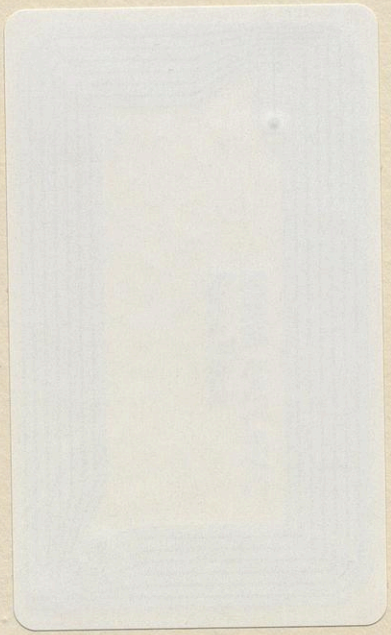


N12<528725575 021

ubTÜBINGEN

Luther-Jahrbuch

Jahrgang IX 1927

Luther-Jahrbuch

Jahrbuch
der Luther-Gesellschaft

Herausgegeben von

Professor D. J. Jordan, Berlin
Konsistorialrat

Jahrgang IX 1927

Chr. Kaiser / Verlag
München

Gedruckt bei Herrosé & Ziemsen GmbH., Wittenberg

Gk 5225 b

Inhaltsverzeichnis

Seite

Zum Geleit. Vom Herausgeber 7

Eschenhagen, Edith, Dr., Kottbus: Beiträge zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Stadt Wittenberg in der Reformationszeit 9

Ebbinghaus, Julius, Prof. Dr., Freiburg i. Br.: Luther und Kant 119

Bornkamm, Heinrich, Lic.: Renaissancemystik, Luther und Böhme 156

Rückert, Hanns, Lic. Dr., Berlin: Luther-Bibliographie 1926 198

Zum Geleit

Der ursprüngliche Plan des diesjährigen Jahrbuches, eine Reihe von Abhandlungen über die geistesgeschichtliche Nachwirkung Luthers zu bringen, hat nicht innegehalten werden können. Eine Reihe von zugesagten Aufsätzen konnte nicht fertiggestellt werden. Eine für die Geschichte der Stadt Wittenberg zur Zeit Luthers sehr bedeutsame Untersuchung erheischte aus besonderen Gründen sofortigen Abdruck. So eröffnet diese nunmehr den neuen Jahrgang; aus jener geplanten Reihe der Untersuchungen schließen sich wenigstens zwei, über Luther und Kant und über Luther und Böhme, an. Der nächste Jahrgang wird die so begonnene Reihe weiterführen und hoffentlich zum Abschluß bringen können.

Es ist ein tief empfundenes Gefühl der Dankbarkeit, wenn ich auch in diesem Jahre der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft und ihrer tatkräftigen Unterstützung gedenke. Ohne sie würde das Erscheinen des Jahrbuches, zumal in seinem jetzigen Umfange, eine völlige Unmöglichkeit sein. Die Luthergesellschaft muß es aber lernen, auf eigenen Füßen zu stehen. Es ist die Aufgabe aller ihrer Freunde, die Pflicht ihrer Mitglieder, daran tatkräftig mitzuarbeiten.

Julius Jordan

Personen- und Sachregister*)

Antonius, der hl. 26
Aristoteles 154, 168
Arndt, Joh. 190
Astrologie 163 ff.
August, Kurfürst 20 ff.
Augustinus 26, 154

Balduin, Urban 33, 67
Beyer, Christian 57, 109 f.
Beutelordnung 54
Bilderstürmer 54
Böhme, Jacob 156 ff., 171 ff., 177 ff., 184 ff.
Boehmer, H. 54
Bonifatius VIII. 26
Bruno, Giordano 158, 166 ff., 177 f.

Cassirer, Ernst 164 f.
Concursus divinus 188 f.
Cranach, Lucas 23 f., 30 f., 99 f.
Cues, Nikolaus v. 169

Dilthey 167 ff.

Eckart, Meister 179 ff., 182
Erigena Scotus 171

Ficino Marsiglio 158 ff., 177 f.
Frauenhausordnung 25
Friedrich der Weise 26 f., 73 ff.
Frischeisen-Köhler 183 f.

Georg der Bärtige 76 ff.

Hermes Trismegistos 163

Johann der Beständige 56 f., 76 ff., 105
Johann Friedrich 57, 106
Judenvertreibung 17

Kant, Im. 119 ff.
Kohlhas, M. 60 f.
Kopernicus 169

Leibniz 154
Luther 26, 34, 78 ff., 86 f., 101, 119 ff., 184 ff.

Meinhardt, Andr. 11 f., 16 f., 24, 67 f.
Melanchthon 27, 154, 190

Neuplatonismus 160 f., 167, 171, 179
Nicolai, Philipp 190

Panofsky-Saxl 164
Paracelsus 157, 181
Passionsspiele 20
Pflüger, Conrad 27
Plotin 150 ff., 167
Prädestination 109 ff.

Reichenbach, Th. 67 ff.

Schwarz, Herm. 169
Schwenckfeld 157

Thomas v. Aquino 154

Weigel, Valentin 157, 179, 182

Zeller, Ed. 179

Anmerkung: Vgl. S. 117 die ausführliche Inhaltsübersicht zum Aufsatz von Dr. jur. E. Eschenhagen.

Wittenberger Studien Beiträge zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Stadt Wittenberg in der Reformationszeit

Von Edith Eschenhagen

Die Lutherstadt Wittenberg ist die Ausgangsstätte der Reformation, die einen der großen Einschnitte der Geistesgeschichte bildet. Eine jede universalgeschichtliche Tatsache steht nun in untrennbarem Zusammenhange und in Wechselwirkung mit dem „Milieu", aus dem sie hervorgegangen ist, und muß immer wieder in Beziehung zu den einzelnen geschichtlichen Disziplinen — denen der politischen Geschichte, der Kunstgeschichte, der Verfassungs- und Wirtschaftsgeschichte — gesetzt werden: der geistesgeschichtliche „Überbau" fußt einerseits auf dem verfassungsrechtlichen und wirtschaftlichen „Unterbau" und wirkt andererseits auf ihn zurück. Deshalb hat diese Tatsache, daß die Reformation von Wittenberg ausgegangen ist, zur Durchforschung der Stadtgeschichte nach allen Richtungen angeregt, und man hat im Zusammenhange mit der geistesgeschichtlichen Erfassung dieser großen Zeitepoche auch die Geschichte der Stadt stets von neuem erforscht. Von den verschiedensten Seiten ist versucht worden, das Bild der Stadt, in welcher der Reformator als Mensch und Bürger lebte, aus der Vergangenheit von neuem erstehen zu lassen. Über die Lokalgeschichte hinaus hat neben dem Profanhistoriker der Theologe und der Kunsthistoriker an der Geschichte der Stadt gearbeitet. Nur nach einer Seite hin ist das reichhaltige Material, das im Stadtarchiv ruht, noch nicht durchforscht: es ist noch nie zum Gegenstand wirtschaftshistorischer Untersuchungen gemacht worden.

Außerordentlich geeignet für die Erforschung der wirtschaftlichen Zusammenhänge einer Stadt im späteren Mittelalter sind die in vielen

Städten seit dem 13. Jahrhundert erhaltenen Bedelisten, Bürgerverzeichnisse, Eidregister, Schoßbücher und Kämmereirechnungen. Derartige Quellen ermöglichen in den meisten Fällen nicht nur einen Einblick in die innere Verwaltung eines Gemeinwesens, in alle Zweige seines Finanzwesens, sondern sie geben darüber hinaus gleichzeitig ein Bild des sozialen Lebens innerhalb der Stadtgemeinde, und schließlich verschaffen sie infolge ihrer ausführlichen Aufzeichnungen die Kenntnis von Sitten und Gebräuchen der Zeit. Auf Grund solchen Materials sind seit dem Erscheinen des Bücherschen Werkes „Die Bevölkerung der Stadt Frankfurt (Main) im 14. und 15. Jahrhundert" 1. Band, Tübingen 1886, viele Untersuchungen angestellt worden. Sie entsprachen dem Bücherschen Wunsche, das von ihm für die Stadt Frankfurt Erforschte und als typisch Herausgefundene mit Hilfe der historisch-statistischen Methode zu bestätigen und gaben gleichzeitig erschöpfende Darstellungen dieser sozialen Gebilde während des Mittelalters. Eine nähere Durchsicht des im Wittenberger Archiv liegenden Materials hat ergeben, daß eine solche erschöpfende Darstellung für Wittenberg nicht ohne weiteres möglich ist. Es fehlt an Bürgerlisten, an Eidregistern, die Geschoßbücher fangen erst sehr spät (1556) an; selbst die Stadtrechnungen, die seit dem Jahre 1410 in tadellosem Zustande erhalten sind, müssen bei näherer Durchsicht zum Teil enttäuschen. Sie enthalten zwar die jährlich mehrmals eingetragenen Geschoßregister mit namentlicher Aufführung jedes geschoßpflichtigen Bürgers; es fehlen aber die Angaben der Berufe, mit Ausnahme der Geistlichen und Angehörigen der Universität, sodaß sich weder die soziale Gliederung der Bevölkerung in der Stadt, noch die Vermögenslage der verschiedenen Stände, noch die Bevölkerungsbewegung feststellen läßt. Die zur Ergänzung herangezogenen Listen außerordentlicher Steuern leiden unter demselben Mangel. Da es außerdem an unterstützendem Material, einer Stadtchronik oder zeitgenössischen Darstellung oder Veröffentlichungen von Urkunden fehlt, war eine umfassende Darstellung der sozialen Beziehungen und Bedingungen dieser Stadt nicht möglich; es war deshalb eine Beschränkung auf einzelne Teiluntersuchungen erforderlich. Für diese allerdings ist Stoff zur Genüge vorhanden.

Es soll im folgenden der Versuch gemacht werden, in einzelnen Kapiteln die Struktur einer spätmittelalterlichen Stadt Mitteldeutschlands darzustellen, soweit dies bei der oben erwähnten Lage des Materials möglich ist. Anfangend mit der Wiedergabe des äußeren Bildes der Stadt, wie es sich dem Auge des Beschauers zur Zeit Luthers zeigte, schreitet die Darstellung fort zur Feststellung ihrer Größe durch Errechnung der Zahl der Bewohner. Sodann wird die Herrschaftsorganisation, die sich die Stadtgemeinde gegeben hat — ihre Verfassung — und die auf ihr ruhende Stadtverwaltung mit ihrem Eingreifen in die verschiedensten Lebensgebiete geschildert. Den Übergang zu den rein wirtschaftlichen Untersuchungen bietet eine Erörterung des Münz- und Geldwesens der Stadt, an die sich schließlich die Kapitel über die Preis- und Vermögensverhältnisse anreihen.

