitten hierbei eine schwere Niederlage, indem die Mehrheit den Städten zufiel und erklärte, diese hätten eine gute Antwort gegeben und man scheide billigerweise, was gute Gebräuche und Übungen in der christlichen Kirche und was Mißbräuche und Beschwernisse seien und lasse nur erstere bestehen. Diese Erklärung wurde durch die weitere Entschließung gekrönt, sogleich einen Ausschuß von acht Personen zu wählen, um die Scheidung zwischen den guten Bräuchen und den Mißbräuchen vorzunehmen.

So geschah es auch. Jede der beiden Bänke, in die die Fürstenkurie zerfiel, die geistliche und die weltliche, ernannte aus den Ihrigen vier Ausschußmitglieder. Von geistlicher Seite waren dies der Vertreter Österreichs, Georg von Truchseß, der persönlich anwesende Bischof

Wilhelm von Straßburg und die Gesandten der Bischöfe von Würzburg und Freising. Dazu kamen als weltliche Mitglieder der Vertreter des damals noch abwesenden Landgrafen von Hessen, Balthasar von Weitelshausen, genannt Schrautenbach, Amtmann zu Gießen, der Kanzler des reformfreundlichen Markgrafen Philipp von Baden, Dr. Vehus, die Botschaft des Pfalzgrafen Friedrich von der Oberpfalz und, als Vertreter der Grafen, Graf Bernhard von Solms, den eine aus katholischen Kreisen stammende Relation schlechtweg als „Lutheraner" aufführt. Die Altgläubigen hatten die größten Anstrengungen gemacht, den Gesandten der bayerischen Herzöge in den Ausschuß zu bringen, aber vergebens!

Der Ausfall dieser Wahlen der weltlichen Bank bedeutete demnach eine entschiedene Niederlage der altgläubigen Richtung. Hatte es anfangs das Aussehen gehabt, als sei die zweite Kurie einer gründlichen Vornahme und Durchberatung des ersten und Hauptpunktes der Reichstagsproposition abgeneigt, so war darin, wenigstens was die weltliche Bank angeht, ein vollkommener Wandel eingetreten. Auch hier war augenscheinlich die Einsicht durchgedrungen, daß es sich nicht werde verantworten lassen, die Verhandlungen über diese die Nation so tief aufrührenden Fragen übers Knie zu brechen. Unleugbar hatte diese Gefahr anfangs bestanden, damals nämlich, als Kurfürsten und Fürsten gleichmäßig geneigt gewesen waren, die Durchberatung des ersten Artikels abzubrechen und zu verlassen, noch bevor man an irgend einem Punkte in das Materielle der Fragen tiefer eingedrungen war. Damals, in einem Bericht vom 1. Juli, konnte der Vertreter des Bischofs von Augsburg seinem Herrn schreiben, er verhoffe zu Gott, daß es über die alten wohlhergebrachten Ordnungen im christlichen Glauben und die kirchlichen Bräuche nicht einmal zur Erörterung, geschweige zu irgendwelchen Änderungen komme. Allein dieser kritische Augenblick war vorüber und der Beschluß der zweiten Kurie, einen Ausschuß zu bilden, bedeutete die endgültige Abkehr von jener Art des Vorgehens.

Zu dieser Sinnesänderung hat auch der Wandel, der sich in der internationalen Lage ankündigte, unzweifelhaft beigetragen. Wenn nämlich um die Zeit, als der Reichstag ausgeschrieben wurde, noch die Er-

wartung gehegt werden konnte oder doch die Möglichkeit nicht ganz ausgeschlossen war, daß es dem Kaiser seine Geschäfte erlauben würden in absehbarer Zeit ins Reich zu kommen, von dem er nun schon nahezu ein Jahrfünft abwesend war, so hatte mittlerweile die Weltlage eine Gestalt angenommen, die es je länger desto weniger erlaubte mit einer derartigen Möglichkeit zu rechnen. Es zeigte sich einmal wieder, daß unser Herrgott auch die höchsten Bäume nicht in den Himmel wachsen läßt! Kaum schienen der Sieg von Pavia und der Frieden von Madrid das Übergewicht Spaniens in Europa besiegelt zu haben, als aller Orten Machenschaften einsetzten, die darauf abzielten, den Kaiser von der kaum erstiegenen Machthöhe hinabzustürzen. Das Wort vom europäischen Gleichgewicht war zwar damals noch nicht erfunden, aber unausgesprochenerweise beherrschte es die Politik der römischen Kurie, die ihre Selbständigkeit nur dann behaupten zu können glaubte, wenn die beiden europäischen Großmächte Spanien-Österreich und Frankreich sich im Zustande des Gleichgewichts befänden. Demgemäß war Papst Clemens beflissen, die unterlegene Sache zu heben, ja einen Umschwung der Machtverhältnisse anzubahnen, indem er schon im Mai 1526 mit König Franz, den er vorher noch von den im Madrider Frieden eingegangenen eidlichen Verpflichtungen losgesprochen hatte, und den selbständigen italienischen Staaten wie Venedig und Ferrara ein Bündnis (die sogenannte Liga von Cognac) abschloß, das zum Zweck hatte, die Kaiserlichen aus Italien zu vertreiben. Auch England, Schottland, Florenz und die Schweizer Eidgenossenschaft schienen gegen das Haus Habsburg Stellung nehmen zu wollen. Eben um die Zeit, als die Stände des Reichs sich vorbereiteten auf den Reichstag zu ziehen und die ersten Herren und Botschaften schon in Speier eintrafen, ging die Kunde von einem großen antihabsburgischen Bunde durch Deutschland, und bald sind alle Relationen vom Reichstag von derartigen Gerüchten voll, die zwar nicht immer der genauen Wahrheit entsprachen, aber doch bald außer Zweifel stellten, daß dem Kaiser ernste neue Verwicklungen drohten, und daß die Seele des Widerstandes wider ihn der Heilige Vater sei. Schon ging ein Pamphlet von der Treulosigkeit des Papstes im Reichstage von Hand zu Hand und mit

finsteren Mienen sah man auf dessen Vertreter, den Nuntius Rorarius, der sich, wie auch der Vertreter der Republik Venedig, Carlo Contarini, kaum noch öffentlich sehen zu lassen wagte. Man hielt für sicher, daß beide demnächst aus Speier entfernt werden würden.

Nach alledem war zweierlei klar: erstens der Kaiser würde auf lange hinaus nicht nach Deutschland kommen und zweitens an das Zustandekommen eines allgemeinen Konzils in absehbarer Zeit war nicht zu denken. Deutschland also mußte sich selbst helfen, mußte selbständig diejenigen Maßnahmen treffen, die die Sachlage forderte, vor allem sich mit der unaufhaltsam vordringenden Bewegung kirchlicher Erneuerung abfinden und in irgendwie haltbarer Weise auseinandersetzen.

Dieser Erkenntnis von den Forderungen des Augenblicks, der sich im Grunde kein Verständiger mehr entziehen konnte, stand freilich noch ein Bedenken gegenüber, nämlich der Zweifel, ob die kaiserliche Proposition der Nation die Zügel locker genug lasse, um die angedeutete Bahn betreten zu können. Auf städtischer Seite erwog man bereits, ob es sich nicht empfehle, eine Gesandtschaft an den Kaiser auszurüsten und ihn um veränderte, den Zeitverhältnissen besser entsprechende Weisungen für den Reichstag zu ersuchen. Allein diese Erwägung schlug damals noch nicht durch; man vertraute in Speier noch auf die eigene Kraft und griff die Aufgaben, die sich darboten, mutig an.

Hierbei hatte sich der Reichstag endlich auch der Teilnahme und Mitwirkung derjenigen Fürsten und Stände zu erfreuen, die es bereits gewagt hatten, ihrer innersten Überzeugung folgend die evangelische Lehre rückhaltlos zu bekennen und zu vertreten.

III.

Wenn Kurfürst Johann und Landgraf Philipp von Hessen mit ihrem nächsten Anhang erst einige Wochen nach dem Beginn der Verhandlungen in Speier eintrafen, so lag darin keine Verkennung der Wichtigkeit des Reichstags. Namentlich der jugendliche Landgraf wünschte nichts sehnlicher als von seiner neugewonnenen Überzeugung vor aller Welt Zeugnis abzulegen. Demgemäß machten sich Johann

und Philipp schon auf ihrer Zusammenkunft in Gotha Ende Februar schlüssig, den ausgeschriebenen Reichstag in Person zu besuchen und besprachen auch einige Äußerlichkeiten, die dabei zu beobachten waren; u. a. willigte der Landgraf ein, sein reisiges Gefolge in die Farben des Kurfürsten zu kleiden. Bald sehen wir Philipp ferner beflissen, für sich und Johann in Speier passende Quartiere, möglichst nahe beieinander, auszumitteln. Auch der Kurfürst sandte zeitig einen Furier nach Speier, der ihm „fürstlich Lager und Herberg" bestellen und sich nach den dortigen Preisen und Einkaufsverhältnissen erkundigen sollte. Der Bericht, den dieser Furier nach seiner Rückkehr am 26. Mai seinem Herrn erstattete, gibt uns einen Begriff von den Kosten und Umständen, die der Reichstagsbesuch für einen so großen Herrn mit sich brachte, und nicht minder von der Umsicht, mit der Johann seine Vorbereitungen traf. Es handelte sich darum, fünfhundert Eimer Wein, dreihundert Eimer Bier, Hafer für die zahlreichen Pferde, sowie Wildpret, Speck und Eßfleisch für 500 Personen auf zwei Monate aus den Mainlanden zu Schiff nach Speier zu schaffen. Dazu würden, wie der Furier nach Erkundigung in Bamberg feststellte, vier Kähne, zwei für das Getränk und zwei für den Hafer, erforderlich sein und die Fracht für letztere würde 300, für jenes 160 Gulden betragen; er rät in Ansehung dieser hohen Kosten den Wein in Speier zu kaufen, wo das Fuder 15 Gulden koste. Von den sonstigen Vorräten würde für je 800 Zentner ein Kahn erforderlich sein. Holz, Kohlen, Heu und Stroh sollten in Speier selbst beschafft werden; der Furier rät, mit den Käufen nicht lange zu säumen, da in Erwartung des Reichstags die Preise für jeglichen Bedarf stetig in die Höhe gingen.

Inzwischen mahnte der Landgraf seinen Bundesgenossen wiederholt, mit dem Aufbruch zum Reichstag nicht zu säumen. Wie er am 28. März mitteilte, beabsichtigte er selbst am 13. Mai in Speier zu sein und bat den Kurfürsten, baldmöglichst nach Thüringen zu gehen, um der Wahlstatt des Reichstags näher zu sein und dort zu gleicher Zeit mit ihm eintreffen zu können. Aber der Kurfürst glaubte Sachsen noch nicht verlassen zu dürfen, da sein Verhältnis zu dem albertinischen Vetter Herzog Georg sich ebendamals sehr unbefriedigend gestaltete;

es hieß, Georg, der für seine Person, wie wir wissen, sich des Reichstagsbesuches entschlug, stehe in Rüstungen, deren Ziel und Zweck nicht deutlich ersichtbar waren. Ihn lange an, schrieb Johann am 21. März an seinen Freund Herzog Heinrich von Mecklenburg, daß wider ihn armen Gesellen viele Anschläge gemacht würden, „und ich thue doch niemand etwas, allein daß ich Gott mehr glaube als den Menschen; das können sie nicht leiden." Übrigens kamen in diesen Monaten auch dem Landgrafen Warnungen zu, wonach im Westfälischen und am Niederrhein in feindseliger Absicht wider ihn Knechte angesammelt würden. Dazu trat die immer noch fortdauernde Unsicherheit, ob denn der Reichstag seinen Fortgang nehmen werde. Unter diesen Umständen glaubte der Kurfürst seinen Reichspflichten nichts zu entziehen, wenn er zunächst zur Befestigung und Erweiterung des evangelischen Bundes nach Magdeburg gehe, wo wir ihm ja um den 12. Juni begegnet sind. Damals freilich konnte an dem Zustandekommen des Reichstags kein Zweifel mehr sein, und es bedurfte wohl kaum noch der erneuten Mahnungen des Landgrafen, um ihn die Reise nach Speier nun ernstlich ins Auge fassen zu lassen. In der Tat mußte das Erscheinen des Kurfürsten von größter Bedeutung für die evangelische Sache werden; nicht mit Unrecht erinnert Landgraf Philipp, man möge wohl Bedacht nehmen, daß nicht durch ihre, der Evangelischen, Lässigkeit die Feinde des Lichts gefördert würden und aus einer guten Sache durch ihre Sorglosigkeit eine böse werde. Von den Gegnern könne man sich alles Übels befahren; streuten sie doch sogar aus, daß der Kurfürst mit den Bauern in Verbindung stehe und sich zu ihrem Anführer aufwerfen wolle. Solche Gerüchte gelte es durch Johanns Erscheinen zum Schweigen zu bringen. Andererseits mußte der Reichstag den Verbündeten erwünschte Gelegenheit bieten, um mit solchen Fürsten, die sie für ihre Sache gewinnen zu können hofften, wie den Kurfürsten von der Pfalz, den Markgrafen Kasimir von Kulmbach, Philipp von Baden u. a. in Fühlung zu treten. So ließ denn Johann, indem er, noch von Magdeburg aus, seinen Rat Philipp von Feilitsch als seinen einstweiligen Vertreter nach Speier vorausfandte, durch ihn dem Erzherzog melden, daß er selbst in Kürze dort eintreffen werde. Noch

einmal wandte er sich von Magdeburg nach seiner Residenzstadt Torgau, die er dann am 26. verließ, um sich nach Speier in Bewegung zu setzen. Freilich ging die Reise zunächst mit großer Langsamkeit vor sich. Erst am 3. Juli erreichte man Weimar, wo noch eine mehrtägige Rast gemacht wurde, um die letzten Vorkehrungen für die Abwesenheit des Landesherrn zu treffen. Hier wurden auch die Räte ausgewählt, die dem Kurfürsten am Reichstag zur Seite stehen sollten — darunter Graf Albrecht von Mansfeld, der Kanzler Dr. Gregorius Brück und der „junge" Kanzler Dr. Christian Beyer — und das Gefolge für die Reise zum Reichstage zusammengesetzt, auch ausführliche Verhaltungsmaßregeln für die Begleitung Johanns entworfen. Dieweil, schärfte der Kurfürst ein, „man sich christlich genannt und dem Evangelio anhängig gerühmt will haben", soll seine Umgebung alles meiden, was wider Gottes Ehre und Gebot ist, als leichtfertiges Fluchen, Zutrinken, Ausschweifungen und jegliche Leichtfertigkeit, vielmehr sich christlicher und adliger Ehrbarkeit befleißigen. Außerdem wird besonders eingeschärft, daß die Begleiter „ungebührliche und unerträgliche Zankrede oder Disputation von den Dingen, so dieser Zeit irrig vorstehen", meiden; jeder aber soll auf seinen Dienst bei der Person des Kurfürsten warten, „in Betrachtung, wie es dieser Zeit nach gestalteren Läuften gelegen sei", zumal für den Fall, „ob sich einige Unrichtigkeit ereignen wolle". Endlich verließ man Weimar und zog über Eisenach, Fulda und Gelnhausen dem Rhein zu.

In der Begleitung des Kurfürsten befanden sich sein ältester Sohn Johann Friedrich und seine Neffen, die Herzöge Ernst und Franz von Lüneburg; Fürst Wolfgang von Anhalt, der ebenfalls mit Johann hatte nach Speier ziehen sollen, hatte sich mit der Notwendigkeit entschuldigt, die von Zerbst und Bernburg wegen des Gotteswort wider seine altgläubigen Vettern zu schützen.

In Oggersheim, unmittelbar vor dem Einzug in Speier, legte Johann seinen Räten nochmals einige Artikel vor, über die sie sich äußern sollten. Wie er ausführte, war er berichtet worden, daß die Geistlichen und andere Feinde des Gotteswort die Absicht hätten, mancherlei Praktiken zu versuchen, wie sie dieses unterdrücken möchten, und, wo sie das

bei den Fürsten nicht erhalten könnten, sich daran machen würden, deren Räte für sich zu gewinnen. Treuherzig bemerkt der fromme Fürst, er sei der Treue und Anhänglichkeit seiner Räte zwar sicher, wolle sie aber doch von diesen Ränken auf seiten der Gegner in Kenntnis setzen. Wie sich versteht, beteuerten die Räte daraufhin ihre ewige und unwandelbare Anhänglichkeit an das Evangelium sowie an den Kurfürsten und sein Haus.

Als Johann endlich am 20. Juli in Speier eintraf, fand er seinen Bundesgenossen, den Landgrafen, schon vor. Philipp hatte Kassel in den ersten Tagen des Juli verlassen und war am 12. mit einem Gefolge von 200 Pferden in Speier eingezogen. Hier hatte man längere Zeit, zumal in der Umgebung des Erzherzogs, an das persönliche Erscheinen der Bannerführer der Evangelischen nicht glauben wollen. Unbehaglich schrieb am 2. Juli der Gesandte Herzog Georgs, Otto von Pack, er wisse nicht, was Kursachsen und Hessen bringen möchten. Und da man schon dem Erscheinen Johanns in Speier entgegensah, seufzt die bayerische Botschaft: Gott wolle, daß das „Wort Gottes" jenes nicht Zerrüttung mache! Andererseits meinte der hessische Gesandte Schrautenbach, viele von hohen und niederen Ständen „und sonst männiglich" warteten voll Begier auf den Landgrafen und setzten ihre Hoffnungen auf ihn. Auch aus den Kreisen der Städteboten verlautete, daß sie an das Kommen der beiden Fürsten große Erwartungen knüpften.

Es hatte dem Reichstag auch bisher an Bekennern des Evangeliums nicht gefehlt, aber sie waren als solche noch wenig hervorgetreten. Außer der Mehrheit der Städteboten und zahlreichen fürstlichen Räten zählte zu ihnen der persönlich anwesende Markgraf Philipp von Baden, der es sogar gewagt hatte, seinen Prediger Franz Friedlieb (Irenicus) mit sich nach Speier zu bringen. Das hatte dann freilich auf der Gegenseite um so größeren Anstoß erregt, als Friedlieb verheiratet war, und der Markgraf hatte schließlich nicht umhingekonnt, den Prediger auf die Vorstellungen des Erzherzogs von sich zu tun und aus Speier zu entfernen. Jetzt aber nahte Landgraf Philipp, ebenfalls von einem evangelischen Prediger begleitet, und Philipp war durchaus nicht ge-

meint, daß dieser, es war Adam Krafft von Fulda, sein Licht unter den Scheffel stelle. Zwar konnte Philipp nicht durchsetzen, daß man seinem Prediger eine Kirche oder Kapelle für den evangelischen Gottesdienst einräumte, allein er wußte sich auch so zu helfen. Einen Tag um den andern ließ er Adam in der Herberge predigen, und zwar von der Galerie aus, die um den Binnenhof lief. Hier nahm der Geistliche seinen Stand, um „ohne einiges Pochen oder Schelten ganz sanftmütiglich Christum zu predigen und zu lehren". Dabei stand das Tor der Herberge offen, jeder konnte hinzutreten und der Predigt beiwohnen; von Anfang an fand ein großer Zulauf, namentlich des gemeinen Mannes statt. Und nun säumte auch Philipp von Baden nicht, seinen Prediger nach Speier zurückzurufen, um vor ihm und den Seinen ebenfalls das Gotteswort zu verkünden.

Endlich, acht Tage nach dem Landgrafen, zog Kurfürst Johann mit den Seinen in Speier ein. Ihn begleiteten u. a. zwei Prediger, beides Männer, die in der evangelischen Bewegung sich bereits einen Namen gemacht hatten: Georg Spalatin und Johann Agricola von Eisleben. Wie sie unterwegs vor dem Kurfürsten gepredigt hatten, so verstand es sich von selbst, daß sie auch in Speier nicht schwiegen. Sie predigten in der Herberge des Kurfürsten, und zwar unter derselben Veranstaltung, wie es in der benachbarten Herberge des Landgrafen geschah, von der Galerie des Binnenhofes herab. Es verging fortan kein Tag, weder Alltag noch Sonn- oder Festtag, ohne evangelischen Gottesdienst. Der Zulauf zu diesem war ungeheuer; auch aus der Umgebung der Stadt, im Umkreis von 4 bis 5 Meilen, kamen Leute, um die Predigt zu hören und die Regensburgischen Gesandten schätzten das Volk, das an einem bestimmten Sonntag, wo mehrere Predigten stattgehabt, der Verkündigung des Gotteswortes beigewohnt hatte, auf 14000 Köpfe. Auch von dem Inhalt der Predigten hören wir. Es seien „gut christlich Ding", die da verkündigt würden, berichtet die Botschaft der Stadt Memmingen; die Summe sei, daß wir durch den Glauben selig werden und durch kein ander Werk noch Miktel noch Weg. Und wer den guten Glauben habe, der finde auch die Werke, die Gott getan haben wolle, denn ein guter Baum trage gute

Früchte. Und das wird vorgetragen „mit viel schöner Bewährung der Heiligen Schrift".

Wie der Kurfürst und der Landgraf mit ihren vornehmeren Begleitern dem Gottesdienste ihrer Prediger selbst täglich beiwohnten, so legten sie ihre veränderte Stellung der alten Kirche und ihren Bräuchen gegenüber auch sonst an den Tag. Der Landgraf, der an einem Donnerstag in Speier eingeritten war, ließ noch am gleichen Abend an seiner Herberge einen Ochsen schlachten, von dessen Fleisch er und die Seinen am folgenden Freitage „unverborgen" speisten. Daß Kurfürst Johann hernach auch hierin dem Beispiel seines Bundesgenossen folgte, versteht sich.

Daß die Evangelischen durch dieses nie zuvor erhörte Auftreten bei den Altgläubigen schweren Anstoß erregten, ist leicht zu begreifen. Insbesondere glaubte Erzherzog Ferdinand als Vertreter des Kaisers ihr Gebahren nicht schweigend hinnehmen zu sollen; er ersuchte, noch bevor Kurfürst Johann von Sachsen erschienen war, die beiden Kurfürsten von Trier und Pfalz als persönliche Freunde des Landgrafen, diesen durch gütliche Vorstellungen zu bewegen, daß er die öffentliche Predigt abstelle und die Fastengebote der alten Kirche beobachte. Der Landgraf wies die freundlichen Vorhaltungen der Unterhändler nicht von vornherein ab; er hatte nicht lange vorher in einer schriftlichen Auseinandersetzung mit seinem Schwiegervater über die bewegende Frage der Zeit u. a. geäußert, daß, wenn er an einen Ort komme, wo das Evangelium nicht gepredigt werde, er, um Anstoß zu vermeiden, mit der Bezeigung seiner abweichenden Ansichten zurückhalten werde; nur dürfe man ihm keine Gewissenssache daraus machen wollen. So erklärte er jetzt den befreundeten Kurfürsten, er wolle es darauf ankommen lassen, wie Johann von Sachsen in diesen Dingen es halten werde. Inzwischen jedoch verlautete, die kaiserlichen Kommissare beabsichtigten ein förmliches Verbot gegen die evangelische Predigt in Speier ergehen zu lassen. Der Fall schien also zu einer Gewissenssache gemacht zu werden, und nun erklärte Philipp, als die Unterhändler aufs neue bei ihm erschienen, rückhaltlos, er lasse sich nichts verbieten, und wenn es seinen Kopf kosten solle! Nichtsdestoweniger versuchte

der Erzherzog, nachdem dann Kurfürst Johann eingetroffen war, auch auf diesen in gleicher Weise einzuwirken. Johann möge, ließ er ihm vorstellen, durch Hartnäckigkeit in untergeordneten Dingen doch nicht das Gelingen des großen Werkes, mit dem man beschäftigt sei, die Erhaltung oder Wiederherstellung der kirchlichen Einheit der Nation gefährden. Den Überzeugungen Johanns beabsichtige man nicht zu nahe zu treten; aber er möge wenigstens für dieses Mal dem Kaiser und allen Ständen zu besonderer Freundschaft, Ehre und Gefallen jene anstößigen Bezeigungen, die öffentliche Predigt und das Fleischessen, so lange einstellen, bis man zu Frieden und Einigkeit gelangt sein und sich auch über die in Frage stehenden Punkte verglichen haben werde.

Aber Johann verstopfte diesen Sirenenklängen gegenüber sein Ohr. Er besprach sich mit dem Landgrafen und erteilte in ihrer beider Namen den Kommissaren die schließliche Antwort: sie wollten sich im übrigen als gehorsame Fürsten beweisen, aber von der evangelischen Predigt und dem Fleischessen könnten und würden sie nicht ablassen! Und dabei blieb es.

Man mag hier vielleicht die Frage aufwerfen, ob diese Hartnäckigkeit der Häupter der Evangelischen in sich berechtigt und für die von ihnen vertretene Sache vorteilhaft war? Wenn der Straßburgische Gesandte Jakob Sturm angesichts des Fleischessens des Landgrafen am 15. Juli nach Hause schrieb: „Es wäre nicht übel, wenn man auch in anderen Werken den Glauben bewahre, nicht allein in der Freiheit der Speise, die weder Christen noch Unchristen mache", so hat er, wofern in diesen Worten ein Tadel für den Landgrafen liegen soll, doch nur scheinbar recht. Denn eben auf die Freiheit, die Loslösung von willkürlichen, durch Menschen auferlegten Banden, die man mit arglistiger Täuschung dem Christen als Gottes Wille ausgab, um ihn damit am Gängelband zu führen, kam es an. Konnte man billigerweise von dem, der sich über diese Täuschung klar geworden war und die Stricke abgeworfen hatte, erwarten, daß er sich freiwillig wieder unter das Joch begäbe? Außerdem aber lag in der Haltung der Verbündeten ein scharfer Einspruch dagegen, daß man auf der andern

Seite immer noch das Wormser Edikt aufrechterhielt, obschon seine Widersinnigkeit jeden Tag klarer wurde! Schon zwei Jahre früher hatte Erzherzog Ferdinand dem Kaiser bekannt, daß er unter hundert Personen kaum eine finde, die nicht vom Luthertum irgendwie angesteckt sei. Aber weder hatte der Erzherzog aus dieser von ihm anerkannten und festgestellten Tatsache die gebotenen Folgerungen gezogen, noch der Kaiser sich eingestanden, daß er mit der Politik des Wormser Edikts auf dem falschen Wege sei. Und war es überhaupt des Ansehens der deutschen Nation würdig, daß der Ausländer, den eine Unglücksstunde auf den Thron des römischen Königs gehoben hatte, von der Fremde aus willkürlich und mit offenbarer Überschreitung seiner Befugnisse Reichsbeschlüsse aufhob oder ihrer Wirkung beraubte und sich vermaß, ohne irgendwelche Fühlung mit den maßgebenden Gewalten in Deutschland und über dessen Verhältnisse ebenso mangelhaft wie einseitig unterrichtet, Fürsten und Volk Wege vorzuschreiben, die seiner international orientierten Politik, nimmer aber den deutschen Belangen entsprachen? Erwägt man dies, so kann an der inneren Berechtigung des Verhaltens der beiden Fürsten im Punkte der evangelischen Predigt und der Hinwegsetzung über die altkirchlichen Fastengebote kein Zweifel übrigbleiben. Gleichzeitig war es doch von unermeßlicher Bedeutung, daß in der Versammlung der deutschen Stände, an dem Orte, der damals den Mittelpunkt des Reichs bildete, das Banner des Evangeliums nicht feige versteckt, sondern mit dem Anspruch hochgehalten wurde, sich, wo immer es sei, durchzusetzen. Es war fortan nicht mehr möglich, wie es von oberster Stelle aus immer noch versucht wurde oder wie man dort wenigstens den Schein annahm, die Bewegung als eine vorübergehende Erscheinung zu betrachten, oder die Anhänger der neuen Lehre für unbedeutende Sektierer oder vereinzelte Eigenbrödler auszugeben, angesichts dessen, daß sich einige der angesehensten und mächtigsten Fürsten und Würdenträger nicht nur durch das Wort, sondern auch durch die Tat zum Evangelium bekannten, darunter ein Kurfürst, der berechtigt war, sich bei feierlichen Aufzügen das Reichsschwert vorantragen zu lassen, und der in Speier mit dem ganzen seiner Stellung im Reiche entsprechenden Glanze auf-

trat, der dort u. a. offene Tafel hielt, an der nach Spalatins Zeugnis täglich bis zu 700 Personen speisten. Und neben Johann der Landgraf, der trotz seiner Jugend sich bereits hohes Ansehen erworben und durch die Bezwingung Sickingens sowie vor allem durch seine kriegerischen Leistungen im Vorjahre, die zumeist ihm verdankte Niederwerfung der gefährlichen Empörung in Mitteldeutschland, sich um Kaiser und Reich unaustilgbar verdient gemacht hatte!

Wie hätte sich aber ferner das evangelische Schrifttum von den Besuchern des Reichstags fernhalten lassen? Offen und ohne Scheu vor den grimmen Strafbestimmungen des Wormser Edikts wurden in Speier die Schriften des Reformators und seiner Anhänger feilgeboten und fanden eifrige Leser. Über die Wirkungen, die sie ausübten, unterrichtet uns das Zeugnis eines der erbittertsten Gegner der lutherischen Sache, des Johannes Cochlaeus, der sich in Person beim Reichstag eingefunden hatte. Ihm zufolge war dort von Luthers Schriften besonders die Predigt von der „Zerstörung Jerusalems" verbreitet, die, vor einem Jahre gehalten, Deutschland das Schicksal Jerusalems in Aussicht stellte, wenn es nicht zum innern Frieden gelange. Daneben ergießt Cochlaeus die Schale seines ohnmächtigen Zorns vor allem über den „Sendbrief G. Schatzmeisters an die Fürsten Deutschlands", eine Schrift, die darlegt, wie die sogenannten Ketzer im Grunde die bravsten und nützlichsten Untertanen der Fürsten sind, im Gegensatz zu den Geistlichen, zumal dem Papst und den Seinen, die ihnen vielmehr schädlich sind. Daher sind nach Schatzmeister die Klöster aufzuheben, die Kirchengüter einzuziehen, und der Klerus ist den staatlichen Abgaben zu unterwerfen. „Da dieser Sendbrief", sagt Cochlaeus, „kurz ist und sich leicht liest, auch gleichzeitig lateinisch und deutsch herausgekommen ist, so wurde eine ungemein große Anzahl Abzüge verkauft zum beträchtlichen Nachteil der Geistlichen!"

Die Altgläubigen waren demgegenüber ziemlich machtlos. Erzherzog Ferdinand ließ zwar im Dom einen Barfüßer predigen, auch der redegewandte Johannes Faber oder Fabri, der dem Reichstag als Vertreter des Bischofs von Konstanz und Basel beiwohnte, wetterte von der Kanzel gegen das neue Evangelium, aber er und seine Gesinnungs-

genossen predigten vor leeren Bänken: „sie haben ganz geringen Zulauf und werden verhöhnt und ausgelacht", bezeugt der Sekretär der Venetianischen Botschaft. Offenbar besuchten nur solche die Kirchen, die ihrer Stellung wegen dazu verpflichtet waren. Die Wehrlosigkeit der Altgläubigen den Fortschritten der Neuerer gegenüber machte sich bezeichnend genug in leeren Schmähungen des Gegners Luft. „Das Wort Gottes bleibt auf dem Ärmel" höhnten sie mit Bezug auf den evangelischen Sinnspruch „verbum domini manet in aeternum" (Das Wort Gottes bleibt in Ewigkeit), dessen Anfangsbuchstaben man auf dem rechten Ärmel des Hofkleides der Sachsen und Hessen erblickte, worauf letztere replizierten: „verus diabolus manet in episcopis" (Der leibhaftige Teufel steckt in den Bischöfen!). Bedenklicher war es, wenn eines Tages auf einem Gastmahl bei Markgraf Kasimir Landgraf Philipp und Pfalzgraf Johann von Sponheim über die kirchliche Frage hart aneinander gerieten und unversöhnt von dannen gingen.

Einen Gegenstand ernster Sorge bildete für Erzherzog Ferdinand die Haltung der Reichsstädte. Mußte er diese wenigstens dem Hauptteil nach den kirchlichen Gegnern zuzählen, so suchte er wenigstens zu verhüten, daß sie sich mit den fürstlichen Häuptern der Evangelischen politisch zusammenschlössen. Ferdinand ließ zu dem Ende am Tage der Ankunft Johanns von Sachsen sämtliche Städteboten zu sich bescheiden und redete dann teils persönlich, teils durch seinen Kanzler „ungefähr der Meinung (wie der Gesandte Memmingens nach Hause berichtete), daß die Städte wollen gegen kaiserliche Majestät und das Haus Österreich sich gehorsam halten und sich von niemandem lassen verführen, und tun als ihre Altfordern getan haben. Wenn aber die Städte an etwas Mangel haben gegen kaiserliche Majestät, sollen sie es ihm anzeigen, wolle er ein guter Mittler sein". Die Städteboten erwiderten, sie würden, was der Erzherzog ihnen entboten, ihren Herren daheim anzeigen, die sich ohne Zweifel gegen den Kaiser und das Haus Österreich unverweislich wie ihre Altfordern halten würden.

Dies ungewöhnliche Auftreten des Erzherzogs war sicherlich wohl erwogen und die Besorgnis, die ihm zugrunde lag, keineswegs unberechtigt. Man durfte sicher erwarten, daß die evangelischen Fürsten das Zu-

sammentreffen und wochenlange Beisammensein mit den Vertretern einer Anzahl der wichtigsten Städte für ihre Bündnispläne auszunutzen nicht unterlassen würden. Ja, vielleicht war dem Erzherzog schon bestimmtere Kunde hierüber zugekommen. Wenige Tage zuvor nämlich, am 16. Juli, hatte Landgraf Philipp mit Christoph Kreß, einem der „Ältern" der Ratsmitglieder der Stadt Nürnberg, den diese kürzlich zur Verstärkung ihrer Reichstagsgesandtschaft nach Speier geschickt hatte, eine längere Unterredung gehabt. Der Fürst knüpfte hier an die von ihm und dem Kurfürsten ein halbes Jahr vorher an die Stadt gerichtete Aufforderung an, sich an ihrem Verbündnis zum Schutze des Evangeliums zu beteiligen, eine Aufforderung, die Nürnberg, wie wir uns entsinnen, damals abgelehnt hatte, um zumal erst abzuwarten, was der Reichstag bringen würde. Philipp versicherte jetzt Kreß gegenüber, er und der Kurfürst seien noch der nämlichen Gesinnung wie damals, lebten aber auch der Erwartung, daß die Städte die Belange der Sache des Evangeliums allen andern vorsetzen und sich durch nichts darin irremachen lassen würden — „mit vielen gnädigen Worten und Erbietungen, das zu schreiben zu lang wäre", setzt Kreß dem Bericht hinzu, den er über die Unterredung dem Rat erstattete. Seinerseits vermied Kreß ein unmittelbares Eingehen auf die Bündnissache, bat jedoch den Landgrafen, wenn er bei den Verhandlungen des Reichstags die Sache des Evangeliums vertrete, sich dabei zugleich die Belange der Städte angelegen sein zu lassen. Das sagte Philipp bereitwillig zu, unter der Voraussetzung, daß man städtischerseits ihn jederzeit über das, was dort geplant und beraten werde, auf dem laufenden erhielte. Was Kreß bei seiner Bitte an den Landgrafen im Auge hatte, spricht er in dem schon erwähnten Bericht unzweideutig aus. Wenn in den führenden Städten, und nicht nur in diesen, die Masse der Bevölkerung dem wiedergebrachten Evangelium zujauchzte, so waren doch in einer Anzahl von Gemeinden der Rat und die oberen Schichten der Bürgerschaft darauf bedacht, es mit den Altgläubigen nicht zu verderben. Unter den großen oberdeutschen Kommunen wurde vor allem, wie schon oben angedeutet, Augsburg durch seine Handelsbeziehungen auf das Haus Österreich und Bayern

hingewiesen und hielt sich gerade zur Zeit des Reichstags so wenig evangelisch, daß das Erscheinen des Vertreters der Stadt, Konrad Herwart, am Reichstage einen Keil in die bisherige Einmütigkeit der Städte zu treiben drohte, eine Gefahr, der nun Kreß durch Annäherung an die evangelischen Fürsten entgegenzuwirken hoffte. Er werde, schrieb er an den Rat, sich in der gleichen Weise auch an Kurfürst Johann, wenn dieser komme, wenden, damit die Städte „desto weniger weit voneinander fallen möchten". So begegneten sich hier die Belange der evangelischen Fürsten und der Städte; Philipp aber gedachte das Eisen zu schmieden, indem er nicht nur den Städteboten die Erwartung aussprechen ließ, daß sie alle miteinander auf dem Boden des Evangeliums verbleiben würden, sondern auch Kreß in einer zweiten Unterredung nunmehr ohne Umschweife aufforderte, die Bündnisangelegenheit vor seine Herren von Nürnberg zu bringen. Dies geschah, und schon am 21. Juli kam die Angelegenheit im Rate zur Verhandlung. Das Ergebnis entsprach freilich den Erwartungen des Landgrafen nicht ganz. Im wesentlichen beharrte die Stadt in der vorsichtigen Haltung, die sie dem früheren Ansinnen der Fürsten gegenüber eingenommen hatte; aber sie wies doch die dargebotene Hand der letzteren nicht zurück noch verbaute sie sich den Weg für die Zukunft. Man wolle, schrieb der Rat noch am 21. an Kreß, zunächst den Ausgang des Reichstags in Geduld und Gottvertrauen abwarten; gleichwohl sei nicht zu unterlassen, sich mit den wohlgesinnten Fürsten ins Einvernehmen zu setzen und, wennschon unvorgreiflich, mit ihnen alle Dinge zu bereden. Dem Landgrafen möge Kreß dementsprechend antworten, daß Nürnberg augenblicklich nicht in der Lage sei, mit ihm und dem Kurfürsten ein förmliches Bündnis abzuschließen; dabei möge er jedoch Bedacht nehmen, die Sache so zu wenden, daß der Rat „eine offene Hand in solchem habe"; denn man wisse nicht, heißt es vertraulich weiter, wie sich die Dinge noch gestalten und zu welchen Mitteln und Wegen zu greifen die Not noch erfordern könne. Also es gilt, „den Landgrafen mit höchster Schicklichkeit anhängig zu halten, doch unvorgreiflich", gleichsam als Notanker für stürmische Zeiten, die kommen möchten und die dann ja auch auf die Dauer nicht ausge-

blieben sind. Zunächst aber hieß das Leitwort: abwarten was der Reichstag bringen werde, zu dessen Verhandlungen wir uns zurückwenden.

IV.

Wir entsinnen uns, daß die Fürstenkurie am 5. Juli einen achtgliedrigen Ausschuß gebildet hatte, der die Mißbräuche bei Weltlichen und Geistlichen untersuchen sollte. Gleichzeitig lag man den Kurfürsten an, diesem Ausschuß ihrerseits Vertreter zuzuordnen. Wenn man dann auch einen oder den andern Städteboten hinzugezogen hätte, so wäre ein Gesamtausschuß aller Stände gebildet und dadurch eine wesentliche Vereinfachung der Geschäfte herbeigeführt worden. Allein die Kurfürsten glaubten der Würde ihres Kollegiums etwas zu vergeben, wenn sie sich mit der zweiten Kurie auf die gleiche Stufe stellten. Außerdem konnten sie sich nicht dazu verstehen, den Städten einen Anspruch auf Vertretung in einem Gesamtausschuß, neben den Beauftragten der „höheren Stände", zuzugestehen; Richard von Trier meinte sogar, die Städte seien gar nicht Stände, sondern schlechtweg Untertanen des Reichs! Unter solchen Umständen blieb nichts anderes übrig, als daß bis auf weiteres an drei getrennten Stellen, seitens der Kurfürsten, der Fürsten und Herren und der Städte, über die Mißbräuche beraten wurde. Vollsitzungen fanden daneben nicht statt; während die Räte in den Ausschüssen arbeiteten, vergnügten sich die Herren. Sie folgten um den 10. Juli der Einladung des Kurfürsten von der Pfalz nach Heidelberg, um in den Wäldern der Umgegend den Freuden der Jagd zu huldigen. Kaum waren sie wieder in Speier, so kam die Nachricht, daß dem Erzherzog am 9. Juli von seiner Gemahlin Anna von Ungarn das erste Kind, eine Tochter, geschenkt worden sei. Dies freudige Ereignis wurde durch ein großes Fest begangen, das der glückliche Vater am 16. Juli veranstaltete. Dem Hochamt freilich, das die Feier einleitete, blieb aus Gründen, die nicht zweifelhaft waren, eine größere Anzahl von Fürstlichkeiten und Herren fern, wogegen wohl nur wenige bei dem anschließenden Bankett, zu dem die gesamten Stände einschließlich der Städteboten geladen waren, gefehlt haben werden. Man speiste

an vierzig Tafeln, fünfundzwanzig Schüsseln wurden aufgetragen. Am Abend beschloß ein Lanzenstechen, an dem sich der Erzherzog in Person beteiligte, das Fest. Überhaupt fehlte es in Speier nicht an geselligen Veranstaltungen und Vergnügungen, wiewohl es offenbar auf einseitiger Kunde beruhte, wenn Luther damals an Link schrieb: „In Speier hält man Reichstag nach üblicher deutscher Art; man trinkt und spielt und tut im übrigen nichts."