Da auch für Wittenberg die historischen Quellen wesentlich reicher für das 16. als für die vorhergehenden Jahrhunderte fließen, war eine Auswahl des ungedruckten Materials und eine Beschränkung auf einige, für wirtschaftshistorische Untersuchungen besonders geeignete Quellen notwendig. Die vorliegende Arbeit beruht auf folgendem Urkundenmaterial, das hier nur kurz des Überblicks wegen aufgeführt sei, auf das an geeigneter Stelle zurückzukommen sein wird. Es sind:

1. die 40 Kämmereirechnungen im Wittenberger Archiv, die für den Zeitraum von 1500—1550 erhalten sind; es fehlen die Jahrgänge 1511, 1516, 1527, 1531, 1533, 1542—46 und 1548;
2. ein Steuerregister des Jahres 1528, gleichfalls in Witterberg;
3. ein Türkensteuerregister vom Jahre 1542 aus dem Staatsarchiv in Weimar, das in dreifacher Ausfertigung der drei Fälligkeitstermine Lätare, Bartholomäi und Martini vorhanden ist;
4. das „Vorratsverzeichnis" von 1581, in Wittenberg.

Für die Kenntnis des Äußeren der Lutherstadt in der untersuchten Periode ist insbesondere der „Dialogus" des Magisters Andreas Meinhardt, eines der ersten Lehrer der 1502 gegründeten Universität, herangezogen worden. Einer der Hauptzwecke dieses Buches war,

für die Universität wie auch für die Stadt durch die Schilderung ihrer beider Vorzüge „die Werbetrommel zu rühren". Diese Absicht wird reizvoll in ein Zwiegespräch zwischen den Studenten Reinhardt und Meinhardt eingekleidet. Für uns ist besonders das letzte, das 16. Kapitel, von Interesse, „in quo loca urbis interiora et vicos perlustrant". Mit Recht sagt Haußleiter in seiner Interpretation dieses Textes, daß man danach einen Stadtplan Wittenbergs entwerfen könne. Allerdings übergeht Haußleiter „was Meinhardt über die Anmut des damals so armseligen Elbestädtchens sagt oder was er als Führer durch die Gassen der Stadt ... den studentischen Neulingen vorträgt". Aber gerade das, was Haußleiter, der diesen Dialog vom Standpunkt des Theologen aus betrachtet, als unwesentlich beiseite läßt, ist in diesem städtegeschichtlichen Zusammenhange durchaus beachtlich.

Für die zeitliche Begrenzung des Untersuchungsgebietes sprechen folgende allgemeingeschichtlichen Gründe: die Gründung der Universität im Jahre 1502 ist die erste sachliche Voraussetzung für die spätere Wirksamkeit Luthers in Wittenberg und damit für die historische Bedeutung dieser Stadt. Der Abschluß der Epoche wird bestimmt durch den Tod Luthers im Jahre 1546, die Wittenberger Belagerung im Jahre 1547 und die Übertragung der Kurwürde auf die Albertinische Linie des sächsischen Herrscherhauses, womit die glanzvollste Periode, die diese Stadt erlebt hat, erlosch. Begreift man in diese Zeit von 1502—46 die vorausgehenden und folgenden Jahre ein, so rundet sich der zu untersuchende Zeitraum zur ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts.

Die meisten der bisher vorliegenden Untersuchungen und Publikationen beziehen sich nur auf das 13.—15. Jahrhundert und brechen mit dem Jahre 1500, „dem Ende des Mittelalters", ab. Bücher geht sogar so weit, daß er auch nur eine Vergleichung seiner mittelalterlichen Ergebnisse mit einer Rostocker Liste des Jahres 1594 ablehnt, „da sie nicht mehr dem Mittelalter angehört". Aber es ist nicht einzusehen, warum die von Bücher im Mittelalter entwickelten Methoden, die durchaus nicht auf das Spezifische des Mittelalters abgestellt sind, nicht auch zum mindesten für die dem Mittelalter folgende Zeit des Beginns der Neuzeit angewendet werden können. Abgesehen davon, daß die Perioden-

einteilung in Altertum, Mittelalter und Neuzeit, wenn auch erforderlich, so doch notgedrungen immer willkürlich ist und ihre Trennung die tiefen Einschnitte, die hier gewonnen zu sein scheinen, inhaltlich nicht bietet, halten andere Forscher[1] die Fortführung solcher Untersuchungen bis in das 16. Jahrhundert und „am liebsten darüber hinaus" für durchaus notwendig, insofern als das 16. Jahrhundert dem 15. sehr nahe und sicher näher steht als dieses dem 10. oder 11. und wertvolle Ergänzungen für das dürftige Material des 15. Jahrhunderts bietet, und insofern als die Periode des beginnenden Niederganges im deutschen Städteleben noch wenig erforscht ist.

Bei der Wiedergabe der Originaltexte ist nach folgenden hier anzuwendenden Grundsätzen der modernen historischen Editionstechnik[2] verfahren worden: es handelt sich um die Wiedergabe von lateinischen und deutschen Texten; bei letzteren war wiederum zwischen Schreiberhänden und Gelehrtenhänden zu unterscheiden. In den lateinischen Texten sind die Abkürzungen aufgelöst worden, w und j sind, wenn sie konsonantisch anlauteten, beibehalten, als Vokale durch u und i ersetzt. Bei den deutschen Schreiberhänden ist nach dem Grundsatze verfahren, daß Sprachorganisches — also hier Dialektisch-sächsisches — festzuhalten sei, während Schreiberwillkür ausgemerzt worden ist. Es handelt sich dabei hauptsächlich um Häufungen von Konsonanten; für v und w wurde gleichfalls vokalisch u gesetzt. Alles Vokalische wurde beibehalten. Die Eigennamen, die in den mannigfachsten Schreibarten vorkommen, sind stets groß geschrieben und eine einheitliche Schreibweise durchgeführt. Die Interpunktion ist nach modernem Gebrauch, nämlich im Dienste des Sinnes, gestaltet. — Da die Kämmereirechnungen noch nicht mit Seitenzahlen versehen sind, mußte bei jedem Zitat die betreffende Rubrik, unter der es sich befindet, angeführt werden. Die römischen Ziffern sind durch arabische ersetzt, die Siegel für Münzen und Recheneinheiten, also Schock, Groschen, Pfennige sind ausgeschrieben worden.

---

[1] Jastrow, S. 160 f., Tille, S. 70.
[2] Vgl. Stieve, S. 366 ff. und Stählin passim.

I. Das Stadtbild

Wittenberg ist der Typus der Stadt des kolonisierten Slawenlandes. Das Charakteristikum dieser Kolonisationsstadt bildet ein bestimmtes regelmäßiges Schema, bei dem sich die Straßenzüge rechtwinklig um den Markt herum gruppieren und sich daher im Gegensatz zur altdeutschen Stadt, in der die Straßen ein regelloses Netz bilden, ein streng rechteckiger Straßenplan ergibt. Es zeigt sich also im Stadttypus derselbe Gegensatz wie beim Dorftypus zwischen Haufen- und Straßendorf. Die Anlage des Stadtplanes wird weiterhin durch den Marktverkehr bestimmt und zwar durch die am östlichen „hohen" Ufer der Elbe hinführende Heer- und Handelsstraße zwischen Torgau und Magdeburg[3]. Die ursprüngliche Siedlung beschränkte sich im wesentlichen auf den Anbau an dieser Straße, auf der sich der Marktverkehr, der in der Hauptsache Durchgangsverkehr war, abspielte. Erst allmählich entwickelte sich hieraus der Marktplatz dadurch, daß in diese breite Längsstraße, die auch ursprünglich den Namen „Lange Straße" führte, im Osten und Westen Häuserreihen einbezogen wurden, während die Mitte der Hauptstraße an der Stelle, an der die nach der Elbe hinführende Straße einmündet, frei blieb, und so den Marktplatz in langgestrekter Rechteckform bildet. Der Längscharakter[4] des Grundrisses wird trotz dieser Konzentration auf den Markt als Zentrum nach wie vor beibehalten[5]. Die Stadt wird nunmehr von zwei Längsstraßenzügen durchquert, die von den Querstraßen im rechten Winkel geschnitten werden. Letztere hatten aber mehr untergeordnete Bedeutung, besonders die im Norden gelegenen, weil dort kein Stadttor vorhanden war.

Umgeben war die Stadt mit Mauer, Wall und Graben. Für die Befestigung gab die Sadt große Summen aus, die zeitweilig durch

---

[3] Vgl. Heller I, Handelswege, S. 20f und 28.

[4] Dial. Reinh.: Spaciosa profecto urbs! Si que illius figuram bene attenderim instar hemiculi est.

[5] Vgl. Meurer passim.

städtische außerordentliche Steuern aufgebracht wurden[6]. Nachdem die ersten Jahrzehnte des Jahrhunderts immer häufigere Reparaturen an der Mauer hatten nötig werden lassen[7], stellte man im Jahre 1526 die Befestigungswerke von Grund auf neu her[8] und erweiterte sie zugleich[9]. Da der Kurfürst großes Interesse an dem Bau hatte, sandte er zwei Baumeister[10] und unterstützte die Stadt mit Zuschüssen[11]. An drei Stellen durchbrachen Stadttore die Mauer und ermöglichten den Verkehr mit dem umliegenden Lande. Sie lagen in drei verschiedenen Himmelsrichtungen, im Süden, Osten und Westen an den Enden der Hauptstraßen. Ein Ausgang nach Norden fehlte. Die Bezeichnungen der Tore waren geographische: das nach der Elbe hinführende hieß Elbtor, das nach dem Orte Coswig Coswigertor und das dritte wurde nach Ort und Fluß Elstertor genannt. In den Stadttoren befanden sich neben den Wohnungen der Wächter Gefängnisse; im Coswigertor ein solches für „unsinnige Leute"[12]. — Über den Stadttoren waren

---

[6] RR 1509: Extrasteuer zum Bau einer Bastei am Wallgraben.
RR 1510: Ausgab vorn Bau der Pasteie.
RR 1512: Befreite von der Steuer zum Bau der Bastei im Wall.

[7] RR 1522: Ausgab vorn Bau an der Stadtmauer hinter der Probsteien, so sie wieder gefallen, und im Elstertor.

[8] RR 1526: Ausgab vor den Hauptbau zu Befestigung der Stadt uff Befehl unsers gnedigsten Herrn, Herrn Johansen Hertzogen zu Sachsen und Churfürsten ꝛc., angefangen am Sonntage Jubilate im sechsundzwenzigsten Jahre.
Im ganzen wurden für den Bau ausgegeben: 453 Schock, 51 Gr. 6 Pfg.