In jenen Tagen und Wochen mehrte sich auch die Zahl der Reichstagsbesucher nicht unerheblich. Von der Ankunft der evangelischen Fürsten war schon die Rede; um dieselbe Zeit erschienen ferner der Kurfürst-Erzbischof von Köln, Hermann von Wied, der Bischof Heinrich von Utrecht, Koadjutor von Worms, aus dem Hause Pfalz und zahlreiche Botschaften, darunter die des bisher am Reichstage nicht vertretenen Kurfürsten Joachims von Brandenburg, des Erzbischofs Christoph von Bremen aus dem Hause Braunschweig und seines Bruders Herzog Heinrich des Jüngeren von Wolfenbüttel, des Administrators Johann von Regensburg, eines Pfalzgrafen, der Bischöfe von Brixen, Salzburg und Münster, der Grafen Johann Georg und Joachim von Anhalt.

Mittlerweile nahmen die Arbeiten der Ausschüsse ihren Fortgang. Allein noch ehe sie zum Abschluß kamen, trat eine Änderung der Lage am Reichstage dadurch ein, daß die Kurfürsten ihren bisherigen Widerspruch gegen die Bildung eines „großen" oder Gesamtausschusses endlich aufgaben, worauf der Reichstag ohne Verzug — man befand sich in den letzten Tagen des Juli — zur Ernennung eines solchen schritt. Der große Ausschuß sollte aus einundzwanzig Mitgliedern bestehen, von denen die Kurfürsten sechs — nämlich jeder einen —, die Fürstenkurie dreizehn und die Städte zwei aus ihrer Mitte entsenden sollten. Die dreizehn Mitglieder, die die zweite Kurie zu stellen hatte, verteilten sich auf die verschiedenen Gruppen innerhalb dieser dergestalt, daß zwei geistliche und zwei weltliche Fürsten, je drei Räte der einen und der andern Gruppe, ein Vertreter der Prälaten und zwei Grafen zu wählen waren. Und zwar ernannte, wie bei dem Achterausschuß, jede Gruppe ihre Vertreter in freier, unmittelbarer Wahl. Hierbei schoß bei

den weltlichen Fürsten wiederum Hessen den Vogel ab: der Name des jungen Landgrafen ging mit der größten Stimmenzahl aus der Wahlurne hervor; neben ihm sollte der Markgraf Ernst von Baden in Person im Ausschuß sitzen, außerdem die Vertreter des Herzogs von Sachsen (Dr. Otto von Pack), des Markgrafen Kasimir von Brandenburg (Georg von Streitberg) und des Markgrafen Philipp von Baden (Kanzler Hieronymus Vehus). Aufs neue hatte also die reformfreundliche Richtung den Sieg davongetragen; konnte doch von den sechs Gewählten einzig Dr. Pack als entschieden altgläubig gelten. Doch beklagte sich nun der Vertreter des Herzogs Wilhelm von Bayern, Christoph von Schwarzenberg, bitter über die Benachteiligung, die das Haus Wittelsbach erfahren habe, indem es, obschon im Fürstenrat sechsfach vertreten, im Ausschuß keinen einzigen Vertreter erlangt habe. Diese Klage veranlaßte dann den Markgrafen Ernst von Baden zurückzutreten, und bei der Ersatzwahl wurde der einzige persönlich anwesende Wittelsbacher, Herzog Johann von Sponheim, gewählt, der freilich erst nach längerem Sträuben die Wahl annahm, die ihn nun seinem persönlichen Gegner, dem Landgrafen von Hessen, an die Seite setzte.

Aber die Freude Schwarzenbergs blieb nicht ungetrübt; denn nun erklärte Otto von Pack, sich an den Arbeiten des Ausschusses aus Gesundheitsgründen nicht regelmäßig beteiligen zu können, so daß ein Stellvertreter für ihn zu wählen war. Man erkor dieses Mal einen wittelsbachischen Rat, aber es war der Vertreter des „ganz unchristlichen", d.h. entschieden evangelischen, Herzogs Ludwig von Zweibrücken, Dr. Wenzel Turr. Die Geistlichen wählten in den Ausschuß die Bischöfe von Würzburg und Straßburg und die Botschafter der Bischöfe von Freising, Bamberg und Konstanz. Letzterer war der fanatische Johann Fabri. Seine Ernennung wurde von der Mehrheit der Laienfürsten sehr ungern gesehen, sie warfen ihm vor, daß er „gegen das Evangelium schreibe und predige"; allein es beliebte den Geistlichen über diesen Einspruch hinwegzugehen, und zwingen konnte man sie nicht. Ferner traten in den Ausschuß der Abt von Weingarten Gerwig Blarer für die Prälaten und die Grafen Bernhard von Solms und Georg von

Wertheim. Nach ihrer Stellung zu der kirchlichen Frage betrachtet, hielten sich unter den erwähnten neunzehn Ausschußmitgliedern Freunde und Gegner der Neuerung ungefähr die Wage; bestenfalls konnten letztere wohl auf zehn Stimmen rechnen. Um so wichtiger war es, daß die Städtekurie zwei Männer in den Ausschuß entsandte, deren Anhänglichkeit an das Evangelium außer Zweifel stand: Christoph Kreß von Nürnberg und Jakob Sturm von Straßburg, eine Wahl, die zugleich zeigt, daß auch auf der durch die Neuankömmlinge vergrößerten Städtebank die evangelische Gesinnung überwog.

Aber die Wahl des großen Ausschusses der drei Kurien sollte Folgen zeitigen, die wohl keiner der Beteiligten vorausgesehen hatte.

Ehe wir das näher verfolgen, müssen wir einen Blick auf die Ausarbeitungen der Einzelausschüsse werfen, die zwar ohne tatsächliche Wirkung geblieben sind, aber Stimmungen und Möglichkeiten jener für die Zukunft Deutschlands so bedeutungsvollen Tage scharf beleuchten. Es handelte sich hier um den Versuch, auf dem weiten Felde der Mißbräuche und Beschwerden, d. h. alles dessen, was damals in Kirche und Religion und auf allen den Gebieten, die damit zusammenhingen oder davon abhängig waren, streitig geworden war und angefochten wurde, Bestimmungen und Festsetzungen zu treffen, die imstande wären, die drohende Spaltung der Nation in Anhänger und Gegner der alten Kirche aufzuhalten und zu verhüten.

Das Gutachten freilich, das aus der Kurie der Wahlfürsten hervorging, hat sich die Sache ziemlich leicht gemacht. Man begnügte sich damit, die sogenannten gravamina (Beschwerdepunkte) des Wormser Reichstags von 1521 der Reihe nach abzuhandeln und einige der ärgsten Auswüchse zu beschneiden. Konnte man mehr erwarten von den drei hohen Geistlichen, die hier über Dinge zu beraten hatten, die den eigenen Stand, seine Vorrechte und Ansprüche aufs engste berührten? Auf weltlicher Seite aber stand den drei Erzbischöfen, da Kursachsen sich aus formellen Gründen an diesen Arbeiten nicht beteiligte, einzig der Pfalzgraf gegenüber. Letzterer verlangte u. a., daß der Kaiser ersucht werde, sich beim Papste für die Aufhebung des Zölibats der Geistlichen zu verwenden. Aber er konnte es nicht durchsetzen; das Gutachten der ersten Kurie, wie es vor-

liegt, schweigt davon und bringt nur Punkte von verhältnismäßig geringer Bedeutung zur Sprache. So sollen die Annaten künftig nicht mehr nach Rom fließen, sondern der Verfügung der Reichsstände unterliegen und zum Nutzen deutscher Nation, etwa zur Abwehr des Türken, verwandt werden. Ferner soll der geistliche Bettel beschränkt werden. Die Geistlichen sollen sich in ihren Predigten mehr als bisher an das Gotteswort halten u. dgl. m. Die Abstellung dieser und anderer Mißstände möge der Kaiser beim Papste zu erwirken suchen, und zwar innerhalb einer bestimmten Frist, nach deren Ablauf die Stände des Reichs die Abstellung der Beschwerden der Nation in die Hand nehmen und bewirken sollen. Das war ein Wechsel auf lange Sicht, und nicht mit Unrecht urteilte ein Gutachten, das sich Kurfürst Johann von Sachsen nach seiner Ankunft in Speier über die kurfürstlichen Vorschläge ausstellen ließ, ihre Summe sei, daß die Geistlichen den Weltlichen „allein das Maul schmieren wollten, ob sie das andere, als (= nämlich) die Wurzel der angezeigten und anderer Mißbräuche, bei den Weltlichen erhalten möchten, als nämlich Papst und Bischöfe ihre angemaßte und eingeführte Obrigkeit, den geistlichen Zwang und anderes, das sie bisher wider Gottes Wort und alle Billigkeit haben wollen zu tun haben".

Gründlichere Arbeit leistete der Ausschuß der zweiten Kurie. Er zerlegte sich seinen Stoff in mehrere Teile und faßte über die einzelnen getrennte Gutachten ab, nämlich erstens einen „Ratschlag" über die „wohlhergebrachte christliche Übung und wiederum die Mißbräuche belangend" (wesentlich über die kirchlichen Zeremonien usw.); zweitens ein „Bedenken über die (vormals übergebenen) Beschwerden von den weltlichen Ständen deutscher Nation wider den Stuhl zu Rom und die Geistlichen", und drittens ein solches über die geistlichen Beschwerden gegen die Weltlichen. Hieran sollte sich viertens noch eine Untersuchung der Beschwerden der Untertanen gegen die Herrschaften anschließen, aber die Ausarbeitung wurde durch die Bildung des „großen" Ausschusses gehindert, die den Arbeiten der Verordneten ein plötzliches Ende bereitete.

Wie jedermann weiß — von diesem Gedanken geht das erste und grundlegende Gutachten aus —, sind im Heiligen Reiche Zweiung und

Zwiespalt so tief eingerissen, daß, wenn man dem nicht Einhalt tut, daraus immer größere Übelstände hervorgehen müssen: Beschwerung an Seele und Gewissen, Verluste an Leib und Gut, schließlich allgemeiner Abfall vom christlichen Glauben. In dieser Notlage hat man nun in den streitigen Punkten gewisse Änderungen vorgenommen, in der Hoffnung, dadurch solange, bis ein allgemeines Konzil endgültiges festsetze, unter den Gliedern des Reichs Gleichheit, Friede und Einigkeit zu bewahren.

Nach diesen Gesichtspunkten tritt man zunächst an die kirchlichen Sakramente heran. Sie sollen alle erhalten bleiben, weil sie ihren Ursprung von Christus haben — so wird im Eingang behauptet, doch heißt es hernach bei dem dritten Sakrament, dem der Firmung, im Gegensatz zu obiger Behauptung, daß es nicht auf Christus, sondern die Apostel zurückgehe. Der Hauptnachdruck ruht aber auf den beiden ersten Sakramenten, Taufe und Abendmahl, und zwar zeigt man sich hier, besonders beim Altarsakrament, sehr konservativ. Nicht nur bleibt die Messe nach wie vor der Kernpunkt der Abendmahlsfeier, sondern auch an der herkömmlichen Form dieser soll nichts geändert, sie soll begangen werden „mit den Solennitäten, Gezierden, Zeremonien, Kleidungen, lateinischer Sprache und sonst, wie die von alters her an uns gekommen." Doch soll man das Volk lehren, das Sakrament innerlich und im Glauben zu genießen, und Sorge tragen, daß ihm — aber außerhalb des eigentlichen Gottesdienstes — die fremdsprachigen Formeln bei Taufe und Abendmahl verdeutscht werden. An und für sich, gibt das Gutachten zu, sei an der Sprache „winzig oder gar nichts gelegen", meint aber doch, um die Einigkeit im Reiche zu erhalten, befürworten zu müssen, daß „diejenigen, so sich ganzer deutscher Messen unterziehen, freundlich und gütlich ersucht werden, sich hierin mit gemeinen Ständen zu vergleichen und die Haltung lateinischer Messen bis auf Änderung eines gemeinen Konzilii unverändert bleiben zu lassen".

Sehr viel freundlicher stellt sich das Gutachten zu der Forderung der Neuerer nach dem Laienkelch. Es räumt rückhaltlos ein, daß die Kelchentziehung den Worten Christi zuwiderläuft, und hält deshalb nicht für glaublich, daß die hohen und niederen Stände, die dem Laienkelch geneigt

sind, sich davon werden abbringen lassen. Daher soll der Kaiser gebeten werden zuzulassen, daß die Austeilung des Sakraments unter einer oder beiderlei Gestalt in das Gewissen eines jeden gestellt werde. Auch in der Frage des Zölibats stellt sich das Gutachten auf den Boden der Tatsachen. Vielfach ist bereits die Priesterehe eingerissen; auch verdient es sicherlich den Vorzug, daß den Priestern die Ehe freistehe, als daß sie durch deren Verbot veranlaßt werden, zum Schaden ihres Seelenheils und des Ansehens ihres Standes mit übelberüchtigten Personen hauszuhalten. Man lege also die Angelegenheit ebenfalls der Entscheidung des Kaisers vor, mit der Maßgabe, daß bis eine solche erfolgt, keine Obrigkeit gegen verehelichte Geistliche einschreiten dürfe.

Im übrigen dringt das Gutachten auf die Abstellung der Mißbräuche und Mißstände, die mit der Handhabung der Sakramente in Beziehung stehen; es verlangt unentgeltliche Reichung aller Sakramente, Verminderung der Zahl der Messen, Beschränkung der Zahl der Gevattern, größere Vorsicht vor Erteilung der Weihen u. dgl. m.

Eingehend beschäftigt sich der Ratschlag ferner mit der Predigt des Gotteswortes und den Festen und kirchlichen Fastengeboten. Für den ersten Punkt beziehen sich die Verordneten auf das, „was hievor mehrmals und noch jüngst in diesem Jahr im Abschied zu Augsburg beschlossen" ist, nämlich daß die Geistlichen das Evangelium und Gotteswort nach rechtem, wahrem Verstand und Auslegung der Lehrer, die von gemeiner christlicher Kirche angenommen sind, Schrift mit Schrift auslegend, ohne Aufruhr und Ärgernis predigen sollen. Die Formel „Schrift mit Schrift auslegend" wird besonders betont; sie soll willkürliche Auslegungen des Bibeltextes verhindern. Unter letzterem aber ist, das wird ausdrücklich festgestellt, der Text der Vulgata gemeint; er allein soll für die Auslegung maßgebend sein. Die eingeführten kirchlichen Feste Christi, der Gottesmutter, der Apostel und der ältesten Märtyrer und Heiligen sollen aufrechterhalten, aber in würdiger Weise, nicht durch Spielen, Saufen und ärgerliches Wesen begangen werden. Ebenso bleiben die vierzigtägigen und sonstigen Fasten, auch die Fleischenthaltung am Freitag bestehen; doch soll man sie nicht bei dem Bann oder bei Todsünde gebieten, sondern auf ihre Verletzung eine von jeder

Obrigkeit zu bestimmende äußerliche Strafe setzen. Die besonderen Gebete, Vigilien, Vesperfeiern usw., die in einigen Stiften üblich sind, sollen fortfallen. Endlich wird alljährliche Visitation der Pfarren vorgeschrieben. Um der Aufreizung und Vermehrung der Zwietracht durch den Druck zu begegnen, wird eine Verschärfung der kirchlichen Zensur für die nächsten Jahre empfohlen. —

Auch die Vorschläge des nämlichen Ausschusses zur Abstellung der Beschwerden der Weltlichen wider den Klerus bemühen sich ernstlich um die Heilung wenigstens einiger der zahlreich vorhandenen Schäden. So tritt der Ausschuß für die Beschränkung der Eheverbote ein. Der Ablaß um Geld ist ein Mißbrauch, er muß abgetan werden. Im Punkte der Annaten wird der römischen Kurie das Recht bestritten, solche von den Bischöfen zu erheben, die doch alle ihre zeitlichen Hoheitsrechte und Einkünfte von und unter dem Reiche haben. Überhaupt sollten — wenigstens die weltlichen Ausschußglieder bestanden darauf — die Geistlichen gezwungen werden, bei Eingehung von Verpflichtungen gegen die Kurie sich ihre Pflichten gegen das Reich stets vorzubehalten. Eingehend ist ferner der Ratschlag bemüht, die geistliche Gerichtsbarkeit in der Weise einzuschränken, daß den Klagen der Weltlichen genug getan werde. Auch die geistliche Immunität ist vernunftgemäß einzuschränken. Die Bettelorden sind den Ordinarien zu unterwerfen, die Klosterpersonen besser als bisher zu überwachen. —

Einigermaßen aus dem Zusammenhang des Ganzen fällt der dritte Teil, der die Klagen des Klerus verzeichnet. Die Mäßigung oder, wenn wir so sagen wollen, die Kompromißstimmung, die die beiden ersten Teile durchzieht, suchen wir hier vergebens; es sind lediglich Klagen der Geistlichen über die neue Zeitlage und Zeitrichtung, für die sie die Schuld der Nachlässigkeit und der Habsucht der Weltlichen auf bürden. Man hindert sie, die Geistlichen, gegen die „offenbaren beharrlichen Todsünder", die ausgelaufenen und verehelichten Klosterpersonen, wie auch gegen die aufreizenden Predigten der Neuerer pflichtgemäß einzuschreiten. Schon nehmen solche „verführerische" Mönche und Pfaffen die Einkünfte der christlichen Prediger an sich und stellen alle kirchlichen Einrichtungen auf den Kopf. Die Obrigkeit läßt das zu, ja sie

verlangt sogar, daß wider alles Herkommen die Geistlichen Bürger werden und bürgerliche Lasten tragen, wie die „puren Laien". Geistliche ziehen sie vor Gericht und strafen sie, beteiligen sie an Wachen und Fronden. Nicht minder greifen sie in das Recht der freien Abtswahl der Klöster und das Asylrecht der Kirchen ein. Ruft aber der Klerus den weltlichen Arm gegen Verächter des geistlichen Banns an, so findet er gemeinhin keinen Beistand; andererseits breiten die weltlichen Fürsten die Kompetenz ihrer Landgerichte zu besonderem Nachteil ihrer geistlichen Untertanen immer weiter aus, greifen auch in die zeitliche Obrigkeit des Klerus ein, ja sie ziehen die von den Insassen verlassenen Klöster ein, vergeben geistliche Pfründen an unwissende „Waidleute, Kriegsknaben und Zutrinker", beschweren die Klöster mit „Hoflagern und täglichen Herbergen", jagen in ihren Waldungen, kurzum: die Geistlichen werden an der Bestrafung der Strafwürdigen und an der Erhaltung des Gotteswort verhindert, an ihren Personen beschwert, in ihren Freiheiten, Zehnten und Gerechtigkeiten verkürzt, in ihrer Jurisdiktion und ihren obrigkeitlichen Befugnissen vergewaltigt, ihrer Güter und Besitzungen beraubt. Was hier vorliegt, ist der Notschrei eines Standes, der sich mit den veränderten Zeitumständen in keiner Weise abzufinden versteht, auch noch durchaus nicht daran denkt, vor der eigenen Tür zu fegen. Seine Klagschrift verurteilte sich dadurch selbst zur Wirkungslosigkeit.

Auf der anderen Seite finden wir, daß nicht nur ein Fürst vermittelnder Richtung, wie Markgraf Kasimir, sondern selbst die beiden Geistlichen Kurfürst Johanns, Spalatin und Agricola, dem fürstlichen Ausschußgutachten große Beachtung schenkten, ja ihm in sehr vielen Punkten beistimmten, in anderen, wie begreiflich, zwar Einwendungen erhoben, aber das Schriftstück doch als brauchbare Grundlage für die weiteren Verhandlungen anzunehmen bereit waren.

In wesentlich entschiedenerer Tonart ist das Gutachten des Städteausschusses gehalten, das am 24. Juli fertiggestellt wurde; es mutet ganz evangelisch an. Das Schriftstück lehnt sich an die Artikel oder gravamina, die der Nürnberger Reichstag aufgestellt und dem päpstlichen Nuntius Chieregati entgegengehalten hatte, an; doch werden

nur diejenigen Punkte herausgehoben, die sich in den Städten bestimmter auswirkten oder die von unmittelbarer Wichtigkeit und Bedeutung waren. So klagen die Städte gegen das Unwesen der Bettelmönche und Terminierer, erweitern aber diese Ausführungen über allseitig zugestandene Mißstände geschickt zu einem Angriff auf das Ordenswesen, die Möncherei, überhaupt und verlangen schlechtweg Aufhebung der Klöster und Einziehung ihres Vermögens. Aus diesem gebe man den Ordenspersonen, die austreten, ein Leibgeding, die übrigen lasse man aussterben; was von den Einkünften erübrigt wird, tue man in einen „Kasten eines gemeinen Almosens armer Leute". Die Pfarrer ferner sind künftig von der weltlichen Obrigkeit einzusetzen, die auch für ihre angemessene Besoldung Sorge zu tragen hat; dafür tragen jene die bürgerlichen Lasten und Abgaben in demselben Maße wie die Laien; auch unterstehen sie in weltlichen Sachen dem weltlichen Richter. Sie haben ihre Pfarren in Person zu versehen; es darf nicht mehr geduldet werden, daß sie deren Einkünfte genießen und das geistliche Amt durch ungenügend besoldete Pfarrverweser versehen lassen. Selbstverständlich ist den Geistlichen uneingeschränkt die Ehe zu gestatten, und der Zölibat wird aufgehoben.

In anderen Punkten wünschen die Städte es in das Belieben der einzelnen Obrigkeiten zu stellen, wie es gehalten werden soll, z. B. mit den Festtagen und dem Fasten, Aufrechterhaltung oder Abschaffung der kirchlichen Feiertage und der kirchlichen Fastengebote; das möge jede Obrigkeit so regeln, wie sie es zur Erhaltung des Friedens und der Einigkeit für das beste erachte. Das gleiche soll auch in betreff der kirchlichen Zeremonien gelten. Man halte es, führt das Gutachten aus, mit diesen Zeremonien zur Zeit an einem Orte nach der neuen Lehre, am anderen nach der alten Weise. Da werde es schwer sein, allgemeine Gleichmäßigkeit durchzuführen. Die Zurücknahme der schon eingeführten Änderungen, meinen die Städte, werde ohne die äußerste Zerrüttung nicht zu bewirken sein, namentlich wenn es „allein durch ernstlichen Befehl und tätliche Exekution" geschehen solle und ohne daß man zuvor den gemeinen Mann aus der Schrift, nach der allein er gewiesen zu werden verlange, überzeugt habe. Wolle man also hier die schäd-

lichsten Folgen vermeiden, so bleibe nichts übrig, als jedem Stande völlig freie Hand zu lassen, wenn auch nur einstweilen, solange nämlich, bis durch ein freies, christliches und unparteiisches Konzil „des und anders der Christenheit Obliegens halb vermöge des göttlichen Worts Determination und Ordnung gegeben würde". Das Evangelium aber soll man — ebenfalls bis zur Entscheidung des Konzils — allerorten frei und lauter predigen lassen und nur da einschreiten, wo etwa ein Prediger sich unterfange, dem Evangelium zuwider Aufruhr zu predigen und die Untertanen gegen die Obrigkeiten aufzureizen. Das Konzil endlich soll unter Vermittlung des Kaisers aufs förderlichste ins Werk gesetzt und an einen Ort innerhalb Deutschlands berufen werden. —

Indem man nun dergestalt in allen Kurien, zumal in der zweiten und im Kollegium der Städteboten, sich bemühte, der mannigfachen Schäden, die am Körper des deutschen Volks nagten, Herr zu werden, lassen die verschiedenen Gutachten, die wir besprochen haben, die Frage offen, ob denn die Wege, die sie wiesen, wirklich gangbar waren? Die Schwierigkeiten waren unleugbar groß. Wenn es an sich klar war, daß die schon an vielen Orten eingeführten Neuerungen, hinter denen die Masse des Volks stand, nicht ohne äußerste Gefährdung der öffentlichen Ruhe zurückgenommen werden konnten, so war es andererseits für die Erhaltung der kirchlichen Einheit der Nation nicht minder bedenklich, wenn, wie es das städtische Gutachten vorschlug, den einzelnen Obrigkeiten in den kirchlichen Dingen freie Hand gelassen würde. Wohl am gangbarsten erschien der von der Fürstenkurie gewiesene Weg, zunächst den Laienkelch und die Priesterehe, gleichsam als erste Schritte zu einer allmählichen Trennung von Rom und zur Aufrichtung einer nationalen Kirche, zu gewähren. Allein ließ sich dieser zwar nicht aussichtslose, aber ebenso schwierige wie weite Weg auch ohne oder gegen das Oberhaupt des Reichs einschlagen und zu Ende gehen?

Wir sehen, wie alle diese Gutachten mit der Mitwirkung des Kaisers rechnen. Die Voraussetzung für jegliches Gelingen war offensichtlich, daß es gelänge, den Kaiser zur Erkenntnis der Notlage Deutschlands zu bringen und ihn zu vermögen, sich mit den Vertretern der Nation

zur Abhilfe zu vereinigen und das, was seines Amtes war, dazu beizutragen.

Allein wir wissen schon, wie es mit diesen Aussichten stand. In der schwersten Krise, die seit seiner Errichtung durch Heinrich I., also seit sechshundert Jahren, das Deutsche Reich durchzumachen hatte, fand es sich von seinem Oberhaupte völlig verlassen und mußte in ihm statt eines Helfers einen Gegner sehen. Kein einziges inneres Band verknüpfte den Herrscher mit den Beherrschten: Sprache, Kultur, Lebensweise, auch die Umgebung des ersteren waren durchaus undeutsch, das deutsche Wesen war und blieb ihm ein Buch mit sieben Siegeln. Von den sieben Jahren, die seit der Wahl Karls damals verstrichen waren, hatte dieser weniger als ein volles Jahr auf deutschem Boden, nämlich in der Westmark, am Mittel- und Unterrhein, verbracht; ins innere Deutschland war er überhaupt nicht gekommen. Den deutschen Angelegenheiten stand Karl fremd gegenüber, ohne den Wunsch, sich ihnen zu widmen, ihnen näherzutreten; ihn kümmerte einzig, daß Deutschland keine Quer- und Winkelzüge mache, die ihm seine universalistischen Pläne stören und durchkreuzen könnten; es sollte lediglich seine Machtmittel vergrößern, weiter bedeutete das Land, von dem er den kaiserlichen Titel trug, nichts für ihn.

Dafür zu sorgen, daß Deutschland sich den Zielen der kaiserlichen Politik anpasse, war die wichtigste Aufgabe, die dem Erzherzog Ferdinand oblag. Und dieser hat es in einer für seine Jugend beinahe bewunderungswürdigen Weise verstanden, den Absichten seines älteren Bruders zu entsprechen, der ihm seinerseits im einzelnen weitgehend freie Hand ließ. Der Erzherzog aber war auf der Wacht. Ihn befriedigte der Gang, den die Verhandlungen des Reichstags nahmen, je ernsthafter die Mehrheit der Stände die ihnen vorliegenden Aufgaben angriff, um so weniger. Schon der Tätigkeit der Einzelausschüsse stand er mißtrauisch gegenüber. Als dann aber ein allgemeiner Ausschuß beschlossen und ernannt wurde, in dem die Reformfreunde leicht die führende Stellung erlangen konnten, da zögerte Ferdinand nicht länger, von dem äußersten Mittel Gebrauch zu machen, das der Kaiser in seine Hand gelegt und seinem Ermessen anheimgestellt hatte, um dem Reichs-

tag, falls er es wagen sollte, über die engen Schranken, die das Interesse des Hauses Habsburg ihm gesetzt hatte, hinauszugreifen, ein Halt gebieten zu können.

Der gewählte große Ausschuß trat am 2. August zum erstenmal zusammen. Er nahm nicht sogleich die kirchliche Frage, als den ersten Artikel der kaiserlichen Proposition, vor, sondern ließ der täglich brennender werdenden Frage der Abwehr des mit gewaltiger Macht in Ungarn eindringenden Türken die Vorhand; man hoffte wohl, hier, wo ja grundsätzliche Meinungsverschiedenheiten nicht vorlagen, in Kürze zu einer Vereinbarung zu kommen und sich dann ungestört der ausgiebigeren Behandlung der Fragen des inneren Friedens und was dem anhing, widmen zu können. Da aber erschienen im Beratungszimmer unerwartet zwei Beauftragte Erzherzog Ferdinands und erbaten das Wort, um im Namen Ferdinands und der übrigen kaiserlichen Kommissare eine Erklärung des Kaisers zu verlesen. In dieser, der oben erwähnten Nebeninstruktion, teilte Karl mit, er stehe im Begriff nach Italien zu gehen, um sich mit dem Papste über ein allgemeines Konzil zur Ausrottung jeglicher Ketzerei und Abstellung aller Mißbräuche und Beschwerden zu verständigen. Alsdann werde er ins Reich kommen und die Pflichten eines christlichen Kaisers erfüllen. In Erwartung dessen solle der Reichstag nichts handeln und beschließen, was dem christlichen Glauben oder den löblichen Gesetzen oder dem Herkommen der Kirche, ihrer Lehre und Ordnung, ihren Zeremonien und Gebräuchen Abbruch tue oder zuwider sei; vielmehr sei dies alles kraft der Mandate und Verbotsbriefe von Worms und Nürnberg allerorten aufrechtzuerhalten. Die Erzherzoglichen warnten, indem sie dies mitteilten, den Ausschuß noch ausdrücklich, Mühe oder Zeit an Dinge zu wenden, die zu beraten ihm nicht zugelassen werden könne.

Wie sich versteht, wurden auch die nicht im Ausschuß vertretenen Reichstagsmitglieder von dem Verbot des Kaisers unterrichtet. Die Mitteilung erregte unter den Versammelten, insbesondere denen, die es mit den Verhandlungen ernst genommen und sich die Hoffnung erhalten hatten, daß der Reichstag etwas Fruchtbares leisten werde, einen Sturm des Unwillens, da sie nun diese ihre Hoffnung jählings ver-

eitelt sahen. Manche rüsteten sich zur Abreise, und der Erzherzog mußte Himmel und Erde in Bewegung setzen, um ein vorzeitiges Auseinandergehen der Versammlung zu verhüten. Aber was sollte nun geschehen? Was konnte und durfte man noch von der Fortführung der Beratungen erwarten?

Vorerst jedoch ließen es sich die Stände nicht nehmen, über das so plötzlich aus der Versenkung aufgetauchte Aktenstück zu beraten. Es stand in allen Kurien am 4. August zur Verhandlung. Man war sich zunächst über seine Tragweite nicht einig. Wenn einzelne Stände meinten, die neue Instruktion sage nichts Neues, da des Kaisers Ansicht nie gewesen sei, daß von den Sachen des christlichen Glaubens der Reichstag handeln dürfe, der daher seine Befugnisse überschritten habe, so führten demgegenüber die Räte des Kurfürsten von der Pfalz aus, den Ständen sei es ganz im Gegenteil kraft der kaiserlichen Proposition zur Pflicht gemacht worden, für die Herstellung und Sicherung des inneren Friedens zu sorgen, und eben dieses Ziel habe der Reichstag bisher verfolgt, in die Glaubenssache als solche habe er sich nicht eingemischt, so daß die neue Mahnung im Grunde gegenstandslos sei; man habe es augenscheinlich mit einem Gewaltstreich der Bischöfe zu tun, die den großen Ausschuß nicht in Wirsamkeit treten lassen wollten!

So gingen die Meinungen über die Bedeutung der Mitteilung vom 2. August und über das, was der Versammlung daraufhin zu tun obliege oder was ihr zu tun gestattet sei, weit auseinander. Auch innerhalb der einzelnen Kurien, vor allem bei den Kurfürsten, wo sich, da der Erzbischof von Köln Hermann von Wied mit den Reformfreunden stimmte, diese und die Verteidiger des Herkommens die Wage hielten. So drangen hier Mainz, Trier und Brandenburg ebenso entschieden darauf, daß der erste Artikel der Proposition aus der ferneren Verhandlung ausscheiden müsse, wie Köln, Pfalz und Sachsen darauf bestanden, daß die neue Instruktion vorerst einmal dem großen Ausschuß zur Beratung überwiesen werde. Auch in der fürstlichen Kurie waren die Ansichten gespalten oder vielmehr man war hier völlig ratlos. Wohl tauchte der Vorschlag auf, man möge die Kommissare fragen, ob es noch gestattet sei, daß der Ausschuß von den Mißbräuchen

handle und über welche? Aber begreiflicher Weise war das nicht nach dem Geschmack aller Stände. So kam man in der Ständekurie zu keiner Vereinbarung und beschloß daher, das Votum der Kurfürsten abzuwarten. Allein wie war von diesen unter den eben erwähnten Verhältnissen eine einhellige, unzweideutige Erklärung zu erwarten? Irgend etwas jedoch mußte geschehen, und so blieb den Kurfürsten, wollten sie nicht ihren Vorrang als die führende Kurie im Reichstag verlieren, nichts übrig, als eine Formel zu suchen, die die vorhandenen Gegensätze überdecke und so unverfänglich gehalten sei, daß alle sie annehmen könnten. Das glückt dann auch, und so verkünden die Kurfürsten endlich den Ständen als ihre einhellige Meinung: man möge auf das Anbringen vom 2. August den Kommissaren folgendes antworten: „Der Ausschuß verhandele augenblicklich noch nicht über die kirchliche Angelegenheit (nämlich zunächst noch über die Frage der Abwehr des Türken); wenn er aber an die Gegenstände gelange, auf die sich das Anbringen der Kommissare beziehe, so werde er dieses Anbringens eingedenk sein und ein jeder Stand in diesen Dingen sich so erzeigen, wie er es gegen Gott, auch Kaiser und Reich werde verantworten können."

Nur bei einem Teil der Mitglieder der zweiten Kurie fand der kurfürstliche Vorschlag Zustimmung; denen der weltlichen Bank war sie zu farblos: man wünschte hier eine Antwort, die über den einzuschlagenden Weg Klarheit schaffe. Aber die Kurfürsten erklärten die Zustimmung eines Teils der zweiten Kurie zu ihren Vorschlägen für hinreichend und teilten die von ihnen gefundene Fassung im Namen der beiden ersten Kurien den kaiserlichen Kommissaren mit.

Inzwischen waren auch die Städteboten nicht müßig gewesen; sie vereinbarten schon am 4. August eine Entgegnung auf die Mitteilung der Kommissare und übergaben sie alsbald den „höheren" Ständen. Dies Aktenstück ist für den Ausgang des Reichstags, soweit die Glaubensfrage in Betracht kommt, entscheidend geworden: es brachte in die dumpfe Spannung, die den Reichstag seit dem 2. August gefangen hielt, den frischen Luftzug nüchterner Einsicht. Die Städte erkannten mit voller Klarheit, daß der bisherigen passiven oder ab-

weisenden Haltung des Kaisers gegenüber die Versammlung trotz aller Mühe, die sie sich geben möchte, etwas Dauerhaftes nicht würde zustande bringen können. Diese Einsicht aber war den Städten nicht erst neuerdings gekommen; schon in der Instruktion, mit der Straßburg seine Reichstagsgesandtschaft versehen hatte, wird empfohlen, daß, bevor der Kaiser ins Reich komme (was man damals noch in absehbarer Zeit erwartete), von evangelischer Seite eine Gesandtschaft an ihn ausgerüstet werde, die ihm darlege, „wie und welcher Gestalt und was man auf evangelischer Seite gehandelt habe", und ihm die Versicherung gebe, „daß man auch Ihrer Majestät und dem Reiche gehorsame, untertänige Dienste zu beweisen nicht minder denn die Vorfahren getan, willig und bereit sei." Man wollte also dem Kaiser zeigen, daß die evangelische Bewegung nicht wider ihn gerichtet sei, um ihn womöglich letzterer günstig zu stimmen. Auf dem Reichstage selbst sahen wir dann auf städtischer Seite den Gedanken auftauchen, von des gesamten Reichs wegen an den Kaiser eine Gesandtschaft abzuordnen.

Doch war ja bisher der Versuch, den Kaiser von ständischer Seite über die wahre Lage der Dinge im Reiche aufzuklären, nicht gemacht worden. Und was war die Folge davon? Die Mitteilung der Kommissare an den Reichstag vom 2. August, die den schlüssigen Beweis erbrachte, daß der Kaiser der Bewegung im Reiche nach wie vor verständnislos gegenüberstand. Nach Ansicht der Städte war der Sinn jener Erklärung ein striktes Verbot für den Reichstag, nicht etwa nur den christlichen Glauben, sondern auch die Lehre, die Ordnungen und Zeremonien der Kirche, kurzum das ganze kirchliche Herkommen anzutasten; dies alles soll nach dem Willen des Reichsoberhauptes auf Grund des Wormser Edikts einfach aufrechterhalten bleiben, wenigstens bis auf jenes allgemeine Konzil, das der Kaiser mit dem Papste zu vereinbaren und zusammenzuberufen verspricht.

Allein die Verhältnisse im Reich, so fährt das Gutachten der Städte fort, lassen den hier angezeigten Weg nicht zu. Seit Jahren schon herrscht Zwietracht über die Zeremonien und Einrichtungen der Kirche, und wenn es den Reichsständen schon bisher nicht möglich gewesen ist das Wormser Edikt zu befolgen, wie man dies auch bereits

vor drei Jahren in Nürnberg dem päpstlichen Orator erklärt hat, so wird es in Zukunft nur immer weniger möglich sein, der Willensmeinung des Kaisers nachzukommen. Ja, dieser selbst, wenn er persönlich anwesend wäre oder von den hochbeschwerlichen Läuften im Reiche ausgiebig unterrichtet würde, müßte einsehen, daß es nicht mehr möglich ist, auf der Grundlage des Wormser Edikts zu verharren — auch nicht bis zu dem in Aussicht gestellten Konzil. Und hier zieht nun die Eingabe der Städte den Umstand an, der übrigens auch der Aufmerksamkeit anderer Stände nicht entgangen war, daß die Zusatzinstruktion schon mehr als vier Monate zurücklag und in einem Zeitpunkt ausgestellt war, als der Kaiser und der Papst noch — wenigstens dem äußeren Anschein nach — Verbündete gewesen waren, während man jetzt höre, der Papst habe sein Kriegsvolk wider den Kaiser im Felde liegen! Wo bleibe also da die Aussicht auf das Zustandekommen eines Konzils, über das sich die beiden Häupter vergleichen wollten?

Unter diesen Umständen ist es, folgern die Städte, Pflicht des Reichs, den Kaiser darüber aufzuklären, wie die Dinge liegen. Sie schlagen also vor, daß Kommissarien und Stände durch eine Gesandtschaft oder mittels eines Schreibens sich dieser Aufgabe unterziehen und zumal darlegen, wie „beschwerlich und bei dem gemeinen Volk unerheblich" es sei, „stillezustehen", d. h. der vorwärtstreibenden Entwicklung Halt zu gebieten. Dementsprechend sei der Kaiser von Reichs wegen in erster Linie zu bitten, zuzulassen, daß ohne Verzug eine Versammlung deutscher Nation zu dem Zwecke berufen werde, um in den streitigen Punkten der kirchlichen Zeremonien und der Mißbräuche der Geistlichen „Handlung, Erörterung und Beschluß vorzunehmen und zu tun", wie dies vor zwei Jahren habe in Speier vorgenommen werden sollen, aber zu großem Schaden des Reichs hintertrieben worden sei. Gehe aber (wie die Städteboten doch nicht annehmen) der Kaiser auf diesen Vorschlag nicht ein, dann möge man wenigstens so viel zu erreichen suchen, daß er das Wormser Edikt bis auf ein künftiges allgemeines Konzil, (d. h. also für unbestimmte, kaum absehbare Zeit) „in Ruhe stelle", da ohne diese Maßnahme sich in Deutschland weder werde der öffentliche Friede aufrechterhalten lassen noch — mit diesem Trumpf schließt die Ein-

gabe — das Reich in der Lage sein würde, irgendwelche Leistungen zu bewilligen, solange eben noch nicht die Mittel gefunden seien, wie die Reichsstände „unter einander selbst einträchtig sitzen und bleiben möchten". —

Unserer Gegenwart, vor der das abgeschlossene Geschichtsbild Karls V. liegt als eines Monarchen, der dem Banne des Katholizismus sich weder entreißen wollte noch konnte, der noch ein Menschenalter nach dem Speierer Reichstag, am Ende seiner an Wechselfällen reichen Laufbahn, lieber Deutschland aus den Händen ließ und die Kaiserkrone von seinem Haupte nahm, als daß er seinen Namen unter ein Dokument setzte, das den Gegnern der katholischen Kirche die Gleichberechtigung mit ihren Anhängern gewährleistete — wird vielleicht die der Eingabe der Städte, dieser Berufung von dem schlecht unterrichteten an den besser zu unterrichtenden Kaiser, zugrunde liegende Annahme, daß Karl überhaupt bewogen werden könnte, seine Politik dem Reiche gegenüber zu ändern, als eine mindestens recht sanguinische Hoffnung erscheinen. Allein konnte man damals, im Jahre 1526, schon mit Sicherheit übersehen, welche Entwicklung Karl nehmen würde? Und war es nicht — von der Warte jener Zeit aus gesehen — denkbar, daß gerade die Rücksichten der Politik den Kaiser und die Nation wenigstens für eine Zeitlang zusammenführen könnten? Daß Karl sich entschließen würde, das Luthertum gegen den treulosen Medicäer in Rom auszuspielen, der sich täglich mehr als der eigentliche Mittelpunkt des Widerstandes gegen ihn entpuppte, dem in erster Linie Karl es zumessen mußte, wenn er Europa sich anschicken sah, ihm den Gewinn des Madrider Friedens zu entreißen? Wir werden uns auch errinnern dürfen, daß, wenn, wie oben geschildert, der Kaiser damals wenig von Deutschland wußte, umgekehrt die Deutschen sicherlich nicht viel mehr von ihm wußten!