[9] RR 1528: Ausgab für den Hauptbau der Festung Leonhardt Knodell 70 fl vor sein Haus und Hof geben vorm Elstertor, so man denselben Raum zum Hauptbau eingenommen.

[10] RR 1526: Ausgab für Ratsgeschenke:
20 Gr. 4 Pfg. vor Wein und Bier, ist den Baumeistern geschankt worden, welche unser Gnedigster Herr allher verordnet.

[11] RR 1526: Gemein Einnahm:
105 Schock adir, 300 rheinische Gulden von dem Gelde genommen, das aus dem Silber adir Kleinodien der Kirchen erkauft. Wiewol unser Gnedigster Herr der Churfürst ꝛc. solchs anzugreifen verboten, so ist es doch hernachmals von s. ch. f. g., uff daß der Houptbau zur Befestigung der Stadt, als der sonderlichen seinen Fortgang haben mocht, und aus eins Rats Unvermögen ... nicht gehindert würde, gnediglichen verganst und nachgelassen ... und 300 fl den Bau domit zu vorlegen von der Summen wegzunehmen befohlen.

[12] RR 1538: Ausgab vor das neue Gebeude in und auf im Elbtore, do man etliche Gefengnisse und der Knechte Wohnung zugericht.
RR 1528: Gemein Ausgab:
12 Gr. vor drei Schloß gegeben, die seint zu den Gefengnissen und in das Koswigtor an das Heusichen, do man die unsinnige Leute insetzet, kommen.

Türme errichtet, die Tag und Nacht mit Wächtern besetzt waren. Außer diesen drei Tortürmen war die Mauer noch durch sieben[13] weitere Türme verstärkt, von denen einer im Jahre 1532 abgetragen wurde[14].

Eingeteilt war die Stadt in vier Viertel. Diese Einteilung war eine willkürliche, rein politische, topographisch unbegründete. Die Viertel wurden nach den vier Hauptstraßen genannt, um die sie sich gruppierten: Coswiger-, Markt-, Juden- und Elsterviertel. Auf Grund der Viertel-einteilung fand die Steuererhebung und die Aushebung zum Kriegs-dienst statt; sie dienten als Wahlbezirke bei den Gemeindewahlen.

von Below[15] unterscheidet drei Arten der Straßenbezeichnung: nach Ständen, nach fremden Stämmen und nach Handwerkernamen. Alle drei Arten sind in Wittenberg vertreten. 1. So findet sich eine Ritterstraße[16], die ihren Namen wahrscheinlich von den in ihr liegen-den Wohnungen der kurfürstlichen Beamten[17] oder der adligen Ge-

---

[13] RR 1525: Ausgab Wechtergeld:
der Thorm in der Bruderstraßen,
„ „ hinter der Töpfergassen,
„ „ im Elbtor,
„ Schlibnerin Thorm,
„ Thorm beim grauen Kloster,
„ „ hinter dem Hirtenhause,
„ „ ins Elstertor,
„ „ bei Valten Bader,
„ „ im Koswigtore,
„ „ bei der frischen Bach.

[14] RR 1532: Gemein Ausgab:
3 Gr. zweien Taglohnern geben, haben den Thorm bei Valten Bader an der Mauer abgetragen.

[15] v. Below, Städtewesen, S. 42f.

[16] Dem 15. Jahrhundert und auch Meinhardt ist der Name Ritterstraße noch fremd. In der RR 1431 heißt sie „Czegenstraße" („Ziegenstraße"). Meinhardt nennt sie demgemäß „vicus capreus". Daß diese beiden Straßen identisch sind, beweist eine Vergleichung der Karte des Jahres 1632 mit folgender Stelle im Dialog des Meinhardt:

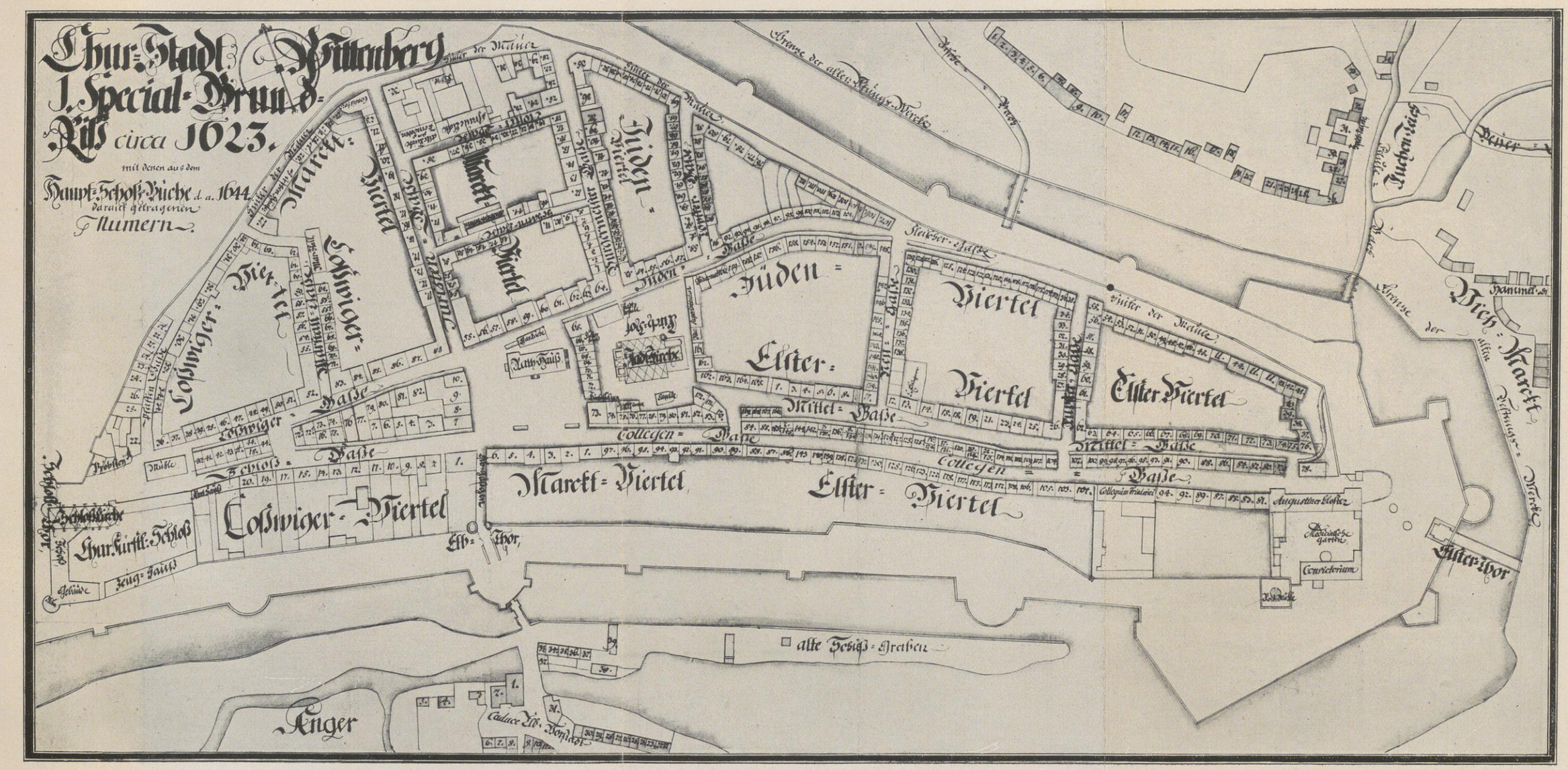
Meinh.: Et ut ordinem inceptum teneamus per vicum capreum ad divi Anthonii sacellum ibimus.

Reinh.: Qui tot transitus per vicum in nobis muros a civium domibus admittuntur si probe iudico; multa quidem pericula per hos fieri posse: precipue inimicorum introductio et malefactorum emissio.

Meinh.: Nostrum non id negotium.

Die Ziegenstraße muß also unmittelbar an der Mauer entlang geführt haben.

[17] Ähnlich in vielen anderen Städten; vgl. v. Maurer II, 20ff.


Chur-Stadt Pittenberg
I. Special-Brun-
Riß circa 1623.
mit denen aus dem
Haupt-Schloß-Riche d. a. 1644.
darauf getragenen
Blumern
Grenze der alten Stadt-Mauer
Grenze der alten Stadt-Mauer
Stadt-Graben
Stadt-Graben
Stadt-Graben

schlechter, die hier zum Teil Stadthäuser besaßen, führte. 2. Daß die Juden auch in Wittenberg in nicht geringer Zahl vorhanden waren, daß sie der christlichen Umwelt gegenüber als fremder Stamm betrachtet wurden, daß die Obrigkeit ihre Absonderung auf einen besonderen Raum wünschte oder sie selbst sich als besondere Gemeinde fühlten und absonderten, daraufhin deutet der Name einer der größeren Straßen in der Stadt: die Judengasse. In der hier untersuchten Epoche trägt sie ihren Namen nur nach alter Gewohnheit: diejenigen, nach denen sie heißt, wohnen nicht mehr dort[18]. 3. Schließlich ist auch die dritte Art der v. Below erwähnten Straßennamen in Wittenberg zu finden: es gab eine Fleischhauer-, später Fleischerstraße und eine Töpfergasse. Letztere soll ihren Namen nach den in ihr wohnenden Handwerkern führen[19].

Die übrigen Straßen haben geographische Namensbezeichnungen: Coswigerstraße, Elsterende, Elbstraße. Die Kämmereirechnung von 1431 und Meinhardt nennen folgende Straßen:

KR 1431:	Meinhardt 1507:
Czegenstraße	Vicus apollinis
kegen dem Closter	Vicus Cosvicencis
Bormeisterstraße	Vicus Capreus
Fleischhauerstraße	Vicus novus
by dem Frauenhuse	Vicus maior fratrum minorum

[18] Das besagt Meinhardt:
Dial. Reinh.: Quod nomen vicum per quem citus irruit?
Meinh.: Judaicus vicus a iudeis: illius quondam incolis nominatus.
Reinh.: Nunc vero expulsis?
Meinh.: Penitus ...

Wann und aus welchen Gründen die Juden vertrieben worden sind — ob aus politischen oder wirtschaftlichen — läßt sich nicht einwandfrei feststellen. Nach Gurlitt (S. 9) 1304, nach Stier (S. 24) gleichfalls 1304 und (S. 35) von der Kurfürstin Margarete, der Gemahlin Friedrichs des Sanftmütigen, in der Mitte des 15. Jahrhunderts. Worauf beide ihre Behauptungen stützen, geht aus ihren Schriften nicht hervor. Jedenfalls können sich die Juden nur noch vereinzelt in Wittenberg aufgehalten haben, und es blieb ihnen das Recht, Grundstücke zu erwerben, versagt (Levy, S. 32). Kurfürst Johann Friedrich erließ 1536 ein Gesetz, das den Juden den Aufenhalt in seinen Ländern verbot (Liebe, S. 39). Luthers 1543 erschienene Schrift „Von den Juden und ihren Lügen" beruht also kaum auf lokalen Erfahrungen.

[19] Dial. Reinh.: Quis iste vicus?
Meinh.: Figileus ab incolis dictus.

KR 1431:	Meinhardt 1507:
Jodenstraße	Vicus minor minorum fratrum
das Elsterende vor dem Kirchhofe anzuheben	Vicus magistratus
by der Arke	Vicus Judaicus
Platea Sancti Spiritus	Vicus Figileus
die lange Straße	Vicus cupreus
an den Markt	Vicus novi fori
uff dem Kirchhofe	
Smehrstraße	

Im großen und ganzen haben sich die Straßennamen in diesem Zeitraum von etwa 80 Jahren also erhalten. Nur die Ziegenstraße heißt zu Meinhardts Zeiten Ritterstraße[20], die große Brüderstraße wird nach Beendigung des Baues der Juristenschule, der im ersten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts begonnen wurde[21], Juristenstraße genannt. Der Heiliggeistplatz fällt durch den Erweiterungsbau der Befestigungswerke im Jahre 1530 fort[22]. Gar nicht unterzubringen ist die Schmeerstraße. Die Verbindung zwischen Ritter- und Coswigerstraße ist zu Meinhardts Zeiten noch in der Entstehung und wird daher „vicus novus" von ihm genannt. Später bekommt diese Straße wegen des an ihr gebauten Marstalles den Namen Marstallstraße.

Den Mittelpunkt des städtischen Verkehrs bildet der Marktplatz, an dem die wichtigsten und ansehnlichsten Gebäude lagen: das Rathaus, die Apotheke, die Kaufläden und viele Patrizierhäuser. Der Marktplatz, auf dem Rathaus und Kirche und seit 1540 der noch heute vorhandene Marktbrunnen[23] standen, war ursprünglich sehr weiträumig. Zwischen

---

[20] Vgl. o. S. 16.

[21] Dial. Reinh.: Quales hec area (Baustelle)?
Meinh.: Scole in hanc juristarum si fama vera famat edificentur.
Reinh.: Rem si bene sentio locus convenientissimus omni carens strepitu.
Meinh.: Bene sentis.

[22] Vgl. o. S. 15.

[23] KR 1540: Ausgab vor gemeine Gebeude:
1 Schock 24 Gr. den Bornmeistern zu Hülfe geben zum ziehen Knopf zu dem neuen Borren off dem Markt.

Rathaus und Kirche befand sich wahrscheinlich eine Reihe fester Verkaufsstände, die aber dem Platze nicht den Charakter der Einheitlichkeit nahmen. Anders wurde das Bild, als diese Buden zwischen 1530 bis 1540 zu festen Häusern ausgebaut wurden[24]. Diese Häuserreihen teilten den Platz von Süden nach Norden in zwei selbständige Hälften; es entstanden zwei Plätze aus dem einen: einerseits der Kirchplatz mit Kirche und Kirchhof im Mittelpunkt, andererseits der Marktplatz mit dem Rathaus als Zentrum; beide nur durch ein ganz schmales Gäßchen, die Kirchgasse, miteinander verbunden. Dadurch wurde der Charakter des Marktplatzes vollständig verändert; er wurde zwar verkleinert, es wurde ihm aber eine größere räumliche Geschlossenheit gegeben. — Der Markt war der Mittelpunkt des öffentlichen Lebens; auf ihm fanden Wochen- und Jahrmärkte statt[25], wurden Gemeindeversammlungen abgehalten[26]. Da die Gerichtsbarkeit nur innerhalb des Mauerringes an die Stadt verliehen war und der Begriff Gerichtsbarkeit sich nicht nur auf die Urteilsfällung, sondern auch auf die Vollstreckung bezieht, war der Marktplatz die Gerichtsstätte[27], auf dem die Exekutionen stattfanden[28]. Auf dem Marktplatz vergnügt man sich aber auch bei Volksbelustigungen. Eine eigentümliche Sitte war, daß man Jagden inner-

---

[24] Dies geht aus dem von Wagner angelegten „Urbarium" (fol. 323 ff.) hervor, nach welchem diese Reihe Häuser erst nach dem Jahre 1540 unter den Schoßzahlenden aufgeführt wird.

[25] Jahrmärkte fanden im Frühjahr (Montags nach Miser. Domini) und im Herbst (Montags nach Galli) statt. — Im Jahre 1525 wurde der Jahrmarkt auf den Barfüßerkirchhof verlegt, wahrscheinlich wegen des Rathausneubaues.

RR 1525: Gemein Ausgab:
3 Gr. 6 Pfg. 7 Taglohnern, die haben helfen Buden uff den Barfüßerkirchhof machen, do man Gewand hat feile gehabt im Markt uff Miser. Domini.

[26] Vgl. u. S. 51.

[27] Schadow, S. 9.

[28] RR 1540: Gemein Ausgab:
2 Gr. dem Marktmeister geben von den Schranken zum peinlichen Halsgericht aufzurichten, als man Paul, der groß Elsen Sohn, mit dem Schwerte uff dem Marktgericht, do er einen zu Pratau erstochen.
1 Gr. des Henkers Knechte zu Trinkgelde geben, hat den Sand mit dem Blute vom Markte gefuhrt, darauf derselbe Paul enthauptet.

RR 1537: Gemein Ausgab:
4 Gr. dem Marktmeister geben, hat drei Nacht eine Magd gespeiset, so in Gerten Gras und Kirschen gestohlen, die darnach die Steine umb den Markt getragen und vorweiset worden.

halb der Stadt mit vorher eingefangenem und dann wieder losgelassenem Wilde, das vom Nachrichter zum Ergötzen der Bevölkerung um den Markt gehetzt wurde, veranstaltet[29]. Vor der Reformation bot der Markt noch zu ernsteren Darbietungen Raum; die allgemein üblichen Passionsspiele wurden hier — anscheinend nicht in der Kirche — abgehalten[30].

Die Straßen wurden von der Stadt in gutem Zustande erhalten; nachweislich wurden diejenigen, auf denen sich der Durchgangsverkehr abspielte, also das Elsterende und die Schloßstraße, regelmäßig gepflastert[31]. Durch sämtliche Kämmereirechnungen geht eine Rubrik „Ausgabe vom Steinweg zu bessern". Im Jahre 1529 mußte bei Pflasterung der Kollegienstraße jeder Hausbesitzer der Front seines Hauses entsprechend einen bestimmten Anteil zur Pflasterung beitragen[32], genau so wie heute von den Hauseigentümern Anliegerbeiträge erhoben werden. Die Reinhaltung der Straßen war Aufgabe der Anwohner[33] und strenge Bestrafung traf den, der seiner Pflicht nicht nachkam[34].

Die Instandhaltung des Marktes, der allerdings seiner Beschaffenheit nach im Jahre 1501 noch nicht mustergültig gewesen zu sein scheint, versah die städtische Verwaltung selbst[35]. Die Beleuchtung der Straßen

---

[29] KR 1539: Ausgab für den Nachrichter:
5 Gr. des Scharfrichters Knechten geben, haben 58 Stücke Wildes gefangen umb den Markt und in den Gassen.
KR 1512: Ausgaben vorn Nachrichter:
5 Gr. dem Nachrichter vor 30 Houpt, so er den Hirsch umb den Markt gehetzet ...

[30] KR 1502: Ausgaben uff die Passio und andere Spiele:
Item 21 Gr. ... vom Gebeue uffm Markte uffzuslaen.
Item 4 Gr. von den Palasten widder abezubrechen und abezunehmen.

[31] KR 1514: Ausgabe vom Steinweg zu bessern:
1 Schock 32½ Gr. von 20½ Ruten besatzet von Doctori Wolfgang bis an Urban Asmus und auf dem Elsterende ...

[32] KR 1529: Ausgab vor den Steinweg zu bessern:
Hans Wecken, dem Steinsetzer von Torgau, vor 156 Ruten Steinweg, die Gassen bei dem Collegio widderumb zu setzen.

[33] WW 43.

[34] KR 1510: Innahm von Fellen und Bußen Stadtgerichts über Jahr gefallen:
2 Gr. Baltizar Heyns, hat den Steinweg nicht gereinigt.

[35] KR 1501: Gemein Ausgabe:
Item 5 Gr. 2 Pfg. einem Taglohner, der hat helfen Moder laden uffm Markte.
KR 1502: Ausgab uff die Passio und andere Spiele:
Item 13 Gr. 4 Pfg. 2 Taglohnern vom Markte zu kehren und das Kehricht wegzubrengen.

hat man sich etwas anders zu denken als unsere heutige. Nur bei festlichen Gelegenheiten — wie z. B. bei fürstlichem Besuch — wurden an den Straßenecken Lichtpfannen mit Pechringen aufgestellt[36]. Sonst fand man seinen Weg mit Hilfe einer Laterne, die man bei sich trug. Gewichtige Persönlichkeiten, wie das Oberhaupt der Stadt oder der Herr Pfarrer, bekamen auf Gemeindeunkosten eine solche Laterne gestellt, die ihnen ein Stadtknecht voraustrug[37].

Die Stadt war im Besitze einer Reihe von Gebäuden, die teils öffentlichen Zwecken, teils als Wohnungen städtischer Beamter dienten oder an Private vermietet wurden. Das wichtigste dieser öffentlichen Gebäude war das Rathaus. Eines der vielen Anzeichen für den Aufschwung, den die Stadt in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts nahm, ist, daß das alte Rathaus den Bedürfnissen nicht mehr genügte und ein neues, größeres gebaut wurde. Mit den Vorarbeiten für diesen Neubau wurde 1521 begonnen. Das alte Rathaus wurde abgerissen, die Besitzer der Krambuden im alten Rathause wurden entschädigt[38], es wurden Sandsteine beschafft[39] und bearbeitet, Häuser abgebrochen[40] und schließlich der Bauplatz abgesteckt[41]. Am 11. Mai 1523 wurde

---

[36] KR 1525: Gemein Ausgab:
2 Gr. Simon Taschner geben, hat etlich Pechringe gemacht, die man in den Lichtpfannen an den Ecken den Ecken der Gassen gelegt.

KR 1530: Gemein Ausgab:
1 Gr. 6 Pfg. zweien Taglohnern geben, haben zwo Nacht der Riehnpfannen gewartet, als unser gnedigster Herr allhier gewesen Sonnabends nach Martini.

[37] KR 1515: Gemein Ausgab:
6 Pfg. von des Pfarrers Latern ...