Und völlig grundlos ist doch auch die Hoffnung der Städte nicht gewesen; es hat Augenblicke (freilich nur solche) gegeben, in denen ähnliche Erwägungen dem Kaiser und den Seinen nicht ganz fern geblieben sind.

Doch wir kehren zur städtischen Eingabe zurück, die, nicht anders

als wie es in den Anfängen des Reichstags mit dem Gutachten vom 4. Juli ergangen war, alsbald von allen Seiten als Erlösung aus anscheinend unentrinnbarer Verlegenheit begrüßt wurde. Sie wurde zunächst dem großen Ausschuß überwiesen, der nach dreitägiger Pause am 5. August wieder zusammentrat. Er hätte, der früheren Abrede gemäß, zuerst die Türkenhilfe weiter beraten müssen. Doch fand man sich mit dieser dadurch ab, daß man für sie einen Unterausschuß bildete, und nahm in der Vollsitzung den ersten Artikel der Proposition erneut vor, und zwar auf Grund des am Tage zuvor übergebenen Ratschlags der Städte, dessen leitende Gedanken alsbald einhellig angenommen wurden. Offenbar glaubte jede Richtung, dabei ihre Rechnung finden zu können. Die Reformfreunde nämlich hatten nach der Kundgebung der Kommissare vom 2. wohl kaum noch die Hoffnung, am Reichstag etwas Entscheidendes durchsetzen zu können; andererseits benahm der Gegenseite die von den Städten empfohlene Hinausschiebung der Verhandlungen die Besorgnis, daß es im Reichstage etwa doch noch zu einer Kundgebung zugunsten der Neuerungen kommen könnte.

So vereinigte sich noch am 5. August der Ausschuß zu dem Beschluß: Da die ursprüngliche Instruktion des Kaisers und die mündliche Werbung (d. i. das Anbringen vom 2. August) klarstelle, daß nach dem Willen des Kaisers der Reichstag über die Angelegenheiten des Glaubens und der kirchlichen Zeremonien nicht verhandeln dürfe, so solle seitens der Stände eine ansehnliche Botschaft zum Kaiser abgefertigt werden, um letzterem darzulegen, wie es im Reich allenthalb des Glaubens halb stünde und um Suspension des kaiserlichen Edikts und Veranstaltung eines allgemeinen oder nationalen Konzils zu bitten.

Im Anschluß hieran setzte dann der Ausschuß am 7. August den Entwurf eines Aktenstückes auf, in dem Begründung und Inhalt der beschlossenen Gesandtschaft an den Kaiser in kurzen Strichen umrissen, ferner Abreden zwischen den Ständen zur Verhinderung von Friedensstörungen empfohlen, auch dem Reichstag die (hernach nicht gelöste) Aufgabe zugewiesen wurde, die Abstellung solcher Beschwerden, die dem gemeinen Mann „unleidlich und unträglich" seien, in Beratung zu ziehen. Weiter wurde vorgeschlagen, daß als Vorbereitung

für das Konzil ein Ausschuß von sechs bis acht Gelehrten beider Glaubensparteien niedergesetzt werden solle, um die streitigen Artikel vorzunehmen und womöglich eine Einigung darüber herbeizuführen. Endlich wird in Aussicht genommen, wenn obigen Aufgaben genügt worden sei, die noch unerledigten Punkte der kaiserlichen Proposition zu beraten.

Wie aber sollten nun in der Zwischenzeit, bis der Zweck der Gesandtschaft erreicht sein werde, die einzelnen Reichsstände sich in den kirchlichen Angelegenheiten halten? Das Ausschußgutachten vom 7. August geht auch an dieser Frage nicht vorüber; es antwortet: „bis eine endgültige Entscheidung erfolgt ist, möge jeder Fürst und jede Obrigkeit geistlich und weltlich mit seinen Untertanen im heiligen christlichen Glauben also leben und sich regieren, wie er ein solches gegen Gott vorab und danach bei kaiserlicher Majestät hofft und vertraut zu verantworten."

Wie man sieht, ist es die nämliche Formel, die am 4. August den Kurfürsten, als sie sich über das Anbringen der Kommissare hatten äußern müssen, die Verlegenheit erpreßt hatte. Diese Formel nahm nun der Ausschuß in seine Erklärung vom 7. August einfach herüber, und von hier aus ist sie auch in den Reichstagsabschied vom 27. August 1526 gekommen, wo es im § 4 wörtlich heißt: „Demnach haben wir (d. i. die kaiserlichen Kommissare), auch Kurfürsten, Fürsten und Stände des Reichs und derselben Botschaften uns jetzo allhie auf diesem Reichstag einmütiglich verglichen und vereiniget, mittler Zeit des concilii oder Nationalversammlung . . . mit unsern Untertanen ein jeglicher in Sachen, so das Edict durch Kaiserliche Majestät auf dem Reichstage zu Worms gehalten ausgangen belangen möchten, für sich also zu leben, zu regieren und zu halten, wie ein jeder solches gegen Gott und Kaiserliche Majestät hoffet und vertraut zu verantworten."

V.

Die Tragweite dieser Worte ist ganz außerordentlich überschätzt worden. Keine Geringere als Leopold Ranke und, ihm folgend, noch

neuerdings Theodor Brieger legen sie dahin aus, daß mittels ihrer den evangelischen Ständen vom Reich in aller Form Rechtens die Befugnis zuerkannt worden sei, in ihren Gebieten die Reformation durchzuführen. Wer unserer aktenmäßigen Darstellung gefolgt ist, kann keinen Augenblick darüber im Zweifel sein, daß diese Auffassung irrig ist. Wir überzeugten uns, daß der Reichstag, nach wochenlangen Anstrengungen zu einer endgültigen oder doch wenigstens die schließliche Gestaltung vorbereitenden und näherbringenden Lösung der kirchlichen Frage in Deutschland und dessen, was damit zusammenhing, zu kommen, schließlich diese Bemühungen scheitern und sich in die Notwendigkeit versetzt sah, zu einer Abkunft zu schreiten, die, ohne der endgültigen Lösung vorzugreifen, diese vertagte. Eben dies und nichts anderes ist der Sinn und kann nur der Sinn jener Formel sein, auf die der Reichstag an sich selbst augenscheinlich nur ein geringes Gewicht legte. Der große Ausschuß entnahm sie einer in anderem Zusammenhang kurz zuvor gefallenen Äußerung, weil sie ihm unverfänglich genug schien, und eben wegen dieser Eigenschaft fand sie auf allen Seiten Zustimmung.

Gewiß räumt die fragliche Formel, für sich betrachtet, dem einzelnen Reichsstand eine gewisse Handlungsfreiheit in Glaubenssachen ein; allein sie darf doch nicht so angesehen und ausgelegt werden, als stände sie für sich allein da, sondern ihre Bedeutung ist an den bestehenden Verhältnissen und den Zwecken, denen sie dienen soll, zu messen.

Die Verwirrung im Reiche, aus der die Stände von sich aus und angesichts der Haltung des Kaisers keinen Ausweg finden, schildert in grellen Farben die vom Reichstag in den letzten Wochen seiner Tagung abgefaßte Instruktion für die beschlossene Gesandtschaft nach Spanien. „Es hängen", heißt es hier, „etwa viel von hohen und niedern Ständen, geistlichen und weltlichen, und Untertanen des Reichs dem bis anher geübten christlichen Glauben und der Kirche Lehre und Zerimonien an, aber ein anderer Teil, auch geistlichs und weltlichs, höhern und niedern Stands und Untertanen des Reichs einer andern, ihrer Achtung auch christlichen Lehre und derselbigen Zeremonien, und jeder Teil vermeint, bestehr auch bei seiner Seele Seligkeit darauf und hält dafür, daß sein

Weg und Meinung in den Evangelien und heiligen Schriften gegründet sei und die rechte christliche Wahrheit auf sich trage!"

Das ist die Sachlage; hierin liegt die Verlegenheit begründet, in der man, um die bedrohte Einigkeit im Innern zu erhalten, die Mitwirkung des Kaisers anruft; wie kann man in demselben Augenblick diese Einigkeit ausdrücklich auflösen, indem man dem einen Teil das Recht gibt, sein Beginnen zu einem endgültigen zu machen? Wie fern den Altgläubigen der Gedanke der Duldung gegenüber den Neueren in jenem Augenblick lag, zeigt auch die Tatsache, daß letztere bei der Feststellung des Textes der eben erwähnten Instruktion für die Reichstagsgesandtschaft es nicht durchsetzen konnten, daß dem Kaiser von Reichs wegen die Bitte vorgetragen würde, das Wormser Edikt aufzuheben oder zu suspendieren (wie der große Ausschuß anfänglich vorgeschlagen hatte), sondern man setzte in den endgültigen Text nur: Der Kaiser möge, ‚soviel die Strafe desselben Edikts belangt', bis auf weiteres von der Vollstreckung absehen.

Vollends entscheidend für die Auslegung der besprochenen Formel ist endlich, daß diese nur für eine Zwischenzeit Geltung haben sollte, solange nämlich, bis sich die Möglichkeit bieten würde, die Verhandlungen über eine endgültige Lösung sozusagen auf einer tragbareren Grundlage wiederaufzunehmen, wodurch sich von selbst Schritte verboten, die nicht wieder zurückgetan werden konnten. Jene Möglichkeit aber herbeizuführen tat der Reichstag ohne Säumen die erforderlichen Schritte mittels Zurüstung der beschlossenen Reichsgesandtschaft an den Kaiser. Er hat sich der Angelegenheit mit allem Ernst gewidmet und zumal weder Zeit noch Mühe gespart, um die Instruktion für die Sendung festzustellen, wobei, wie schon angedeutet, die am Reichstag vorhandenen Gegensätze nochmals aneinander prallten. Schließlich aber kam die Instruktion wesentlich so zustande, wie man sie von Anfang an geplant hatte. Der Kaiser wird ersucht, im Hinblick auf die ihm weitläufig geschilderte Entwicklung der kirchlichen Frage in Deutschland seit dem Erlaß des Wormser Edikts, zum förderlichsten ihm immer möglich, selbst nach Deutschland zu kommen, wo, wie die Stände hoffen, in seiner Gegenwart als des Obethaupts sich tröstlicher Rat

wohl finden werde. Ferner möge der Kaiser, bittet die Instruktion, ohne hier übrigens der Mitwirkung des Papstes irgend zu gedenken, sich mit allem Fleiß angelegen sein lassen, in einem Jahr oder längstens in anderthalb Jahren ein gemeines freies Konzil in deutschen Landen zustande zu bringen oder, wenn das sich als unmöglich herausstelle, eine freie Nationalversammlung aller Stände deutscher Nation an eine gelegene Mahlstatt innerhalb Deutschlands zu berufen und diese in eigener Person zu besuchen. Die Strafbestimmungen des Wormser Edikts möge Karl bis auf Beschluß künftigen Konzils in Ruhe stellen, was bei allen Ständen und Untertanen ohne Zweifel großen Gehorsam und untertänigen Willen bewirken und zu Frieden, Ruhe und Einigkeit sehr nützlich sein werde. Demselben Zweck und der Verhinderung künftigen Aufruhrs und Empörung im Reich soll es auch dienen, daß sich, wie die Gesandten dem Kaiser ferner mitteilen sollen, die Stände vereinigt haben, mit ihren Untertanen in mittler Zeit des Konzils so zu leben, zu regieren und sich zu erhalten, wie ein jeder solches gegen Gott und ihre Majestät hofft und vertraut zu verantworten. Zum Schluß wird der Kaiser gebeten, diese Mitteilungen nicht anders als wie sie an sich selbst lauten und die hohe Not deutscher Nation erfordert, aufzunehmen und zu verstehen, die schwere Belastung deutscher Nation, von der er die höchste Ehre und Krone hat, zu ermessen und sie mit Trost und Hilfe nicht zu verlassen.

Am 22. August wurde diese Instruktion in die endgültige Form gebracht und den Kommissaren mitgeteilt, die sie unverändert annahmen, indem sie zugleich den Reichstag ersuchten die Gesandten zu ernennen, die diese Weisung an den Kaiser bringen sollten, sowie für die Kosten der Sendung Sorge zu tragen. Diesen Weisungen kam der Reichstag in den nächsten Tagen nach; man einigte sich dahin, daß es vier Gesandte sein sollten: ein Prälat und ein Reichsgraf als die eigentlichen Träger der Botschaft, dazu ein Geistlicher minderen Ranges und ein städtischer Vertreter; diesen sollten vier Dolmetscher zur Seite stehen. Die Dauer der Gesandtschaft berechnete man auf sieben Monate, die Kosten auf eintausendfünfhundert Gulden für den Monat, also im ganzen auf zehntausendfünfhundert Gulden, die man aus den ordent-

lichen Einkünften des Reichs bestreiten zu können hoffte; andernfalls sollten die Städte Nürnberg und Augsburg die erforderlichen Summen vorstrecken. Auch um die Beschaffung des Geleits für den Durchzug der Gesandtschaften durch Frankreich war der Reichstag bemüht und setzte alsbald das erforderliche Gesuch an den König des Nachbarreiches auf. Sobald das Geleit einträfe, verabredete man, sollten die Teilnehmet benachrichtigt werden und sich nach Speier verfügen, um dort ihre schließliche Abfertigung zu erhalten.

An dem gleichen Tage, an dem das Gesuch des Reichs an Frankreich entworfen wurde, dem 27. August 1526, kam der Reichsabschied zustande. Er schloß sich in der Anordnung der verhandelten Gegenstände der Reihenfolge in der kaiserlichen Proposition an. Seine vier ersten Abschnitte handeln von der Reichsgesandtschaft und wie es mittlerweile in der Glaubenssache gehalten werden soll; es folgen Bestimmungen über die Verhinderung künftiger Empörung, sodann das, was — vorwiegend während der letzten Wochen — in der Angelegenheit der Türkenhilfe und über die Unterhaltung, Visitation und Verlegung des Reichsregiments und des Reichskammergerichts beschlossen worden war; zuletzt kommen Bestimmungen über die sogenannten Monopolien, eine beabsichtigte Münzordnung, die Session am Reichstage u. dgl. m.

Was war nun das Ergebnis? Fassen wir nochmals zusammen.

Neun Wochen hatte die Reichsversammlung getagt und beraten. Unter den Gegenständen, die sie beschäftigte, hatte die kirchliche Frage so sehr den ersten Rang eingenommen, daß alle übrigen Gegenstände dagegen durchaus in den Hintergrund getreten waren. Aber auch so war das Reich zu einer Lösung der allbeherrschenden Frage nicht gelangt, sondern hatte sich genötigt gesehen die Entscheidung zu vertagen. Das war gegenüber einer das ganze Reich in seinen Tiefen aufwühlenden Entwicklung, die täglich weitere Kreise zog und nicht willkürlich zum Stillstand gebracht werden konnte, höchst bedenklich. Dazu kam nun, daß der Wechsel, den in seiner Ratlosigkeit der Reichstag auf die Zukunft ausgestellt hatte, unter dem Einfluß bedeutsamer Veränderungen in den europäischen Verhältnissen nicht eingelöst wurde. Der Kaiser

nämlich wurde in einen neuen, weit aussehenden Krieg mit Frankreich und der römischen Kurie verwickelt, in dessen Verlauf es so weit kam, daß — im Frühling 1527 — ein kaiserliches Heer die Alpen überschritt und seinen Weg auf Rom nahm, das, erstürmt und geplündert, für die Sünden seines geistlichen Oberherrn furchtbar büßen mußte. Dieser selbst aber wurde von der festen Engelsburg aus, in die er sich geflüchtet hatte, Zuschauer des Mummenschanzes, den die lutherischen Landsknechte Karls mit den Heiligtümern des Katholizismus höhnend trieben; schließlich mußte er sich seinen Gegnern in die Gefangenschaft ergeben. Aber der Krieg dauerte auch dann noch fort, erst 1529 machte man Frieden. Inzwischen hatte im Osten die Christenheit den schwersten Schlag erlitten; nur zwei Tage nach der Verabschiedung des Reichstags, am 29. August 1526, waren im Zusammentreffen des Heeres des jungen Ungarnkönigs Ludwig mit den Türken in der Ebene von Mohacs die Ungarn völlig besiegt und der König getötet worden. Den Siegespreis bildete das Land Ungarn, das zum größten Teil in den Händen der Türken blieb, eine beständige Gefahr für die christlichen Länder, in erster Linie für Deutschland und dessen Ostmark, die Erbstaaten des Hauses Habsburg, das nun zum Wächter der Christenheit gegen Osten wurde. Tiefer noch wurde es in diese Aufgaben durch den Umstand verwickelt, daß — außer den Böhmen, deren Krone König Ludwig ebenfalls getragen hatte — auch die christliche Partei in Ungarn Erzherzog Ferdinand, den Beherrscher der österreichischen Lande, zum Nachfolger jenes erkor.

In dieser Lage der Dinge hat zwar schon im Herbst 1526 im Deutschen Reich ein neuer Reichstag stattgefunden, aber nicht mehr am Rhein, sondern in Eßlingen, wo die Versammlung ausschließlich mit den Angelegenheiten des Ostens, der Abwehr der Türken, befaßt wurde. Auch ein kurz darauf folgender Reichstag, der in Regensburg stattfand, verhandelte vorwiegend über die Türkenfrage. Und wenn im Regensburger Abschied vom 18. Mai 1527 auf den Speierer Tag zurückgegriffen wurde, so war es nur, um festzustellen, daß die dort beschlossene Gesandtschaft nach Spanien bisher nicht abgegangen und der versammelte Reichstag nicht in der Lage sei, sich mit ihr zu befassen.

In der Tat ist jene Gesandtschaft niemals abgegangen. Was sie im besonderen verhindert hat, ist nicht völlig durchsichtig; vermutlich hat König Ferdinand sie hintertrieben. Die vom Reiche ausersehenen Gesandten selbst ließen es nicht an sich fehlen, sondern stellten sich im Dezember 1526 reisefertig in Eßlingen ein, wohin man sie statt nach Speier beschieden hatte. Aber hier erhielten sie den unerwarteten Bescheid, daß aus der Reise nichts werden könne; angeblich war das aus Frankreich eingetroffene Geleit zu kurz bemessen worden. Was man dem Kaiser mitzuteilen habe, hieß es, werde man schriftlich zu seiner Kenntnis bringen. Aber selbst das unterblieb. So wurde das Ergebnis des Speierer Reichstags zunichte gemacht. Was aber nicht aus der Welt geschafft werden konnte, war die evangelische Bewegung, die als gärender Sauerteig im Reiche immer weiter um sich griff. Freilich wollte unser Unglück, daß sie trotzdem, angesichts der unentwegt ablehnenden Haltung, ja des Vernichtungswillens des Hauses Habsburg, einschließlich des Kaisers, und der von hier aus gestärkten Abneigung einer Anzahl territorialer Obrigkeiten, besonders geistlicher, dem sehnsüchtigen Verlangen ihrer Untertanen nach der nahrhaften Speise des unverfälschten Gotteswortes Rechnung zu tragen, kaum noch hoffen durfte das Reichsganze sich zu unterwerfen, wie ihr das ja auch leider nie gelungen ist. So war das unausbleibliche Endergebnis die kirchliche Spaltung Deutschlands, und für diese sind die dem Speierer Reichstag unmittelbar folgenden Jahre entscheidend geworden, während deren innerhalb des Reichs den altgläubig verbleibenden Hoheitsgebieten sich andere entgegenzustellen begannen, die das evangelische Kirchentum nunmehr in aller Form bei sich aufrichteten.

Hierbei hat man sich wohl auch auf die besprochene Formel des Speierer Reichsabschiedes berufen und von der bloß bedingten Geltung, die der Reichstag selbst ihr gegeben hatte, abgesehen. Nachdem die von letzterem beschlossene Berufung an den besser zu unterrichtenden Kaiser gescheitert war, fühlten sich die evangelischen Obrigkeiten, indem sie nun dazu übergingen, endgültige Festsetzungen in den kirchlichen Dingen zu treffen, völlig sicher, diesen Schritt vor Gott verantworten zu können. Das Entscheidende jedoch war nicht die Speierer Formel,

sondern der Zwang der Entwicklung, der nicht gestattete, entscheidende Maßnahmen, ein offenes Bekenntnis zu dem, was man als Gottes Willen erkannt hatte, länger hinzuhalten.

Nachwort

Die vorstehende Abhandlung beruht, außer auf den bekannten allgemeinen Schilderungen der Reformationsgeschichte von Ranke, Brieger, Mentz a. u., auf meinem Buche „Der Reichstag zu Speier im Zusammenhang der politischen und kirchlichen Entwicklung Deutschlands im Reformationszeitalter", Berlin, R. Gärtner 1887; XIV, 602 S. (= J. Jastrow, Historische Untersuchungen V). Das Buch ist zwar schon vor fast vierzig Jahren erschienen; doch hat seitdem weder das Quellenmaterial zur Geschichte des Reichstags eine namhafte Vermehrung erfahren, noch ist eine neue selbständige Untersuchung über den Gegenstand erschienen. Mit einer Ausnahme! Theodor Brieger nämlich hat in der Leipziger Universitätsschrift „Der Speierer Reichstag von 1526 und die religiöse Frage der Zeit" (Leipzig 1909, 79 S. 4°) den Versuch gemacht, die von mir widerlegte Rankesche Auffassung der bekannten Formel des Reichstagsabschiedes wieder zur Geltung zu bringen. Allein eine nochmalige Prüfung meiner Ansicht, die ich daraufhin vorgenommen, hat mich in dieser nur bestärkt, und ich gebe mich der Hoffnung hin, daß es mir gelungen ist, mittels der vorstehenden Abhandlung meine Leser zu überzeugen, daß die von mir vorgetragene Auslegung der Formel die allein mögliche ist.

Wie lauteten die Worte, die Luther bei der Verbrennung der Bannbulle sprach? Von Dr. Funck

Nach Jordan, Luther und der Bann in seiner und seiner Zeitgenossen Aussagen (Zweite Flugschrift der Luthergesellschaft, Leipzig. Breitkopf & Härtel 1920, Seite 39, 40 und 46) sind die Worte, die Luther bei Verbrennung der Bannbulle am 10. Dezember 1520 gesprochen hat, in dreifacher Form überliefert:

1. Quoniam tu conturbasti veritatem dei, conturbet et te hodie in ignem istum. Amen. (Joh. Agricola aus Eisleben, am 10. Dezember 1520.)
2. Quia tu conturbasti sanctum domini, ideoque te conturbet ignis aeternus (Anonymus. Gleichzeitig.)
3. Quoniam tu conturbasti veritatem Dei, conturbet te hodie Dominus in ignem istum. (Anonymus zu den Annalen der Stadt Zwickau, etwa 1528.)

Sieht man von der Möglichkeit ab, daß Luther am 10. Dezember seine Worte mehrmals in verschiedener Form gesprochen hat, so bleibt die andere Möglichkeit, daß die erregten Hörer beim Prasseln des Feuers die Worte des gleichfalls erregten Reformators nicht alle ganz deutlich vernommen und demnach etwas verschieden aufgezeichnet haben.

Offenbar ist die Anlehnung an Jos. 7, 25 (wo die Vulgata die geringe Abweichung turbasti, exturbet hat); hier übersetzte Luther: „Weil du uns betrübet hast, so betrübe dich der Herr an diesem Tage."

Das allen drei Formulierungen gemeinsame Verbum conturbare ist von den ältesten bis in die spätesten Zeiten der Latinität viel gebraucht, in dem eigentlichen Sinne des „Verwirrens" wie in mancherlei übertragenen Verwendungen, die auch im biblischen Latein und in dem der Kirchenväter von dem Begriffe der Störung und Verstörung zu dem völliger Vernichtung weiterführen; z. B. Hier. epist. 38, 2 infremuit Iesus et conturbatus in spiritu clamavit; Ps. Rufin. in Os. 13, 14 profanitas non solum leges, sed etiam naturae iura conturbaverit; August. civ. 19, 12 conturbavit carnis pacem ista perversitas; — Epist. pont. 6 12 (Thiel) 2, 4 adversus diabolum conturbatorem verae pacis.

Ohne Zweifel liegt bei Luthers Worten die stärkste Auffassung des Wortes vor. Es läge nahe, an seine Übersetzung der Josua-Stelle zu denken und etwa zu fragen, ob unser „betrüben" vielleicht auch den Sinn von „vernichten" haben könnte. Belege dafür fehlen; und wenn Luther hier im Nachsatze, wo es sich um die gleich folgende Steinigung Achans handelt, den Ausdruck „betrüben" aus dem Vordersatze wiederholte, so tat er das nur, um den Gleichklang der Vulgata wiederzugeben.

Mag man veritatem dei oder sanctum domini einsetzen, mag man deus, dominus oder ignis zum Subjekt des Nachsatzes machen, weder „verwirren" noch „betrüben" trifft ganz den Sinn; wir brauchen etwas Ähnliches, wie „zunichte machen", einen Begriff, der Luther aus der Josua-Stelle noch vorschweben mochte.

Daß in der Aufzeichnung des Agricola im Nachsatze deus als Subjekt gedacht ist, sollte nicht bezweifelt werden. Daß bei sanctum domini entsprechend Mc. I, 24; Acta 2, 27; Ps. 16, 10 an Christus zu denken ist, scheint mir ebenso sicher. Daß von dem lodernden Feuer der Vernichtung der Bulle der Gedanke zu dem aeternus ignis der Hölle hinüberschweifte, war doch wohl naheliegend genug.

Die verständlichste Fassung ist die von 1528; ob sie darum aber auch die echteste ist?

Aus den Sammlungen der Lutherhalle Ein Brief von Johannes Mathesius 1546 Veröffentlicht von Hans Volz.

Fast die gesamten Briefe des Joachimsthaler Pfarrers Johannes Mathesius an den Wittenberger Universitätsprofessor Paul Eber[1] sind, soweit sie erhalten sind, an zwei Orten vereinigt: auf der Stadtbibliothek zu Nürnberg und der Landesbibliothek zu Gotha. Nur wenige sind verstreut. Zu diesen versprengten Stücken gehört auch das Original eines bisher ungedruckten Briefes von Mathesius an Eber vom 3. November 1546 in der Lutherhalle zu Wittenberg.

Dieses Schreiben stammt aus der stürmischen Zeit des Schmalkaldener Krieges, der gerade damals auch die sächsisch-böhmischen Grenzlande in Mitleidenschaft zog.

Zur Erläuterung dieses Briefes sei eine Schilderung der politischen Lage in Böhmen während des Sommers und Herbstes 1546 voraufgeschickt[2].

Am 20. Juli 1546 hatte Kaiser Karl V. über die Häupter der protestantischen Partei, Kurfürst Joachim Friedrich von Sachsen und Landgraf Philipp von Hessen, die Reichsacht verhängt. Sein Bruder, König Ferdinand von Böhmen, verkündete sie am 17. August in Prag in tschechischer Sprache, nachdem er in seinem Propositionsdekret an den böhmischen Ständelandtag, der am 29. Juli in Prag eröffnet worden war, erklärt hatte: Der Kaiser wolle gegen einige (namentlich nicht bezeichnete) Reichsstände, die sich untereinander und mit fremden Mächten zum Schaden des Kaisers und Reiches verbündet hätten, „mit geburender Straf verfaren". Dabei bemerkte Ferdinand ausdrücklich: Der Kaiser würde niemand „von wegen des Glaubens oder Religion uberziehen oder mit dem Schwert davon dringen[3]". Darauf bewilligte der Landtag am 17. August dem Könige gegen die Stimmen einer beträchtlichen Opposition Truppen zu Fuß und Pferde sowie große Geldmittel zur Landesverteidigung gegen die Türken oder „wer immer mittelst Einfällen und Räubereien diesem Königreiche oder den zugehörigen Landen einen Schaden zufügte, oder sie beraubte oder berauben wollte[4]". Die Opposition, die aus dem Brüderadel und den vorgeschrittenen Utraquisten bestand, geriet in einen schweren Gewissenskonflikt; auf der einen Seite trat ihr Landesherr mit seinen Forderungen an sie heran, auf der anderen Seite standen ihre Glaubensgenossen, die sächsischen Protestanten, gegen die sich eben diese Maßnahmen richteten. Für diese entschieden sie sich und stimmten gegen die Bewilligung.

---

[1] Paul Eber (1511—1569) gehörte seit 1537 der Artistenfakultät an und bekleidete die Physikprofessur; er war einer der wenigen Dozenten, die in Wittenberg im Schmalkaldischen Kriege aushielten. Seit 1556 gehörte er der theologischen Fakultät an. Nachdem er 1558 von Bugenhagen ordiniert worden war, predigte er in der Schloßkirche. Im gleichen Jahre wurde er Bugenhagens Nachfolger als Pfarrer an der Wittenberger Stadtkirche und Generalsuperintendent des Kurkreises. 1560 promovierte er zum Doktor der Theologie. — Mit Mathesius war er eng befreundet. (Vgl. G. Loesche, Johannes Mathesius Bd. I [Gotha 1895], S. 193; Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche Bd. 5 [3. Aufl.], S. 118—121.)

[2] Dazu vgl. B. Bretholz, Neuere Geschichte Böhmens Bd. I (Gotha 1920), S. 148—170; K. Sternberg, Umrisse einer Geschichte der böhmischen Bergwerke Bd. I, Abt. I (Prag 1836), S. 326 Anm. 271 und S. 346; H. Lorenz, Bilder aus Alt-Joachimsthal (St. Joachimsthal 1925), S. 17—21, 156; Loesche a. a. O. Bd. I, S. 138—166.

[3] Die böhmischen Landtagsverhandlungen und Landtagsbeschlüsse vom Jahre 1526 an bis auf die Neuzeit, hrsg. vom Königlich böhmischen Landesarchiv Bd. 2 (Prag 1880), S. 16—18.

[4] F. B. von Buchholtz, Geschichte der Regierung Ferdinands des Ersten Bd. 6 (Wien 1835), S. 353; B. Czerwenka, Geschichte der Evangelischen Kirche in Böhmen Bd. 2 (Bielefeld und Leipzig 1870), S. 258 f.

Auf das Gerücht hin, Kurfürst Johann Friedrich wolle in Böhmen einfallen, bot Ferdinand am 10. September die von den Ständen bewilligten Truppen auf; er versprach ferner, auch Truppen aus eigenen Mitteln stellen zu wollen, und ernannte zum ständischen obersten Kriegshauptmann Sebastian von Weitmühl, Herrn zu Komotau. Hier erhoben sich Schwierigkeiten, denn die Mannschaften mehrerer Kreise erschienen überhaupt nicht oder sehr verspätet auf dem Sammelplatz bei Kaaden; andere Truppenteile weigerten sich, die Grenze zu überschreiten, da sie nur zu deren Verteidigung bestimmt seien.

Nachdem Sebastian von Weitmühl am 20. Oktober den Krieg erklärt hatte, fiel er am 30. mit einem Teil des ständischen Heeres sowie den Truppen Ferdinands, ungarischen Husaren und böhmischem Kriegsvolk, ins sächsische Vogtland ein und eroberte die Ortschaften Adorf, Schwarzenberg, Grünheim, Ölsnitz und andere. Am 23. besetzte der königliche Kommissar Bohuslaw von Lobkowitz mit zwei Joachimsthaler Fähnlein und 300 böhmischen Reisigen die sächsische Grenzstadt Gottesgab, am gleichen Tage bemächtigte sich der königliche Kommissar und oberste Berghauptmann in Joachimsthal, Christoph von Gendorf, der Stadt Platten.

Während dieser Vorgänge stand dagegen der größere Teil der ständischen Truppen noch Ende Oktober bei ihrem Sammelplatz Kaaden.

In dieser Zeit wirkte Mathesius in Joachimsthal „mit grossem Fleiss und ohne Scheue[5]“ für die protestantische Sache. Aus dem einzigen Briefe, der aus dieser Zeit vorliegt[6], ergibt sich, daß er fest entschlossen war, seinen Glauben nicht aufzuopfern. Es heißt darin: „Expecto vocationem; si ecclesia me vocat, dissuadebo oviculis, sicut ingenue feci.“ Wie angekündigt, ergriff Mathesius am 24. und 28. Oktober 1546 öffentlich das Wort und mahnte seine Pfarrkinder in seinen Predigten von dem Zuge gegen die Glaubensbrüder ab. Der Kommissar Gendorf bereitete ihm wegen dieser Haltung große Schwierigkeiten. In seinen Berichten an König Ferdinand erhob er gegen ihn schwere Anklagen wegen seiner „hoch aufrührerischen Vermahnung“ und seines „aufrührerischen, böslichen Vornehmens“. Daraufhin wurde Mathesius samt dem Bürgermeister und dreißig Bürgern aus Joachimsthal im Dezember nach Prag zur Rechtfertigung vor dem Könige vorgeladen. Aber dieser gewährte ihnen unter milden Bedingungen Verzeihung.

In diese kritische Zeit gehört unser Brief. Er eröffnet uns einen Einblick in die bewegten Verhältnisse in Joachimsthal; er ist in dunklen und vorsichtigen Andeutungen abgefaßt. Hatte Mathesius schon zu anderen Zeiten vor Briefmardern Sorge[7], so war jetzt erhöhte Vorsicht geboten.

Der Abdruck des Briefes erfolgt buchstabengetreu, nur einige Interpunktionszeichen sind hinzugesetzt[8].

---

[5] Der Schneeberger Amtmann Asmus von Könneritz an Kurfürst Joachim Friedrich am 5. Juli 1546. (Gedr. in den „Böhmischen Landtagsverhandlungen“ usw. Bd. 2, S. 2.)

[6] Loesche a. a. O. Bd. 2, S. 257—259. Mathesius an Kaspar Heydenreich, 22. Okt. 1546.

[7] Vgl. Loesche a. a. O. Bd. 2, S. 227.

[8] Für die gütige Erlaubnis zur Veröffentlichung dieses Schreibens spreche ich an dieser Stelle Herrn Konsistorialrat Prof. D. J. Jordan meinen aufrichtigen Dank aus.

Johannes Mathesius an Paul Eber in Wittenberg.

D. S.[1] Commendo dominis[2] casum matrimonialem boni viri. In ea re[3] si quid potes, probato nobis etiam tuum alias satis spectatum studium[4]. De nostris rebus egregie accisis proxime per Municipem meum scripsi ad dominos d⌊octorem Crucigerum et φ[5], credo te vidisse omnia. Ab eo die nihil accidit. *Αλαστωρ* cum copiolis egressus est Schemeam[6]. At quicquid

est sanguinis Bohemici communi consensu regni conscriptum, nondum excurrit fines. Waldenses fratres rectos sese gerunt[7]. Nostri velificantur conpulsi vt loquuntur violentia tempestatum[8]. Ducem belli extra terminos de integro[9] sequi noluerunt propter meam Contionem[10], in qua, vt est in meo Epitaphio:

dissuasique pijs Impia tela sequi[11].

Sed voluntarios conscribunt milites, quos ad defensionem finium et vt audio ad praesidium occupati Theodori[12] oppiduli alere coguntur. Ego sum in magno periculo[13], si is qui hanc camerinam mouit, e sua perside reuersus fuerit[14]. Sed qui concinnauit illis loculum[15], adhuc viuit et fabricat procul dubio autem multis exitium. Ecclesia nostra me retinet. Igitur salua conscientia discedere nequeo[16] sed velificatio nauclerorum, quae fit Inuitis remigibus, me habet solicitum[16a]. In qua re opus est mihi vestro consilio et consolatione. Tu haec meo nomine referes ad proceres istius ecclesiae et scholae[17]. Et pro me indesinenter orabis. Si quid noui prodijt, fac, vt per hunc tabellarium accipiam. De bello Husaraico[18] recte te docebit, qui tibi has reddit.

Bene in christo vale, cui me et omnes pios commendo. Datum In vallibus[19] 3 nouembris 1546.

TLuus Mathesius.

DoctissLimo viro DLomino
Magistro paulo Ebero
suo amico charissLimo.

Anmerkungen zu dem Briefe:

[1] In dem Original steht hinter: D. S. ein gestrichenes „Mitt".

[2] Das Wittenberger Konsistorium war im Jahre 1539 zur Entscheidung von kirchlichen Angelegenheiten und Ehefragen eingerichtet worden. (Vgl. Köstlin-Kawerau, Martin Luther Bd. 2 [5. Aufl., Berlin 1903], S. 441 f. und 676; W. Friedensburg, Geschichte der Universität Wittenberg [Halle 1917], S. 189; Loesche a. a. O. Bd. I, S. 288.)

[3] Die Worte „In ea re" stehen auf dem Rande des Briefes.

[4] An Eber hatte sich Mathesius schon mehrmals wegen der Beantwortung von Ehefragen gewandt. (Vgl. Joh. Mathesius, Ausgew. Werke Bd. 4: Handsteine, hrsg. v. G. Loesche [Prag 1904], S. 500–503; Loesche a. a. O. Bd. 2, S. 249—251.)

[5] Kaspar Cruciger (1504—1548) hielt seit 1529 theologische Vorlesungen an der Universität und predigte in der Schloßkirche zu Wittenberg. 1533 erwarb er den theologischen Doktorgrad; am 18. Oktober 1546 zum Rektor gewählt, harrte er während des Krieges in Wittenberg aus. (Vgl. Friedensburg a. a. O., S. 196 f., 251 f. und 258.) Mit der Abkürzung: φ ist Philipp Melanchthon bezeichnet. Der hier erwähnte (nach dem 24. Oktober geschriebene) Brief an Melanchthon und Cruciger ist verschollen; wir besitzen nur die von beiden gemeinsam abgefaßte Antwort an Mathesius vom 6. November 1546. (Corpus Reformatorum Bd. 6, Sp. 264 und Loesche a. a. O. Bd. 2, S. 259.)

[6] Ἀλάστωρ = Rachegeist, Plageteufel. Damit ist wohl der königliche Kommissar Christoph von Gendorf bezeichnet; so schrieb Mathesius am 22. Oktober an Kaspar Heydenreich: „O Domine Iesu Christe, ... domine coeli et terrae, omnium daemonum et Ientorferi." (Loesche a. a. O. Bd. 2, S. 258.) Bei „Schemea" ist wohl an eine absichtlich entstellte Bezeichnung für Chemnitz zu denken.

[7] Über die Waldenserbrüder in Joachimsthal vgl. Enders, Luthers Briefwechsel Bd. 13, S. 316, und Luthers Werke, Weimarer Ausgabe, Tischreden Bd. 4, Nr. 5165, Loesche a. a. O. Bd. 2, S. 73, sowie Köstlin-Kawerau a. a. O. Bd. 2, S. 577 und 688.

[8] Die Worte „conpulsi—tempestatum" sind am Rande nachgetragen und durch ein Kreuz an diese Stelle eingewiesen.

[9] Zum ersten Male hatten die Joachimsthaler mit zwei Fähnlein bei der Eroberung von Gottesgab (und vielleicht auch von Platten) am 23. Oktober mitgewirkt; sie waren dann zurück-

gekehrt, und als Besatzung waren in die Ortschaften böhmische Fußknechte hineingelegt. Am 22. Oktober schrieb Matheſius: „(Perfertur ad me) Nostris mandari, ut occupent Gottzgab et reliqua oppida metallica electoris optimi principis.“ (= Kurfürſt Joachim Friedrich von Sachſen.) (Loeſche a. a. O. Bd. 2, S. 257.)

[10] Die in der Einleitung erwähnten Predigten.

[11] In dem von Matheſius für ſich 1546 verfaßten lateiniſchen Epitaph findet ſich dieſer Pentameter nicht. (Gedr. bei Loeſche a. a. O. Bd. 1, S. 143 f., Anm. 1.) Ein anderes Epitaph von Matheſius vgl. in den Theologiſchen Studien und Kritiken 1896, S. 385.

[12] Gottesgab.

[13] Matheſius am 22. Oktober: „Omnes nos igitur sumus circumvallati periculis.“ (Loeſche a. a. O. Bd. 2, S. 257.)