KR 1530: Gemein Ausgab:
... vor 2 große Laternen, nemlich vor eine, so den Bürgermeister des Abends fürgetragen ...

[38] KR 1521: Ausgab vorm Bau des Rathauses:
7 Schock Steffen Schmelzer vor seinen Kram unter dem Rathaus gegeben.

[39] KR 1521: Ausgab vorn Bau des Rathauses:
2 Schock 30 Gr. vor ein Schock ... Sandsteins zu Pirn bestellt ...
sollen zum Rathause gehauen werden ...

[40] KR 1522: Ausgab vorn Baue des Rathauses und vor die Heuser, die auserkauft:
46 Schock Wilhelm Hofmann vor sein Haus hinter dem alten Rathaus.

[41] KR 1522: Ausgab vorn Baue des Rathauses:
1 Schock 10 Gr. Meister Nickel dem Tischer von der Visierung des neuen Rathauses, Dornstag nach Sebastiani.

der Grundstein gelegt[42]; 1525 war man mit den Arbeiten bei der Innenausstattung angelangt[43]. Das Haus enthielt in erster Linie die Ratsstube, die sowohl Sitzungszimmer des Ratskollegiums als auch Gerichtssaal[44] war, sodann die Kämmerei und Stadtschreiberei. Neben dieser Bestimmung des Rathauses, wodurch es seiner eigentlichen Funk-

---

[42] KR 1523: Ausgabe vorn Baue des Rathauses vor die Meuerer:
30 Gr. den Maurern, do sie den ersten Grundsteyn legten Montags nach Voc. Jocunditatis (Vocem iocunditas = 11. Mai), und ist alda der Baue des Rathaus mit der Mauer angefangen.

[43] KR 1525: Ausgab vorn Bau des Rathauses. Vor Eisenwerk und anders:
4 Schock 44 Gr. Thomas Feurlein geben, vor 4 Fenster in die neue Ratstuben gemacht, darinnen 960 Scheiben ...

Vor Gemelde:
42 Gr. Lucas Mahler (Cranach) geben von der Decken in der neuen Weinstuben.

In den folgenden Jahren werden verschiedentlich Ausbesserungs- und Erweiterungsbauten am Rathaus vorgenommen. Einen größeren Umbau weisen dann wieder die KR 1570 ff. auf. Aus dieser Zeit stammen die Zwerggiebel des Daches und der Renaissancevorbau, der die Jahreszahl 1573 trägt.

KR 1570: Einnahme der gewilligten Bau- oder Beisteuer ... zu Aufführung und Erbauunge des Rathauses ...
1 Schock 30 Gr. sechs Tagelohnern, so die ganze Wochen gearbeitet, das alte Dach uffm Rathause abgebrochen, Stein und Kalch den Meurern zugefuret und ander notwendige Handreichunge getan, eodem die (den 17. Juni).
44 Schock 48 Gr. eidem (dem Steinmetzen allhier Meister Hansen Krobeln) von den vier Giebeln kegen dem Markte zu machen geben, als vor einen jeden 32 Gulden ohne die Schnurkel.

KR 1573: Ausgabe vor das Rathaus:
32 gute Schock, 24 Gr. Meister Geörge Schrötern, Bildhauern zu Torgau, vor seine ganze Arbeit, so er dem Gedinge nach zu der Rathaustür gemacht, wochentlichen uff sein Fordern bis zu vollständiger Abrechnung geben, als von den sieben geistlichen Haupttugenden, mit ihren dabeigebildeten Eigenschaften, darunter die Justitia oben frei stehet, jedes Stück in die dritthalb kurzer Ellen mit dem Postament hoch. Item: zweien ausgehauenen Engelein, so neben den Seidtugenden stehen, desgleichen die Schriften, Sprüche und Carmina deutsch und lateinisch über die Tugenden mit erhobenen Buchstaben fleißig auszuhauen, die vier Kaptehel und die beide halbe Kaptehel sampt den undern Frieß und Gesimbs mit Rosen und Laubwerk zu zieren, die Winkelstück und den Frießen über der Tür mit der Stadt Wappen, desgleichen die zwo Kallaunen an der Tür zu verlöbern, und die underisten beide Tugenden mit dem Churf. Sachsischen und dem Kö. Dehenemarkischen Wappen mit allem Fleiß der besten Zier nach inmaßen dan auch gescheen, zuverfertigen.
25 Schock 12. Gr. Melchior Keil, dem Maler, von der neuen Rathaus Tür mit gutem Gold und Farben zu malen und ufs fleißigiste und bestendigiste zu verfertigen, inmaßen solches mit ihme verdinget.

[44] Vgl. N. 164.

tion, der städtischen Verwaltung nachkam, diente es bei seiner großen Geräumigkeit Zwecken, die mit der eigentlichen Verwaltung nur in losem Zusammenhang standen und mehr privatwirtschaftlichen Charakter hatten. Das Erdgeschoß enthielt Gewölbe, die die Stadt als Verkaufsläden an Krämer und Handwerker[45] vermietete. Das Kellergeschoß enthielt außer einem Gefängnis[46] den Ratskeller, in dem die Stadt selbst Handel mit Wein und Bier[47] trieb, eine nicht unerhebliche Einnahmequelle. Hier muß auch die Stadtwage[48] gesucht werden, die an den Weinschenken verpachtet war.

Eines der vornehmsten Häuser war die Apotheke[49]. Sie befand sich 1507 bereits in demselben Gebäude Ecke Elb- und Coswigerstraße, in dem sie heute noch ist. Nach Meinhardt ist sie zwischen den Jahren 1502—07 mit dem „Collegio" gleichzeitig erbaut worden[50]. Im Jahre 1521 erwarb sie Lucas Cranach[51] und handelte darin nicht nur mit Arzneien, sondern vor allem auch mit Gewürzen, Wachs, Farben, Wein

---

[45] KR 1526: Innahm der Zinse von Krambuden unter dem Rathaus gefallen:
... diese Kramgewelbe sollen hinfurt allwege jeder jehrlich umb 4 fl Mietegeld und 7½ Gr. Litzins ausgethan werden, wie durch alle drei Rete beschlossen und die Kramer auch dasselb bewilligt und angenommen laut dem Vorzeichnis im Stadtbuch der Beschluß der dreien Rete verzeichnet; ist dis 26. Jahres erstlich angangen.

[46] KR 1525: Ausgab vor den Nachrichter:
... das neue Gefengnis unter dem Rathause zu reinigen ...

[47] KR 1535: Innahm Gewinns von geschankten Weine und fromden Bier im Stadtkeller gefallen.

[48] KR 1532: Ausgab vor das Weinhaus:
2 Gr. vor 2 Stricke zur Wagen ... 3 Schock 20 Gr. dem Schenken Heinz Hohnen vor seinen Sold und Wagegeld über Jahr dis Jahr geben.

KR 1540: Einnahm von der Wagen über Jahr:
7 Schock 45 Gr. 6 Pfg. Wagegeld dies Jahr eingenommen, hat Heinz Hoehne mit dem Ledlein uff fünfmal überantwort ...

[49] Dial. Reinh.: At unde ille svavissimus spirat odor?
Meinh.: Ex pigmentario.
Meinh.: Ubi nam pigmentarium?
Meinh.: In domo ista aciali.

[50] Dial. Reinh.: Noviter constructa nam nova.
Meinh.: Cum Collegio simul erectum pigmentarium.
Reinh.: Decoratum pigmentarium: non minus decorata domus.

[51] Vgl. die Privilegierungsurkunde bei Schuchardt I, S. 69 f.

und Papier[52]. Sie unterstand der Aufsicht des Rats, der sie durch Ärzte kontrollieren ließ[53].

Ein anderer Neubau fällt in die Jahre 1514—15: der des städtischen Marstalles. Er lag in der neuen Gasse, die die Coswiger- mit der Ritter- oder Ziegenstraße[54] verband und später ihren Namen nach ihm bekam. Der Marstall diente als Zeughaus[55]; in ihm waren Pferde und Wagen untergebracht, die sowohl für den Kriegsdienst als auch für Dienst- oder Ehrenfahrten städtischer Beamter oder Würdenträger dienten[56], die aber auch für Zwecke der städtischen Wirtschaft benutzt wurden. In den Kellern des Marstalles lagerte der Rat die Vorräte an Wein und Bier, die er im Ratskeller nicht unterbringen konnte[57].

An Badestuben besitzt die Stadt nach Meinhardt deren drei. Er nennt sie ihrer Lage nach das „Balneum Jovis", da es neben der Schloßkirche lag, die bei ihm „arces Jovis" heißt, das „balneatorium minorum" beim Barfüßerkloster und das „Elsterbad" im Elsterviertel[58]. Die Bäder waren nicht alle Tage geöffnet, nur an bestimmten Bade-

---

[52] KR 1540: Gemein Ausgab:
48 Gr. vor Wurz und ander Specerei in die Apotheken.
13 Gr. 6 Pfg. vor Materialia zur Dinten und Siegelwachs, so ober Jahr in die Apotheken geholt und zur Rats Geschefften vortan worden.

[53] Schuchardt I, S. 70 u. III, S. 74 f.

[54] Vgl. o. N. 16.

[55] KR 1521: Ausgab vor das Zeughaus im Marstall.

[56] In KR 1528: Ausgab vorn Marstall, werden folgende Arten von Wagen aufgezählt:
ein Stockwagen, Karren,
„ Rüstwagen, große und kleine Langwagen,
„ Rennwagen,
„ vorhangender Wagen,
„ Heerfahrtswagen.

[57] KR 1528: Ausgab vor das Weinhaus:
4 Schock verloren an 2 Faß Einpeckisch Bier, sein vertorben im Marstall.

[58] Dial. Reinh.: Quod balnei nomen?
Meinh.: Balneum Jovis dicitur.
Reinh.: Quamobrem illi ab Jove nomen tributum?
Meinh.: Quoniam iuxta Jovis arces ut cernis situm ...
Reinh.: Et hic balneatorium quod ille nomen?
Meinh.: Balneatorium minorum ...
Reinh.: ... at iterum balneatorium?
Meinh.: Elstrense a vico et valvis nominatum.

tagen, die durch Aushang einer Schüssel bekanntgemacht wurden[59]. Sie befanden sich im Privatbesitz, unterstanden aber der Oberaufsicht des Rates[60].