[14] Camerina iſt ein bei der Stadt Camerina auf Sizilien gelegener Sumpf, den die Städter entgegen der Warnung des Orakels austrockneten, wodurch ſie den Feinden bei einer Belagerung den Weg in die Stadt bahnten. Daraus iſt das Sprichwort entſtanden: κινεῖν Καμαρίνην = Camarinam movere, d. h. das Unglück (freiwillig) herbeirufen, ſich auf eine verderbliche Unternehmung einlaſſen. Vgl. auch Vergil, Aeneis III, 700 f.; A. Otto, Die Sprichwörter und ſprichwörtlichen Redensarten der Römer (Leipzig 1890), S. 67 Anmkg.; Enders a. a. O. Bd 13, S. 300 und Corp. Ref. Bd. 1, Sp. 82. Hier etwa zu überſetzen: „Der dies Unglück angerichtet hat“ (scil. Gendorf). — Persis (Περσίς) = Perſien; hier: „wenn er (Gendorf) von ſeinem Zuge zurückgekehrt iſt“. Im Original ſteht: „reuesus“ (verſchrieben für: „reuersus“). Der letzte Bericht Gendorfs iſt vom 2. November datiert; ſeitdem iſt er in Joachimsthal nicht mehr nachweisbar. Er betrieb wohl hauptſächlich die Vorladung des Matheſius. Vgl. Gendorfs Bericht an Ferdinand vom 29. Oktober (Nachſchrift): „Man muß dieſen Prediger und böſen aufrühreriſchen Buben hinweg ſchaffen und auch vielleicht nach Gelegenheit der Sachen ſtrafen, ſonſt werden Ew. Majeſtät keinen Gehorſam haben.“ Vgl. Loeſche a. a. O. Bd. 1, S. 152.

[15] Hebr. cap. 11, 16. Matheſius überſetzte öfters bei ſeinen Bibelzitaten den Lutherſchen Text ins Lateiniſche; damit erklärt ſich die Abweichung von der Vulgata.

[16] Dieſe Anſpielung bezieht ſich auf die Aufforderung von Melanchthon und Joachim Camerarius (in Leipzig) an Matheſius aus dem Sommer 1546, an die Leipziger Univerſität zu kommen (nachdem ſchon im Sommer 1545 Paul Eber eine diesbezügliche Bemerkung in einem Briefe an Matheſius gemacht hatte). Darauf ſchrieb Matheſius am 21. Juli an Camerarius: „faciam, quae potero salva conscientia facere“, und am 4. Auguſt an Melanchthon: „Haec ecclesia nunc me retinet amore et benevolentia.“ Am 21. Auguſt äußerte er Camerarius gegenüber: „Devinctus sum huic ecclesiae variis modis ... Ubicunque eius (= filii dei) nomini inservire potero, pia vocatione et salva conscientia, faciam strenue et fideliter.“ Infolge der für Matheſius heraufziehenden Gefahr war die Frage der Überſiedelung in ein neues Stadium getreten, wie die Antwort Melanchthons und Crucigers vom 6. November auf den von Matheſius im Eingang ſeines Schreibens erwähnten Brief zeigt. (Vgl. Loeſche a. a. O. Bd. 1, S. 135—137 und Bd. 2, S. 252—256; Corp. Ref. Bd. 6, Sp. 264; Handſteine, S. 494.) Auch ſpäter (1558) lehnte Matheſius eine Berufung nach Wittenberg aus gleichem Grunde ab. (Vgl. Handſteine, S. 571.)

[16a] Zu dieſem der Schiffahrt entlehnten Bilde vgl. Handſteine, S. 498 f.

[17] Melanchthon, Bugenhagen, Cruciger. (Vgl. Friedensburg a. a. O., S. 257 ff.)

[18] Gemeint iſt damit der Zug Sebaſtians von Weitmühl gegen Adorf uſw., deſſen Truppen großenteils aus ungariſchen Huſaren beſtanden. (Vgl. L. von Ranke, Deutſche Geſchichte im Zeitalter der Reformation Bd. 4 [6. Aufl., Leipzig 1881], S. 327; Bretholz a. a. O., S. 167; F. Wentrup, Die Belagerung Wittenbergs im Jahre 1547 (Progr. Wittenberg 1861), S. 11 Anmkg. 13; Zeitſchrift für die hiſtoriſche Theologie 1860, S. 526—528 und Anmkg. 75.

[19] valles = Joachimsthal.

Luther-Bibliographie 1925 Von Hanns Rückert

Vorbemerkung

Grundsätzlich ist absolute Vollständigkeit erstrebt ohne Rücksicht auf wissenschaftlichen oder sonstigen Wert der Veröffentlichungen. Doch ist das Ziel in diesem Jahr noch nicht entfernt erreicht. Bibliothekstechnische Schwierigkeiten verschlossen mir eine große Anzahl sowohl von selbständigen Druckschriften wie vor allem von Zeitschriften. Dadurch ist die Auswahl ganz zufällig geworden; es ist vielfach Unwichtiges um des Prinzips willen aufgenommen, und daneben kann Wesentliches übersehen sein. Besondere Nachsicht erbitte ich betreffs ausländischer Literatur und größerer, das Gebiet der Lutherforschung überschreitender, es aber einschließender Darstellungen; ich konnte hier nur berücksichtigen, was mir gerade vor die Hand kam. Auch mußte ich vielfach die Angaben aus bibliographischen Hilfsmitteln übernehmen, ohne sie nachprüfen zu können. Für 1926 wird sich, wie ich hoffe, die Bibliographie zu annähernder Vollständigkeit ausbauen lassen.

Abkürzungen

ARG = Archiv für Reformationsgeschichte. 21. Jahrgang. Leipzig, Heinsius / B = Berlin. Ohne Zusatz = Verlag des Evangelischen Bundes / Bonn. Ohne Zusatz = Marcus & Weber / Br = Breslau / ChrWiss = Christentum und Wissenschaft. 1. Jahrgang. Verlag des Leipziger Kartells theologischer Vereine / Fr = Frankfurt; FrM = Frankfurt (Main); FrO = Frankfurt (Oder) / Gesch = Geschichte / Go = Gotha. Ohne Zusatz = Perthes (Klotz) / Gü = Gütersloh. Ohne Zusatz = Bertelsmann / H = Halle (Saale). Ohne Zusatz = Verlag des Waisenhauses / HZ = Historische Zeitschrift. 132. Jahrgang. München, Oldenbourg / L = Leipzig. Ohne Zusatz = Teubner / L' = Luther. M.L' = Martin Luther / L'-G = Luther-Gesellschaft / L'-J = Luther-Jahrbuch. 7. Jahrgang. Wittenberg, Verlag der Luther-Gesellschaft / L'.ML'-G = Luther. Mitteilungen der Luther-Gesellschaft. 7. Jahrgang. Wittenberg, Verlag der Luther-Gesellschaft / M = München. Ohne Zusatz = Kaiser / NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift. 36. Jahrgang. Leipzig, Deichert / Po = Potsdam. Ohne Zusatz = Stiftungsverlag / Ref = Reformation. ref = reformatorisch / St = Stuttgart. Ohne Zusatz = Calwer Vereinsbuchhandlung / T = Tübingen. Ohne Zusatz = Mohr. / Theol. Arbb. = Theologische Arbeiten des Wissenschaftlichen Prediger-Vereins der Rheinprovinz N.F. 21. Neuwied, Meincke. / ThStKr = Theologische Studien und Kritiken. 96./97. Jahrgang. Gotha, Perthes (Klotz) / W = Weimar. Ohne Zusatz = Böhlau / Wi = Wittenberg. Ohne Zusatz = Verlag der Luther-Gesellschaft / Zeitw = Zeitwende. 1. Jahrgang. München, Beck. / ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte. 44. Jahrgang (N.F. 7). Gotha, Perthes (Klotz) / ZsTh = Zeitschrift für systematische Theologie. 3. Jahrgang. Gütersloh, Bertelsmann / ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche N.F. 6. Tübingen, Mohr / Zw = Zwickau. Ohne Zusatz = Herrmann / Zw.d.Z. = Zwischen den Zeiten. 3. Jahrgang. München, Kaiser.

A. Quellen

1. Hinweise auf Originale und zeitgenössische Drucke, erste Veröffentlichungen

Schweidnitzer Gymnasium, Nachrichtenbl. d. Schulgemeinde d. . . . II 1 [Brief L's a. Hauptmann u. Rat v. Br. 9. 5. 1541 (1543)]. — Heinrici, K. E., BW 35, Auktionskatal. C IV S. 51, Nr. 358 [Brief a. Capito 25. 5. 1524]. — Thür. Staatsarchiv Greiz. Veröffentl. d. . . . , hrsg. v. Fr. Schneider, H. 4: Ausgew. Urkunden z. Gesch. v. Altenburg; Rudolst.; Nr. 6 [Brief L's a. Joh. v. Sachsen 22. 11. 1526]; Nr. 7 [Brief Christians IV. v. Dänemark a. L's Witwe]. — Jannasch, Wilh., E. kostbarer Ref/sammelband i. d. Lübecker Stadtbibl. [Seltener

Druck e. Predigt „v. d. lieben Engeln" 1531] = ZKG S. 428—429. — Albrecht, Otto, Zwei versprengte Manuskripte L's, aus d. Originalen z. erstenmal veröffentl. = ThStKr S. 318—322.

2. Wissenschaftliche Ausgaben

Werke. Krit. Gesamtausg., Bd. 10, Abt. I, 2. Hälfte. (Vorw. K. Drescher.) W (LXXXV, 459 S.) — Werke in Auswahl. Unter Mitw. v. A. Leitzmann, hrsg. v. O. Clemen. I (Neudruck). Bonn (512 S.). — Vorlesung über d. Römerbrief 1515/16, hrsg. v. Joh. Ficker. 3. unveränd. Aufl. I. Die Glosse (CIV, 162 S.). 2. Die Scholien (346 S.). L: Dieterich. = Anfänge ref. Bibelauslegung I.

3. Größere volkstümliche Auswahlen

Briefe. Ausgew. v. Gg. Buchwald. L (337 S.) — Predigten, auf Grund v. Nachschriften Gg. Rörers u. Ant. Lauterbachs, bearb. v. Gg. Buchwald. I.: Vom 11. 10. 1528 b. z. 3. 4. 1530. Gü (671 S.). — Ausgew. Werke, hrsg. v. Hs. Hch. Borcherdt. 8.: Tischreden. M: Gg. Müller (XXXVII, 526 S.).

4. Volkstümliche Neudrucke von Einzelschriften, erbauliche Auswahlen und Auswahlen für die Schule

D. M. L's Schrift: V. d. Freiheit e. Christenmenschen. 6. Aufl. Zw (32 S.). — Tröstl. Unterricht vom Kreuz und Leiden, A.D. 1530. 2. Neuaufl. Zw (16 S.) = L'heft 96. — Tischreden od. Colloquia . . . hrsg. v. Frch. v. Schmidt. [Neudruck.] L: Reclam (414 S.) = Recl. Univ.-Bibl. 1222—1225. — V. d. babylon. Gefangenschaft d. Kirche (Vorw. v. Berth. Schubert). [Neue Titelausg.] Zw (171 S.) = L'-Monumente 2. — Sendbrief v. Dolmetschen u. vier andere Schriften weltl. Inhalts, hrsg. v. Rud. Lehmann (erw. Ausg.). L: Reclam (147 S.) = Recl. Univ.-Bibl. 2445/46. — Das deutsch Sanctus (aus d. „Deutschen Messe"). L'.ML'-G S. 49. — Auf grüner Aue. D. 23. Psalm, auf e. Abend über Tisch n. d. Gratias ausgelegt 1536. 3. Neuaufl. Zw — Friede sei mit euch! E. Osterpredigt über Luk. 24, 36—48. A.D. 1533. Aus L's Hauspostille. Zw (15 S.) = L'heft 95. — Trost an Gräbern. Zw (16 S.). — L' über d. Jüngsten Tag. Von d. letzten Posaune Gottes. [Aus e. Predigt L's über 1. Kor. 15, 51—53, geh. 10. 5. 1545]. 2. Aufl. Zw (16 S.) = L'heft 90. — Bibl. Spruch- u. Schatzkästlein, enthalt. über 400 Sprüche d. Hlg. Schrift m. Erklär. des Reformators. Zus. getr. v. Joh. Chrph. Schinmeyer. 4. Aufl. Hermannsbg (359 S.). — Erklärung d. Briefes St. Pauli a. d. Galater, hrsg. v. Calwer Verl.-Verein. 2. Aufl. St (368 S.). — L'worte z. Verständnis evg. Wahrheit, zus. gest. v. Theod. Traub. 2. verm. und verb. Aufl. St: Quell-Verl. d. Evg. Gesellsch. (200 S.). — Paraphrase d. Vaterunsers u. Abendmahlsvermahnung [Aus „Deutsche Messe u. Ordnung Gottesdiensts"] = L'ML'-G S. 49—50. — Aus L's Vermahnung z. Sakrament d. Leibes u. Blutes uns. HErrn. 1530. 2. Neuaufl. Zw (32 S.) = L'heft 85/6. — Kl. Katechismus m. Sprüchen u. Anh. H. (42 S.). — Kl. Katechismus. Zw. (23 S.) = L'heft 100. — Aus L's Hauptschriften, hrsg. v. Kl. Weidel. L (48 S.) = Religionskundl. Quellenhefte 9. — Quellenheft aus L's Werken. Bearb. v. Herm. Marx. FrM: Kesselring (64 S.) = Quellenhefte z. Kirchengesch. I. — D. Verfassung d. evg. Landeskirchen Deutschlands, hrsg. v. Hanns Rückert. L (32 S.) = Religionskundl. Quellenhefte 32. S. 1—7; 12/3: L' über Kirche u. Verfassung. — L's deutscher Glaube [ausgew. Werke]. Br: Dülfer. (32 S.) = Quellensamml. z. Religionsgesch. — L'. Ausw. aus L's Schriften, hrsg. v. W. Oppermann. L.: Quelle & Meyer (61 S.) = Religionskundl. Quellenbücherei. — L'. L's Leben in Briefen, hrsg. v. W. Oppermann. L: Quelle & Meyer (53 S.) = Religionskundl. Quellenbücherei.

5. Datierungs-, Echtheits- und sonstige Einleitungsfragen

Hirsch, Eman., Randglossen z. L'texten. I.: Die Torgauer Predigt v. Jesu Christo = NKZ S. 824—829. — Volz, Hs., E. angebl. Handbibel L's = ARG S. 161—205. — Köhler, Walth., J. L's Schrift „A. d. christl. Adel deutscher Nation" = Zeitschr. d. Savigny-Stift. Kanon. Abt. S. 1—38. — Kohlmeyer, Ernst, Noch e. Wort z. L's Schrift a. d. Christl. Adel = ZKG S. 582—594.

Vgl. B 2c: Wittenberger Kämmerei-Rechnung; 3i: Knolle; m: Knolle.

B. Darstellungen

1. Gesamtwürdigungen von Persönlichkeit und Werk

Buchwald, Gg., M.L'. E. Erzählung v. s. Leben u. Wirken. 3. Aufl. B. (42 S.). — Ritter, Gerh., L'. Gestalt und Symbol. M, Bruckmann (166 S.). — Schöttler, Hs., Helden u. Heilige deutsch-evg. Art. I.: Sieger d. Glaubens: L', Zwingli, Calvin. Po (111 S.). — Violet, Br., L', d. Volksmann; Becker, Joh., L', d. Prophet. B (31 S.) = Volksschriften d. Evg. Bundes 19. — Blücher, Mx., Reformatoren: Wiclif, Hus, L', Zwingli, Calvin. L: Weigel (48 S.) = Führende Männer 14. — Heim, Karl, D. Wesen d. evg. Christentums. L: Quelle & Meyer (115 S.) = Wissensch. u. Bildung 209. — Schlatter, Ad., D. Offenbarung d. hlg. Geistes i. d. deutschen Ref. Pforzh.: Jutavern (18 S.) = Lebendige Kirche 4. — Schubert, Hs. v., D. Gesch. d. deutschen Glaubens. L: Quelle & Meyer (271 S.). S. 135—152.

Vgl. auch 5.

2. Biographisches

a) Frühentwicklung: Duijnstee, F. P., Maarten Luther en zijn orde: bijdrage to de geschiedenis der reformatie. I. 2. Leiden: Futura (241, 223 S.). — Böhmer, Hch., D. junge L'. Go: Flamberg Verl. (393 S.). — Fliedner, Whm., D. Bedeutung d. Persönlichen f. L's relig. Werden = Theol. Arbb. S. 52—83. — Mackinnon, James, L' and the Reformation. I.: Early life and religious development to 1517. London: Longmans, Green, Cie. (XIX, 317 S.) — Walter, Joh. v., D. relig. Entwicklungsgang d. jungen L'. Schwerin: Bahn (30 S.).

b) Verhältnis zu Zeitgenossen. Kalkoff, Pl., Friedrich d. Weise u. L'. = HZ S. 29—42. — Kalkoff, Pl., Huttens Vagantenzeit u. Untergang. D. geschichtl. Ulrich v. H. u. s. Umwelt. W. (XII, 423 S.). S. 306—349: Huttens u. Sickingens Verhalten gegenüber L' u. s. Werke. — Köhler, Walth., L' u. Zwingli = ZThK S. 454—472.

c) Verschiedenes. Aus d. Wittenberger Kämmerei-Rechnung v. 1525 = L'. ML'-G S. 46—47. — Buchwald, Gg., L'-Kalendarium f. d. Jahr 1925 = L'. ML'-G S. 11—19. Kalkoff, Pl., Kl. Nachträge z. „L's röm. Prozeß" = ZKG S. 213—225. — Moser, Hs. Joach., D. Wittembergisch Nachtigal = L'. ML'-G S. 87—91.

Vgl. auch 3m; n.

3. Einzelfragen der Theologie und einzelne Seiten des Reformationswerkes

a) Gottesglaube. Stange, Carl, D. christl. Gottesglaube i. Sinne d. Ref. ZsTh S. 517—547.

b) Rechtfertigungslehre. Thieme, K., Z. d. neuesten Problemen d. l'. Rechtfertigungslehre = ZThK S. 351—381. — Mundle, Whm., Rechtfertigungsglaube bei Paulus, L' u. Karl Barth = ChrWiss. S. 44ff.

c) Prädestination und letzte Dinge. Benndorf, K., L's „De servo arbitrio" u. d. kirchl. Bekenntnis = ChrWiss. — Stange, Carl, D. Unsterblichkeit d. Seele. Gü (144 S.)

= Studien d. Apologet. Seminars i. Wernigerode 12. S. 133—144: L's Kritik d. Unsterblichkeitslehre.