In einer abseits gelegenen Straße an der Stadtmauer[61] lag das Frauenhaus, dessen Erhaltung auf Kosten der Stadt ging und das im Jahre 1516 neu aufgebaut wurde[62]. Es war an eine Wirtin verpachtet[63] und unterstand dem Marktmeister[64], der von der Wirtin eine Abgabe und vom Rat in Zeiten, in denen das Haus leer stand, mit Rücksicht auf den kommunalen Charakter des Hauses eine Entschädigung für den erlittenen Ausfall erhielt[65]. Eine Frauenhausordnung, die in Leipzig bestanden haben soll[66], ist für Wittenberg nicht nachweisbar. Es läßt sich jedoch aus den Kämmereirechnungen feststellen, daß Ehemännern der Besuch verboten war[67] und daß Schlägereien außergewöhnlich schwer geahndet wurden, da das Frauenhaus zu den „besonders befriedeten Orten" gehörte[68]. Mit den Jahren 1521 hören die Eintragungen über das Frauenhaus auf[69]; wahrscheinlich hatte es

---

[59] Dial. Reinh.: Cur hic pelius extenditur?
Meinh.: Quia balneatorium hic est: et hodie balneum habetur.

[60] KR 1528: Ausgab Houptsumma, so uff widerkoufliche Zins ausgetan worden:
17 Schock 30 Gr. ader 50 fl Hans Fridrichen, dem Bador, uff die Badestube im Koswig Viertel gelegen; soll die jehrlich mit 50 silbern Zinsgroschen uff Martini des 29. Jahres anzufahen und forthin allwege uff dieselb Zeit vorzinsen. Ist ein Rat zu diesem Widderkauf bewogen, weil vermutlich, daß er die Badestube nicht erhalten würde, domit sie gemeine Stadt mit der Zeit an sich brengen mochte. Er soll aber dannoch diese Macht haben, solche 50 Gr. mit 50 fl wiederumb abzukaufen.

[61] Zwischen der Bürgermeisterstraße und der Töpfergasse. Vgl. dazu S. 17: KR 1431 und die Karte.

[62] KR 1517: Ausgab vor gemeine Gebäude:
60 Schock das Frauenhaus.

[63] KR 1501: Innohm von Bussen und vom Gerichte:
Item 56 Gr. sal geben die Werten der gemeine Frauen, daß sie den Hirten zu Bratow gestochen hat.

[64] Vgl. Förstemann, S. 648.

[65] So z. B. in den Jahren 1509 und 1517.

[66] v. Posern-Klett, S. 68.

[67] KR 1504: Innahm von Bussen des Stadtgerichts:
Item 20 Gr. sall geben Erasmus Kersten, ein Ehemann, daß er in das Frauenhaus gegangen ist ...

[68] Meißner, S. 74.

[69] Die KR 1550 erwähnt es noch einmal, anscheinend aber nur als Ortsangabe.

der Rat auf die Vorhaltungen Luthers, der auf seine Abschaffung drang[70], eingehen lassen.

An geistlichen Gebäuden befanden sich in der Stadt zwei Kirchen, die Stadtkirche, nach einer aus dem Ablaßjubeljahr Bonifatius VIII. (1300) stammenden Urkunde, auch Marien- oder Pfarrkirche genannt[71], und die Schloßkirche[72], die vom Kurfürsten Rudolf I. (1298—1336) erbaut und 1353 von ihm erweitert wurde; ferner zwei Kapellen: die Kapelle des heiligen Antonius auf dem Hofe der Antoniterherrn aus Prettin in der Ritterstraße, die klein aber anscheinend sehr kostbar eingerichtet war[73] und die noch heute stehende Leichnamkapelle neben der Pfarrkirche. Das 1365 entstandene Augustinerkloster[74], über das heute noch wenig bekannt ist und das später Luther als Wohnhaus diente, lag am Elsterende nahe beim Elstertor. Es war 1258 von Helena, Gemahlin Kurfürst Albrechts I. (1212—1260), gegründet. Das Franziskanerkloster, dessen Kapelle ursprünglich die Begräbnisstätte des askanischen Hauses war, lag im nördlichsten Teile der Stadt. Es wurde 1525 aufgehoben und auf Luthers Rat[75] durch kurfürstlichen Erlaß vom 21. August 1527 in ein Armenhaus verwandelt[76]; die Mönche mußten entweder ein Handwerk erlernen oder fanden Aufnahme im Armenhaus.

Im Westen der Stadt erhebt sich das vom Kurfürsten Friedrich dem Weisen im Jahre 1490 nach dem Muster der Meißner Albrechtsburg begonnene und im Jahre 1509 vollendete Schloß. Ursprünglich hatten die Askanier an dieser Stelle ihren Stammsitz; jedoch wurde die Burg 1422 von ihnen verlassen und verfiel. Aus den Steinen der

---

[70] Luthers Werke, Bd. VI, S. 262 und 467.

[71] Vgl. z. B. Gurlitt, S. 5ff.

[72] Literatur über die Schloßkirche: Friedensburg, S. 7 N. 1.

[73] Dial. Meinh.: ... et ut ordinem inceptum teneamus per vicum capreum ad divi Anthonii sacellum ibimus ...
Meinh.: ... sacellum ingrediamur.
Reinh.: Quam pulcherrimum ferries ante aras cancellis decoratum ...

[74] Der Passus, den Meinhardt über das Augustinerkloster bringt, ist bei Haußleiter, S. 206, wiedergegeben.

[75] Luther, Bd. 53, S. 402. Brief an den Kurfürsten Johannes vom 6. Mai 1527. (Nicht bei Kawerau, sondern nur Erlanger Ausgabe.)

[76] Anlage I.

Ruine errichtete der Erbauer der Meißner Albrechtsburg, Conrad Pflüger, das Schloß.

Für die Bauart der bürgerlichen Häuser läßt sich in der Periode von 1500—1550 eine einschneidende Entwicklung feststellen[77]. Ursprünglich beherrschte der Fachwerkbau, dessen Untergeschoß massiv aus Steinen, dessen Oberbau ganz aus Holz ausgeführt war, das Stadtbild. Infolge der durch das Eindringen des Humanismus bedingten anderen künstlerischen Einstellung einerseits, durch das wirtschaftliche Aufblühen der Stadt andererseits, entwickelte sich aus dem ursprünglichen einräumigen Handwerkerhaus das Patrizierhaus, das zu Wohlstand gelangte Handwerker und Kaufleute, Ratsherrn und Professoren bewohnten. Als Material wurden mehr und mehr Ziegel verwandt. Die Erbauer „stattlicher neuer Gebäude" treten als Käufer von Ziegeln in den Rechnungen beim städtischen Ziegelofen auf[78]. Im Gegensatz zum bisherigen Fachwerkbau charakterisiert diesen Typ des Patrizierhauses der gotische Backsteinbau. Als Beispiel diene das noch heute erhaltene, im Jahre 1536—37 erbaute Haus des „magister Germaniae", das Melanchthonhaus[79]. Die Zunahme der Bevölkerung machte, da infolge der Befestigungen der Stadt eine Ausdehnung der Breite und Tiefe nach nicht möglich war, ein Aufstocken der Häuser und eine andere Einteilung des Grundrisses erforderlich. Allmählich drangen durch die vorbildliche Tätigkeit der Fürsten und die Hinzuziehung italienischer Künstler auch Renaissanceformen im letzten Jahrzehnt der hier herausgehobenen Periode in die Stadt ein; doch dürften diese sich erst in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts mehr ausgebreitet haben, wie der Vorbau[80] am Rathaus beweist.

---

[77] Mannewitz passim.

[78] RR 1535: Innahm vor Ziegelstein aus der hintern Scheun:
vacat, denn der Rat hat dieselbe Scheune ... Doctor Brücken zu seinem Gebäude gebrauchen lassen.
RR 1540: Gemein Ausgab:
1 Schock 12 Gr. dem ehrwürdigen hochgelarten Herrn Doctori Martino Luther in 1400 Ziegelstein ... erlassen.

[79] RR 1537: Gemein Ausgab:
... diese obangezeigten Steine sein dem achtbaren Magister Philipp Melanchtoni zum Baue seins neuen Hauses beim Collegio dis Jahr gegeben worden.

[80] S. o. N. 43.

II. Die Einwohnerzahl

Bücher stellt für die Berechnung mittelalterlicher Bevölkerungsstatistiken zwei Bedingungen[81]:

1. daß man den Reduktionsfaktor aus den mittelalterlichen Bevölkerungsverhältnissen sebst gewinnt,
2. daß die Grundlagen, auf die sich die Berechnungen aufbauen, zuverlässig sein müssen.

Dieselben Grundsätze müssen natürlich auch auf Untersuchungen, die sich auf das 16. Jahrhundert erstrecken, angewandt werden; es soll deshalb hier nachgeprüft werden, inwieweit die herangezogenen Quellen für derartige Berechnungen brauchbar sind.

Was das Erfordernis der Reduktionsziffer anbetrifft, so braucht man sich für Wittenberg nicht auf die errechneten Ziffern anderer Jahrhunderte oder anderer Städte zu beschränken; die günstigen Verhältnisse gestatten vielmehr die Gewinnung einer Reduktionszahl aus naheliegender Zeit und der Stadt selbst; es ist eine Quelle erhalten, die eine genaue Feststellung der Kopfzahl der Stadtbewohner für die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts ermöglicht.

Kurfürst August verfaßte — im Anschluß an die Errichtung von Getreidemagazinen und im Kampf gegen die fortwährende Teuerung der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts — im Jahre 1571 eine Getreideordnung, die folgenden Titel trägt[82]: „Ordnung und kurzer Bericht, wie ein Fürstentum und Land mit Getreide und anderer Notdurft bedacht und versorgt werden kann, auf daß dasselbe in Kriegsläuften und sonstigen Fällen keine Not, Mangel oder Teuerung zu besorgen, auch das Geld so auf solchen Vorrat gewandt, nach Gelegenheit zu Nutz, dadurch auch große Anzahl Kriegsvolks oder Landsknechten mit geringen Unkosten im Lande zu erhalten, in Ordnung aufgerichtet werden mag." Der Inhalt der Ordnung verlangt die Aufzeichnung aller Haus-

[81] Frankfurt, S. 12.
[82] Acta Hofhaltung zu Augustusburg 1571. Loc. 8679. Zit. nach Falke, Geschichte des Kurfürsten August, S. 285.