Vgl. 4a: Ellwein.

d) Verhältnis zum Alten Testament. Falb, Alfr., L' u. Marcion gegen d. A. T. 2. Aufl. L.: Hammer-Verl. (66 S.).

e) Kirchenbegriff. Reuter, L's u. Melanchthons Stellung zur jurisdictio episcoporum = NkZ H. 8. — Söderblom, Nath., Einigung d. Christenheit ... übers. u. eingel. v. Peter Katz. 2. Aufl. H: C. Ed. Müller. S. 43—60.

f) Volk, Recht, Staat. Holstein, Günth., L' u. d. Staatsidee = Zeitw I. S. 281—292. — Hölzle, Erw., Die Idee e. altgerm. Freiheit vor Montesquieu. M: Oldenbourg (118 S.) = Beihefte d. HZ 5. S. 18—21. — Oeschey, Rud., L' u. d. Recht = Zeitw II. S. 288—299. — Pauls, Theod., L's Anschauung v. Staat u. Volk. Bonn: Schröder (143 S.) = Bonner staatswissenschaftl. Unters. 12. — Stephan, Hst., Ref. u. Staat. B (14 S.).

g) Soziale Frage. Klingemann, L' u. d. soziale Frage = Theol. Arbd. 84—118 (= B (39 S.) = Protest. Studien 1).

h) Bibelübersetzung. Hadorn, Whm., D. deutsche Bibel i. d. Schweiz. L.: Haessel. = D. Schweiz i. deutschen Geistesleben 39.

i) Gottesdienst. Eger, Karl, L's Gottesdienstreform 1523—26 u. ihre Lehren f. d. Gegenwart = L'.ML'-G S. 2—11. — Knolle, Theod., V. d. Röm. zur Deutschen Messe. E. Übersicht = L'. ML-'G S. 51—57. — Niebergall, Frch., D. evg. Gottesdienst i. Wandel d. Zeiten. B: de Gruyter (121 S.) = Samml. Göschen 894. S. 24—44.

k) Kirchenlied; Luther als Dichter. Christ, Luk., D. evang. Kirchenlied = Zw. d. Z. S. 358 ff. — Westphal, Joh., D. evg. Kirchenlied nach s. geschichtl. Entwicklung. 6. verm. u. verb. Aufl. B, Union-Verl. (XIX, 272 S.). — Witkop, Phil., D. deutschen Lyriker v. L' bis Nietzsche. 1.: V. L' bis Hölderlin. 3. Aufl. L. (306 S.)

l) Schule und Unterricht. Messer, Aug., Gesch. d. Pädagogik. 2.: V. Beginn d. Neuzeit bis Anf. d. 18. Jahrh. Br: Hirt. = Jedermanns Bücherei. — Scheel, Otto, L' u. d. Schule s. Zeit = L'-J S. 141—175.

m) Ehe und Familie. Bartscherer, Agn., Frau Käthe L' i. Torgau. Torgau: Jakob (19 S.). — Böhmer, Hch., L's Ehe = L'-J S. 40—76. — Bölke, Otto, D. deutsche evg. Pfarrhaus i. s. Bedeutung f. d. deutsche Volk. H (140 S.). — Fey, Karl, L's Käthe. B (39 S.) = Volksschriften d. Evg. Bundes 20. — Zum Ehejubiläum D.M.L's. FrO: Haus u. Schule (1 Bl.) = Flugblätter d. Deutschen Bundes f. christl.-evg. Erziehung i. Haus u. Schule 10. — Fuchs, Gerh., O selig Haus ...! E. Erinnerungsblatt a. d. 400jähr. Ehejubiläum D.M.L's. Bethel (77 S.). — Haas, A. de, D. L'tat d. Begründung d. deutsch.-evg. Pfarrhauses vor 400 Jahren u. ihrer bibl. Begründung, geschichtl. Entwicklung u. eth. Wertung = Theol. Arbd. S. 119—128. — Jordan, Jul., Namensregister d. Nachkommen d. Reformators = L'-J S. 139—140. — Knolle, Theod., L's Heirat n. seinen u. s. Zeitgenossen Aussagen. Wi. (32 S.) = Flugschrift d. L'-G (= L'.ML'-G S. 21—46). — Kroker, Ernst, Katharina v. Bora, M.L's Frau. E. Lebens- u. Charakterbild. [Neue Titelausg.] Zw (287 S.). — Luther, Joh., Die Nachkommenschaft M.L's, d. Reformators = L'-J S. 123—138. — Sartorius, Otto, D. Nachkommen D.M.L's. M. Anh. eines s. Äste und Zweige [Schede] bis zur Gegenwart. 3. 400. Ehejubiläum d. Reformators. Dankelshausen, Selbstverl. (24 S.). — Sartorius, Otto, D. heutigen Nachkommen D.M.L's. Dankelshausen, Selbstverl. (20 S.). — Schöttler, Hs., L's Erbe v. 1525. D. deutsch-evg. Haus. S. Gründung, Gestaltung u. bleibende Bedeutung. Po (70 S.). — Seeberg, Erich, L's Ehe. B (19 S.). — Seeberg, Reinh., L's Anschauung v. d. Geschlechtsleben u. d. Ehe u. ihre geschichtl. Stellung = L'-J S. 77—122. — Werdermann, Herm., D. evg. Pfarrer i. Gesch. u. Gegenwart. Im Rückblick auf 400 Jahre evg. Pfarrhaus. L, Quelle & Meyer. (150 S.) = Wissensch. u. Bildung 216. — Willkomm, Mart., L' als Vater s. Kinder. 5. Aufl. Zw (16 S.).

n) Verhalten im Bauernkrieg. Althaus, Pl., L's Haltung i. Bauernkriege = L'-J

S. I—39. — Wibbeling, Whm., M. L' u. d. Bauernkrieg. Schlüchtern, Neuwerkverl. (153 S. . Vgl. auch 4: Holl.

4. Luthers Reformation im Verhältnis zu früheren und späteren außer- und innerkirchlichen geistigen Strömungen

Bornkamm, Hch., L' u. Böhme. Bonn (300 S.) = Arbb. z. Kirchengesch. 2. — Burdach, Konr., Vorspiel. Ges. Schriften z. Gesch. d. deutschen Geistes. I. 2.: Ref u. Renaissance. H: Niemeyer (282 S.) = Deutsche Vierteljahrschr. f. Literatur-Wissensch. u. Geistesgesch. Buchreihe 2. — Ellwein, Theod., Ref. Protestantismus od. Neuprotestantismus? = Zeitw I. S. 418—425. — Holl, Karl, Über Begriff u. Bedeutung d. „dämon. Persönlichkeit" (Rektoratsrede). B: Ebering (20 S.). S. 8—9. — Joachimsen, Pl., Renaissance, Humanismus u. Ref = Zeitw II. S. 402—425. — Kärst, Jul., Weltgesch. Antike u. deutsches Volkstum. L: Weicher (91 S.). — Troeltsch, Ernst, D. Bedeutung d. Protestantismus f. d. Entstehung d. modernen Welt. 4. Aufl. M: Oldenbourg (110 S.) = Beihefte d. HZ 2. — Troeltsch, Ernst, Ges. Schriften. 4.: Aufsätze z. Geistesgesch. u. Religionssoziologie, hrsg. v. Hs. Baron. T (XXVIII, 872 S.). S. 136—142, 161, 180—182, 191—296, 774—778, 824—829. — Ostertag, H., L' u. Kant = NkZ S. 765—807. — Brunstäd, Frch., Ref u. Idealismus. Vortrag, geh. b. d. Tagung d. L'-G i. M. M (35 S.). — Brunner, Em., Ref u. Romantik. Vortrag, geh. b. d. Tagung d. L'-G i. M. M (27 S.). — Faut, Ad., Romantik od. Ref? E. Wertung d. relig. Kräfte d. Gegenwart. Go (176 S.).

5. Luther im Urteil des Katholizismus und der Sekten

Grisar, Hartm., D. deutsche L' i. Weltkriege u. i. d. Gegenwart. Geschichtl. Streifzüge. 2. Aufl. Augsb.: Haas & Grabherr (214 S.). — Macchioro, V., Lutero. Roma: Formiggini (87 S.) = Profili 75. — Pribilla, Mx., Kulturwende u. Katholizismus. M: Pfeiffer & Co. (117 S.) = Z. relig. Lage d. Gegenwart 6. — Rittelmeyer, Frch., L', was er uns ist u. was er uns nicht ist. St: Christengemeinschaft (15 S.).

6. Lutherfeiern und -tagungen

Devrient, Otto, L'. E. Festspiel, erstmalig . . . 1883 . . . dargest., m. Musik v. L. Machts. 42. Aufl. L: Breitkopf & Härtel (148 S.). — Devrient, Otto, L'. Histor. Charakterbild i. 7 Abt. Musik v. L. Machts. M. e. Nachwort v. Gg. Rich. Kruse. L: Reclam (144 S.) = Recl. Univ.-Bibl. 6528/9. — Ellwein, Theod., D. L'-G i. M = Zeitw II. S. 333—335. — Glebe, Karl, L'abende. E. Handreichung z. festl. Ausgestaltung unserer Refgedenkfeiern. 2. bereich. Aufl. Witten: Westdeutscher L'-Verl. (36 S.). — Heckel, Theod., Gedanken z. L'-Tagung 1925 = L'.ML'-G S. 57—62. — Knolle, Theod., D. Verlauf d. Münchener Hauptversammlung d. L'-G = L'.ML'G S. 63—67.

Personen- und Ortsverzeichnis

Adrian VI. 122
Agricola, J. 161, 177
Agricola, R. 11, 32 ff., 61 f.
Alardus 53
Albrecht von Mainz 127
Albrecht von Mansfeld 129, 159
Aleander 18
Althamer 20
Amsdorf 17
Anna von Ungarn 169
Aristoteles 4 f., 37 ff., 49 f., 68
Augsburg 130 ff., 137 f., 151, 154, 167 f.
Augustinus 3 ff., 6, 16, 74
Aurogallus 98 f.
Avignon 6

Baptista Mant. 8
Barbirianus, J. 34
Baumgärtner 151 f.
Bayern 124, 154
Beatus Rhen. 58, 70
Bebel, H. 67
Bernhard von Solms 154, 171
Bernhard von Trier 136
Besserer, B. 151
Beyer, Chr. 159
Blarer, G. 171
Blaurer, A. 67
Boëthius 4, 38, 40, 48
Brück, G. 159
Bucer 17
Bugenhagen 98 f.
von dem Busche 18

Calvin 20 f.
Camerarius 20
Campeggi 124
Capito 18, 72
Celsus 146
Celtes 34
Christoph von Bremen 170
Cicero 36 ff., 40, 45, 48
Clemens VII., 122, 155
Cochlaeus 17, 165
Colet 12 ff., 55 ff.
Contarini, C. 156
Crotus Rub. 7, 18
Cruciger 99 f.

Dessau 127 f.
Didymus, Fav. 85
Dürer 21
Duns Scot. 42, 80

Eber, P. 197 f.
Eck 17, 21, 24
Emser 7
Erasmus 7 ff., 11 ff., 17 f., 20 ff., 32, 53 ff., 65 ff., 70, 72
Erich von Braunschweig-Wolfenbüttel 127
Erfurt 130
Ernst von Baden 171
Ernst von Braunschweig-Lüneburg 129, 136, 159
Eßlingen 131, 193 f.

Fabri, J. 165, 171
Favre d'Étaples 67, 113
von Feilitzsch, Ph. 146, 158
Ferdinand 115, 124, 126, 130 f., 141, 149, 161 ff., 166, 169 f., 181, 193
Foerster, J. 74 ff., 118
Frankfurt 130, 151
Franz I. 136, 155
Franz von Braunschweig-Lüneburg 129, 159
Franz von Sickingen 148, 165
Freising 154
Friedrich von der Pfalz 142 f., 154, 158
Friedrich der Weise 123, 127

Georg von Sachsen 115, 127 f., 153, 157
Georg von Truchseß 153
Georg von Wertheim 172
Gerhard von Mansfeld 129
Gotha 128 f., 148, 156
Gravamina 170 ff.
von Greiffenklau, R. 148 f., 169

Hamburg 130
Hegius 53
Heinrich von Braunschweig-Wolfenbüttel 127, 140, 170
Heinrich von Mecklenburg 129, 158
Hermann von Wied 170, 182
Herwart, R. 168
Heß, Joh. 30
Hieronymus 11, 16, 74
Holbein, H. 12, 20
Hutten 11, 15, 18

Joachim von Anhalt 170
Joachim von Brandenburg 127, 146, 170
Johann der Beständige 127 f., 129, 146, 156 ff., 161 ff., 173
Johann Friedrich der Großmütige 129, 159
Johann Georg von Anhalt 170
Johann von Sponheim 166, 171
Jonas, J. 20, 99
Irenaeus, Fr. 69, 160

Karl V. 220 ff., 180 ff.
Karlstadt 17, 72
Kasimir von Brandenburg 136, 143 f., 158, 166, 177
Kircher, Fr. 68
Konstanz 126
Krafft, Adam 161
Kreß, Chr. 167 f., 172
Kur-Mainz 146

Lang, Joh. 17, 22, 83
Lausitz 130
Liga von Cognac 155
Link 170
Löwen 17

Lübeck 130
Ludwig V. von der Pfalz 125, 142, 146, 169
Ludwig von Ungarn 193
Lüneburg 130
Lullus 48 ff.
Luther 7 ff., 63, 70 ff., 80 ff., 125
von Lyra, N. 99

Madrid 136, 149, 155
Magdeburg 129 f., 158
Marcion 2
Mathesius 99, 197 f.
Melanchthon 19, 22 f., 54, 61 f., 98 ff., 117, 128
Memmingen 161, 166
Mohacs 193
Morus, Th. 12
Mühlhausen 128
Mutian 7, 16 f.

Nordhausen 130
Nürnberg 130 f., 150 ff., 167 f.

Oggersheim 159
Ökolampad 54, 65 f., 72
Origenes 73 ff.
Otto von Braunschweig-Lüneburg 129

von Pack, O. 160, 171
Paulus apostolus 2 f., 9, 70 ff.
Pavia 136, 155
Petrus Hisp. 83
Petrus Lomb. 30
Peutinger 18 f.
Philipp von Baden 136, 158, 160 f., 166, 171
Philipp von Braunschweig-Grubenhagen 129
Philipp von Hessen 127 f., 154, 156 ff., 171
Pico von Mirandola 34, 53
Pirckheimer 10 f., 18
Plato 49 f.
Plettner 45
Plieninger 53
Porphyrius 5, 40
Prierias 79

Quinctilian 38

Regensburg 151, 161
Regensburger Abschied 124, 193
Reuchlin 7, 15, 66, 68, 72, 99
Rom 193
Rorario, G. 136, 156
Rörer 99, 106

Salzburg 124
Scheurl 17
Schrautenbach 154, 160
von Schwarzenberg 143, 171
Seneca 13
Spalatin 16 f., 20, 22, 27, 65, 161, 165, 177
Speier 125, 130, 133 ff., 151, 157
Speiersche Formel 188 ff.
Straßburg 130, 151 f., 171
von Streitberg, G. 171
Sturm, J. 151, 163, 172

Trutvetter 11, 17
Türkenkrieg 137, 140, 181, 193
Turr, W. 171

Ulm 130, 151 f.
Ulpian 46
Ungarn 193

Vadian 20
Vehus 154, 171
Vogler, G. 143

von Weitelshausen 154
Wessel 11
Wilhelm von Bayern 171
Wilhelm von Straßburg 154
Wolfgang von Anhalt 129, 159
Worms 130, 151
Wormser Edikt 121 f., 133, 137 ff., 147, 150 ff., 153, 181 ff.
Würzburg 154, 171

Zasius 83
Zwingli 20 f., 58

Gedruckt bei Herrosé & Ziemsen GmbH., Wittenberg

1927 K 445b



MARTIN LUTHER: VOM UNFREIEN WILLEN

Herausgegeben und mit Nachwort von Friedrich Gogarten

Broschiert 6,50 RM., gebunden 8,— RM., in Leinwandband 9,50 RM.

Nach übereinstimmendem Urteil ist Luthers Schrift nicht nur die wichtigste seiner polemischen Schriften, sondern überhaupt die allermächtigste aller seiner Schriften. Trotzdem war sie bislang in Einzelausgaben nicht zu haben, sondern nur in den Gesamt- oder Auswahlausgaben von Luthers Werken zu finden. Um so dankbarer ist es zu begrüßen, daß sie nunmehr sogar in einer trefflichen Übersetzung uns dargeboten wird. (Monatshefte für rheinische Kirchengeschichte.)

GEORG MERZ: DER VORREFORMATORISCHE LUTHER

1,50 RM.

Eingehende Schilderung der Entwicklung Luthers in den Jahren 1513 bis 1518 mit zahlreichen übersetzten Belegen aus den Klosterpredigten, den Römerbriefvorlesungen, den Briefen und Disputationen. Das Buch ist äußerst wichtig zum Verständnis des Luthers der Reformation.

THEODOSIUS HARNACK: LUTHERS THEOLOGIE

Band I bei Subskription auf beide Bände bis 1. Januar 1927 broschiert etwa 11,— RM., gebunden etwa 13,— RM. Neue Ausgabe mit Nachweis sämtlicher Lutherzitate (etwa 3000) nach der Weimarer Ausgabe und Beifügung einer synoptischen Übersicht aller Stellen nach ihrem Fundort in der Walchschen, Weimarer, Erlanger, Clemensschen und Braunschweiger Ausgabe.

ARNOLD GILG: KIERKEGAARD

Broschiert 5,— RM., gebunden 6,50 RM.

Hier ist endlich das Buch über den großen dänischen Denker, auf das wir schon lange gewartet haben. Möchte Gilgs Buch vielen ein Führer zu Kierkegaard werden. (Berner Tagblatt.)

FRITZ LIEB: FRANZ BAADERS JUGENDGESCHICHTE

Die Frühentwicklung eines Romantikers

Broschiert 9,— RM., gebunden 10,50 RM.

Die Arbeit bringt sehr viel Neues über die Entwicklung eines der merkwürdigsten und tiefsinnigsten Philosophen. Es bewältigt eine Fülle des interessantesten Stoffes und ist doch so fließend geschrieben, daß man es mit ungeteilter Freude genießen kann. (Christentum und Wirklichkeit.)

CHR. KAISER VERLAG, MÜNCHEN

Neuerscheinung:

Martin Luthers
Deutsche Schriften

Mit einer Einleitung von Ricarda Huch
Dünndruck-Ausgabe in einem Band
Preis: Ganzleinen 9,– RM., Ganzleder
oder Ganzpergament 15,– RM.

*

In dieser mit liebevoller Sorgfalt ausgestatteten Ausgabe finden sich neben den Hauptwerken auch viele nahezu unbekannte Schriften. Luthers Werk in dieser Wahl und Gestalt gehört ebenso wie die Bibel und Faust in die Bibliothek eines jeden Deutschen

*

Ausführlicher Prospekt kostenlos

*

Phaidon-Verlag / Wien I

Himmelpfortgasse 25

Georg Buchwald

Predigten D. Martin Luthers

Auf Grund von Nachschriften Georg Rörers aus Anton Lauterbachs 1. Band: 11. Oktober 1523 bis 15. April 1530. 1925. Preis gebunden 12,— RM. 2. Band: 16. Oktober 1530 bis 14. April 1532. Preis gebunden 18,— RM.

„Was man an diesem Prediger erlebt, ist nicht in ein paar Sätzen zu sagen. Wie sich bei ihm gedankliche Tiefe mit volkstümlicher Anschaulichkeit, seelsorgerliche Zartheit mit erzieherischem Ernst, das Zeugnis von der Gnade Gottes mit der Erleuchtung aller Zeitverhältnisse paart, wie dichterische Mächtigkeit den Gedanken einprägsame Formen schafft, während Einfalt und Verantwortlichkeit vor Gott alles Ästhetisierende ausschließt —, der Prediger Luther ist eine einzigartige Erfahrung. Eine Erfahrung, weil die Predigt noch mehr ist als der Prediger, weil der Große hinter dem Größeren verschwindet, das er sagt. Georg Schulz.

Luther und das sittliche Ideal. Von C. Stange. 1919. Preis 1,50 RM.

Die Grenze für die Bedeutung des religiösen Erlebnisses bei Luther. Von Pohlmann. 1920. Preis 1,60 RM.

Die Entstehung der Schrift Luthers „An den christlichen Adel deutscher Nation". Von E. Kohlmeyer. 1922. Preis 2,— RM.

Luther, der Sänger des deutschen Volkes. Von Karl Balthasar. Preis 0,90 RM.

C. Bertelsmann Verlag in Gütersloh



KARL BARTH / DER RÖMERBRIEF

Fünfte Auflage. 12.—14. Tausend. Geheftet 10,— RM., Leinwand 12,— RM.

Dieses Buch, das seinem Verfasser die Berufung vom Schweizer Landpfarrer zum Göttinger Professor brachte, ist unzweifelhaft die originellste und religiös wichtigste Leistung, die wir seit langer Zeit auf dem Gebiet der neutestamentlichen Auslegung empfangen haben. Die außerordentliche Wirkung, die das Barthsche Buch hat, faßte ein bedeutender Pfarrer mir gegenüber in das Wort zusammen: „Er könne jetzt wieder predigen!" (Prof. Paul Tillich in der „Vossischen Zeitung".)

FRIEDRICH ZÜNDEL / JESUS

Neue Ausgabe. 2. Auflage. Geheftet 5,50 RM., Halbleinen 7,— RM.

Zündel will das Werk Jesu nicht nur verständlich machen, sondern es aufweisen als den Gipfelpunkt der großen Gottesgeschichte, in die unser Geschlecht ebenso hineingezogen ist wie Jesu Zeitgenossen. Ganz scharf wird hier aller Frömmigkeit der Kampf angesagt, die nur Überbau und Verklärung sein will. Dazu lebt in dem Buche ein Radikalismus, der einem im Herzen wohltut, ein biblisch-evangelischer Radikalismus. (Pfarrer Karl Fischer in „Freie Volkskirche".)

FRIEDRICH ZÜNDEL / APOSTELZEIT

Neue Ausgabe. 2. Auflage. Geheftet 5,50 RM., Halbleinen 7,— RM.

Hier tut sich Wesen, Wandel und Wirken der Urgemeinde auf, geschaut und beschrieben von einem Menschen, der in Gemeinschaft mit seinem Freunde Blumhardt erleben durfte, daß die Bibel nicht nur ein literarischer Niederschlag religiösen Lebens aus längst verklungener Zeit ist. Den beiden war die Gegenwart des lebendigen Gottes und das Hereinwirken des erhöhten Christus als des Siegers über eine gottwidrige Welt zum Greifen deutlich und gewiß geworden. Aus diesem Beschenktsein schreibt Zündel, ausgerüstet mit einer Gesamtschau der biblischen Welt. (Georg Flemmig in „Neuwerk".)

CHR. KAISER VERLAG MÜNCHEN

15. DEZ. 1961
26. OKT. 1962
14. Mai 1972
24. NOV. 1976
11. DEZ. 1977
16. FEB. 1981
21. MAI 1980
29. MRZ. 1982