haltungen mit Angabe von Zahl, Alter, Hantierung der Männer, Frauen und Kinder, bei 10 Gulden Strafe für jede ausgelassene Person, ferner die Angabe darüber, wieviel und was für Getreide ein jeder hat. Ein Register, das sich unmittelbar an diese Ordnung anschließt, ist bisher nicht aufgefunden worden[83]. Jedoch befindet sich im Wittenberger Ratsarchiv ein Register vom Jahre 1581, das, wenn auch nicht erschöpfend, gleichsam die Ausführung der Getreideordnung von 1571 enthält. In einem dem Register angehefteten Schreiben richtet der Kurfürst August mit der Begründung, daß „die Notdurft erfordert, darauf bedacht zu sein, wie in fehrlichen Läufen die Festungen unserer Lande verproviantiert werden mögen", am 1. II. 1581 an den Rat zu Wittenberg die Aufforderung: „Ihr wollet bei Eurer Bügerschaft und Einwohnern die Verfügung tun, daß sich ein jeder Hauswirt mit Getreide, troegem Fleisch, Speck, Salz und dergleichen Viktualien dermaßen gefaßt mache, daß er mit den Seinen zu wenigsten ein Jahr lang zur Notdurft sein Auskommen haben möge." Beides, sowohl der Entwurf zu der Getreideordnung, als auch das in Wittenberg vorhandene Register, dienen also dem Zweck der Verproviantierung für den Fall eines Krieges, wie die aus dem 15. Jahrhundert bekannten Zählungen aus Nürnberg[84] und Straßburg[85]. Diese gemeinsame Entstehungsursache und die sich daraus ergebende genaue Aufzählung der in jedem Haushalt vorhandenen Vorräte ist aber das einzige, worin das Wittenberger Vorratsverzeichnis mit den beiden eben genannten Registern übereinstimmt. Sonst hat es an vielen Mängeln zu leiden. Es kennt nicht wie die Nürnberger Liste, die Unterscheidung zwischen Bürgern, Bürgerinnen, Kindern, Knechten, Mägden oder Bürgern, Bauern, Geistlichen und Juden, aus der die Gliederung der Bevölkerung zu ersehen ist; es macht auch nicht die Unterscheidung zwischen Stadt- und Landleuten, wie die Straßburger Liste, die ermöglicht, außer der ortsanwesenden auch die Wohnbevölkerung festzustellen[86]. Auch das aus demselben Jahrzehnt, aus dem

[83] Jastrow, S. 153. Falke, Gesch. des Kurf. Aug., S. 286 ff.
[84] Bücher, Frankfurt, S. 9 u. 31 f.
[85] Eheberg, Straßburgs Bevölkerungszahl, S. 310 f.
[86] Eheberg, Straßburgs Bevölkerungszahl, S. 313.

Jahre 1588, stammende Einwohnerverzeichnis der Stadt Heidelberg ist so eingerichtet, daß straßenweise Vor- und Zunamen und Beruf der Haushaltungsvorstände, Namen der Frau, Zahl der Kinder, Mägde, Knechte, Lehrjungen und sonstige Personen aufgeführt werden[87].

Es mag dahingestellt bleiben, ob dieses Register aus dem Jahre 1581 unmittelbar oder mittelbar an die 10 Jahre früher datierte Getreideordnung von 1571 anknüpft; die in der Ordnung gestellten Bedingungen erfüllt es nicht ganz. Jedenfalls — und darauf kommt es hier allein an — ist das Register eine Verwaltungsmaßregel, die sich auf die Ermittlung der Einwohnerzahl gründet und aus der sich daher für die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts die genaue Zahl der innerhalb der Stadtmauern wohnenden Bevölkerung Wittenbergs ermitteln läßt; daraus kann die Reduktionsziffer für Haus und Haushalt festgestellt werden, und mit deren Hilfe ist die Einwohnerzahl auch der ersten Hälfte des Jahrhunderts zu berechnen.

Das Register trägt die Überschrift: „Vorzeichnis des Vorrats der Stadt Wittenberg anno 1581". Anscheinend sind die Viertelsmeister von Haus zu Haus gegangen und haben den Personenbestand wie auch den Vorrat in jedem einzelnen Hause aufgezeichnet. Das Register ist nach den einzelnen Stadtvierteln in vier Teile geschieden; die Eintragungen verzeichnen Vor- und Zunamen des Hausbesitzers, dann die Anzahl der im Hause vorhandenen Personen und entweder die Zusicherung, daß genügend Vorrat vorhanden ist, um die Hausinsassen in der angegebenen Frist zu ernähren oder die Anzahl und Art der verschiedenen Lebensmittel entweder an lebendem Vieh oder an Viktualien. Die Eintragungen beginnen im Coswiger Viertel mit dem Eckhause Nr. 1, der Apotheke:

„Lucas Cranach, an Personen im Hause einen besatzten Tisch[88] und berichtet, er verhoffte mit gotlicher Hilfe sich und die Seinigen in für-

[87] Eulenburg, Gewerbestatistik, S. 83.

[88] Verschiedentlich findet sich die Personenangabe „einen besatzten Tisch". In den Wittenberger Luxusgesetzen des 16. Jahrhunderts finden sich nähere Angaben über die für einen Tisch übliche Personenzahl, z. B. WW 46: „Es sall niemand hinfurt ... zur Hochzeit ... mehr Personen ... dann zu zehn Tischen, je zehn Personen zu einem Tische, bitten lassen ..." Dementsprechend wird ein besatzter Tisch zu 10 Personen angenommen.

fallend Not wohl ein Jahr lang aufzuhalten, allein Salz würde ihm mangeln, welches er sich erholen wolle.

Casper Thorle bericht, er sei selbst achte zu Tische und, daß er keinen Vorrat an Korn, Gerste und Mehl habe, allein 14 Schweine groß und klein, 4 Kühe, Butter, Salz und Schmalz, ein Notdurft[89]."

So werden die Eintragungen fortgesetzt, ohne daß am Ende die Ergebnisse zusammengefaßt werden. In diesem Zusammenhange interessiert nur die Personenzahl, um aus ihr die Größe der Stadtbevölkerung festzustellen.

Das Ergebnis der Auszählung des Registers ist für die einzelnen Viertel folgendes:

	Personen	Häuser	Kopfzahl pro Haus
Coswiger Viertel	487	77	6,3
Marktviertel	410	71	5,7
Judenviertel	613	123	4,9
Elsterviertel	706	132	5,3
Zusammen	2216	403	5,5

Es befanden sich nach dieser Liste 2216 Personen innerhalb der Stadtmauern Wittenbergs, die sich auf 403 Häuser verteilen. Es kommen also auf ein Haus im Durchschnitt 5,5 Personen. Am meisten bevölkert war das Coswiger Viertel mit 6,3 Personen pro Haus, dann folgte das reiche[90] Marktviertel mit 5,7 Köpfen, das ärmste, das Judenviertel, hat erstaunlicherweise auch die geringste Kopfzahl. Es ist das Viertel mit den meisten „Buden", d. h. einfachen Holzhäusern, die die Brauberechtigung nicht besaßen. In diesen Buden wohnte damals die unbemittelte Bevölkerung, während es sonst bereits viele stattliche Stein-

[89] Zweimal findet sich im Register hinter den Namen die Angabe „nemo fuit domi"; die Zahl der in diesen Häusern wohnenden Personen wird auf 5 angenommen.
[90] S. u. S. 94.

häuser in Wittenberg gab. In dieser Verteilung der Bevölkerung zeigt sich die Verschiebung in den Wohnungsverhältnissen der verschiedenen Besitzklassen im Verhältnis zur Gegenwart. Während heute die ärmsten Stadtteile im Verhältnis zu ihrer Häuserzahl auch die dichtest bevölkerten sind — eine Folge des Mietskasernenwesens, das seinerseits wieder aus dem entwickelten Kapitalismus folgt — war in Wittenberg im 16. Jahrhundert das Verhältnis der Hauszahl zur Einwohnerzahl in den ärmsten Vierteln ein höheres als in den reicheren.

Außer den bereits erwähnten Mängeln besitzt das Register noch eine Lücke, die selbst die Erfassung der absoluten Einwohnerzahl erschwert. Das Register ist insofern unvollständig, als mit dieser Personenzahl von 2216 Köpfen die Bevölkerung Wittenbergs noch nicht ganz erfaßt ist. Es fehlen nämlich die Häuser der Universitätsmitglieder, d. h. der Professoren und Pedelle. Diese Häuser lagen nicht unter des Rats Jurisdiktion, d. h. sie hatten ihre Liste dem Kurfürsten selbst einzureichen. Aber die Zahl dieser Universitätsmitglieder läßt sich aus einer anderen Quelle, dem gleichzeitigen Schoßregister in der Kämmereirechnung, ergänzen. In diesem sind 44 Professoren und Professorenwitwen aufgeführt, die Häuser in der Stadt besaßen. Nimmt man auch für die Häuser der Professoren, die ermittelte Durchschnittszahl von 5,5 Köpfen pro Haus an, so kommt man zu einer Personenzahl von $44 \times 5{,}5 = 242$. Die sich aus der bloßen Schätzung der Universitätsmitglieder ergebende mögliche Fehlerquelle ist dabei gering, da deren Prozentsatz relativ klein ist. Zählt man also zu den ermittelten 2216 Personen die 242 Bewohner der Universitätshäuser hinzu, so ergibt sich für das Jahr 1581 eine Einwohnerzahl von 2458 oder rund 2500 Personen, die sich auf $403 + 44 = 447$ Wirtshaushaltungen[91] verteilen.

Aus dem Vorratsverzeichnis geht die Zahl der Mieter nicht hervor; nur ab und zu sind Eintragungen gemacht, welche die Mieter erkennen lassen, so z. B. im Elsterviertel „Balzer Hoffmann und sein Hausgenoß Gürge Schultz, 8 Personen" oder „Simon Richter 4 Personen, 2 Scheffel Korn, ein Schwein. Seine Hausgenossin hat 3 Kind und garnichts

[91] Wirtshaushaltung im Sinne Richters im Gegensatz zu Mieterhaushaltungen. Richter, Dresden, S. 282 f.

im Vorrat". Die Zahl der Mieter ist jedoch wiederum aus einem Schoßregister der Kämmereirechnung des Jahres 1581 zu ersehen[92], wo sie unter der Rubrik „Bausteuer der Unbeerbten", d. h. derjenigen, die kein Erbe, keinen Grund und Boden in der Stadt besaßen[93], aufgeführt sind. Nach diesem Register gab es 164 Mieterhaushaltungen. Wenn man diese zu den 447 Wirtshaushaltungen hinzurechnet, ergeben sich insgesamt 611 Haushaltungen innerhalb der Stadtmauer. Die Annahme, daß in früheren Jahrhunderten in jedem Hause nur eine Familie gewohnt habe, trifft für Wittenberg also nicht zu. So wie in Rostock[94] allerdings, wo auf jede Wirtshaushaltung ein Mieterhaushalt kommt, oder in Dresden[95], wo jeder zweite Haushalt für einen Mieter eingerichtet ist, liegen die Verhältnisse in Wittenberg nicht. Da auf 447 Häuser 164 Mieterhaushalte entfallen, kommen vielmehr ungefähr auf 11 Häuser 4 Mieterhaushaltungen.

Die Zahl der Haushaltungen insgesamt beträgt $447 + 164 = 611$; es ergibt sich also als Reduktionsziffer für den Haushalt $2458 : 611 = 4$. Zu jedem steuerzahlenden Bürger oder Haushaltungsvorstand gehören also nur drei Familienmitglieder (die Dienstboten eingeschlossen).

Nachdem so die Reduktionsziffer für Haus (5,5) und Haushalt (4) aus dem Vorratsverzeichnis des Jahres 1581 gewonnen ist, muß das Türkensteuerregister des Jahres 1542, das zur Grundlage der Berechnung der Einwohnerzahl für die erste Hälfte des Jahrhunderts gemacht werden soll, auf seine Zuverlässigkeit hin untersucht werden. Unter die Frage nach der Zuverlässigkeit fällt zuerst die der Vollständigkeit des Registers, die ohne Bedenken bejaht werden kann. Die äußere Form aller drei Ausfertigungen, die durchweg von der Hand des Stadtschreibers Urban Balduin stammen, verbürgt, daß große Sorgfalt auf die Ausstellung der Listen gelegt worden ist, die wahrscheinlich nach einzelnen Belegzetteln angefertigt worden sind. Sie enthalten nicht nur eine Schätzung, sondern dokumentieren die tatsächlich geleistete Zahlung:

---

[92] KR 1581: Steuer zum Bau von Häusern.
[93] Schild, S. 380.
[94] Paasche, S. 336.
[95] Richter, Verfassungsgeschichte, Bd. I, S. 189 f.

am Schlusse von zwei Listen ist vermerkt, in welcher Münze die Steuer bezahlt und abgeliefert worden ist[96]. Für die Vollständigkeit bürgt ferner die Straffheit, mit der die Bewohner der Stadt zu der Steuer herangezogen worden sind. Selbst Luther, dessen Name in keiner einzigen Steuerliste der vier ersten Jahrzehnte des 16. Jahrhunderts genannt ist, wird hier aufgeführt. Allerdings brauchte er die Steuer nicht aus seiner eigenen Tasche zu entrichten; sie sollte ihm vielmehr, wie aus der vorangegangenen Korrespondenz zwischen dem Rat der Stadt und dem Rektor der Universität einerseits und dem Kurfürsten andererseits hervorgeht, aus der kurfürstlichen Kasse erstattet werden[97].

Nachdem so die Frage nach der Vollständigkeit des Registers in bejahendem Sinne beantwortet werden konnte, ist eine genaue Durchsicht daraufhin notwendig, ob auch die ausgezählten Steuerzahler einen genau bestimmbaren Teil der Stadtbevölkerung, nämlich alle Haushaltungsvorstände, ausmachen, aus denen dann durch Multiplikation mit der aus dem Jahre 1581 gewonnenen Reduktionsziffer von 4 Personen für den Haushalt die Einwohnerzahl für das Jahr 1542 festgestellt werden kann.

Der Kopf des Registers klärt über Veranlagung, Bewilligung und Frist der Steuer auf. Sie wird erhoben „zu Widderstand des christlichen

---

[96] TStR 1542: (Reg. Pp. 355, 8 Blatt 98a) Laetare:

400 fl	an Behmischen Pfennigen;
719 „ 1 Gr.	„ ganzen Talern;
11 „ 11 Pfg.	„ 1 Ortgroschen und 5 Gr. 8 Pfg.;
12 „ 8 „	„ 10 Goldgulden;
3 „ 9 „	„ 2 ungerische Gulden;
89 „ 6 „	„ halben Talern. —

(Reg. Pp. 355, 10 Blatt 50) Martini:

1113 fl 15 Gr.	an ganzen, halben und Ortgroschen;
46 „	„ Schreckenbergern;
4 „	„ Spitzgröschlein;
13,5 fl	„ 9 Kronen;
9 fl 1 Gr.	„ 4 ungerische und 2 rheinische Goldgulden;
27 „	„ ander Münz.

[97] Das Schreiben des Kurfürsten vom 21. März 1542 (vgl. Anlage II) hatte einen Brief Luthers zur Folge (vgl. Luther, Bd. XIV, Nr. 3118) des Inhalts, daß Luther den Steuererlaß nicht annehmen könne, sondern daß auch er sein Teil zur Bekämpfung des Erbfeindes beitragen und unter denen sein wolle, die dem Türken Schaden zufügten.

Namens und Geblüts Erbfeindes, dem Türken, aus Befehl des durchlauchtigsten hochgebornen Fürsten und Herrn Johann Friederichen Herzogen zu Sachsen etc. durch alle Stende gemeiner Landschaft Sonntags nach Fabiani und Sebastiani negst vorschienen off gehaltenem Landtage zu Weimar uff drei Fristen, Letare, Bartholomei und Martini zu geben bewilligt ..."[98] Dann folgt die Aufzählung der Steuersubjekte und -objekte. Erstere sind die Geistlichkeit, die Stadt selbst als Besitzerin von Grundstücken und Nutzungen, die Bürger innerhalb und außerhalb der Stadtmauer, die Dienstboten und die „unbeerbten Pfahlbürger"[99]. Die Steuer ist eine Vermögensteuer; sie betrifft Immobilen und Mobilien, von letzteren allerdings nur das Vieh und die „wiederkäuflichen Hauptsummen". Immobilien waren mit 5 pro Mille, Mobilien mit 4 pro Mille zu jedem Fälligkeitstermin, also im ganzen 1,5% pro anno zu besteuern.

Das eigentliche Register, aus dem die Kopfzahl zu berechnen ist, gliedert sich in die Bürger mit Grundbesitz (Wirtshaushalte) und in die der Unbeerbten[100] (Mieterhaushalte). Das Register der Grundbesitzer ist nach den vier Stadtvierteln geordnet; eine Vergleichung mit dem Stadtplan ergibt, daß wiederum mit der Apotheke beginnend, jedes Haus aufgeführt ist. Wie aber stand es mit den Freihäusern? Es

---

[98] Reg. Pp. 355, 8, Blatt 1.

[99] Das Wort „Pfahlbürger" wird von Schröder (S. 696) durch Volksetymologie aus Falschbürger (balbürger, palbürger) abgeleitet, von M. G. Schmidt (S. 316) aus „falsi cives". v. Borries (S. 76 N. 1) wendet sich gegen diese „vielfach verbreitete Annahme der Ableitung und volksetymologische Umbildung dieses Wortes", weiß ihr aber keine andere entgegezusetzen.

Nach M. G. Schmidt kommt dieses Wort im Mittelalter und danach in zweierlei Bedeutung vor: 1. Pfahlbürger sind ursprünglich (S. 247) Leute, die mit ihrem gesamten Haushalte auf dem Lande wohnen blieben, aber doch zur Stadt in nahen Beziehungen stehen. Infolgedessen sind sie von den eigentlichen Stadtbürgern wohl zu unterscheiden. Denn nach der alten Stadtmarkverfassung mußte jeder Fremde, der als Bürger aufgenommen werden wollte, in der Stadtmark selbst wohnen und dort seinen eigenen Rauch haben. 2. (S. 312f): Gegen Ende des 15. Jahrhunderts aber wandelt sich der Begriff und wird verallgemeinert. Man beginnt auch solche Leute als Pfahlbürger zu bezeichnen, die ihren Aufenthalt tatsächlich in die Stadt verlegen.

In diesem 2. Sinne ist das Wort auch auf Wittenberg anzwenden. Die „unbeerbten Pfahlbürger" sind diejenigen, die zwar ihren eigenen Rauch, aber kein Erbe, d. h. keinen Grund und Boden in der Stadt besitzen.

[100] Vgl. o. S. 33 und N. 99.

ist bekannt, daß Steuerbefreiungen für Häuser zulässig waren[101] und auch häufig vorgekommen sind. Von solchen Befreiungen erfahren wir aus den Kämmereirechnungen der Stadt, wo nach Anführung der Grundsteuerpflichtigen diejenigen aufgeführt werden, die von der Grundsteuer befreit sind. Grundsätzlich gehören dazu der Rat der Stadt samt dem Stadtschreiber und die „Gefreiten der Priesterbruderschaft". Eine solche Aufzählung aus dem Jahre 1518[102] läßt genau erkennen, wer Freihäuser in der Stadt besaß: es sind in erster Linie die Geistlichen; aufgeführt werden die beiden Klöster „die Augustinerherren" und „der Elenden Bude" — gemeint sind die Insassen des Franziskaner-, des Bettelordenklosters —, ferner „die Bruder von Halle", die im Jahre 1502 ein Haus in der Stadt erworben hatten[103]. Neben diesen Klosterinsassen werden die Theologen und Angehörigen anderer Fakultäten der Universität als von der Steuer Befreite aufgeführt.

Die Professoren der Theologie waren als Geistliche steuerfrei; da nun diese die Mehrzahl bildeten, fühlten sich auch die übrigen Mitglieder der Universität nicht verpflichtet, die Steuer zu zahlen. Als die Professoren aber immer mehr Grundbesitz in der Stadt erwarben, ohne dafür Grundsteuer zu zahlen, kam es zu einem Streit zwischen Universität und Rat der Stadt, der vom Kurfürsten dahingehend geschlichtet wurde, daß alle Angehörigen der Universität, „Lektoren[104] und Pedelle", ein Freihaus in der Stadt besitzen durften, daß aber jedes weitere Grundstück, sei es bebaut oder unbebaut, zu verschossen sei[105].

Für die Veranlagung zur Türkensteuer kommen aber derartige Befreiungen des Rates, der Geistlichkeit und der Universitätsangehörigen nur insofern in Frage, als diese das Vorrecht haben, dem Kurfürsten direkt die Steuer zu bezahlen; aufgeführt sind sie aber trotzdem alle namentlich. Das ist überhaupt ein Vorzug auch der übrigen Wittenberger Steuerlisten, daß zuerst sämtliche steuerfähigen Bewohner der

---

[101] Stieda, S. 21 ff.
[102] RR 1515: Innahm der Steuer zum Baue:
Gefreite Priesterschaft.
[103] WRA Urkunde vom Jahre 1502.
[104] Das sind die Professoren, vgl. Anlage III, Zeile 11 f.
[105] Vgl. Anlage III, Zeile 50 ff.

Stadt gebucht werden; dann erst werden die von der Besteuerung durch die Stadt Befreiten in einer Sonderliste genannt. Da wir bei unserer Betrachtung im Jahre 1542 stehen, fällt die Geistlichkeit als solche durchaus nicht ins Gewicht; im Augustinerkloster wohnte Luther, in dem ein Armenhaus verwandelten Barfüßerkloster nur noch 4 alte Mönche, die „mit Schwachheit ihrer Leibe Alters halben beladen“[106] waren und daher die Steuer auch erlassen bekamen. Ebenso sind die Rats- und Universitätsmitglieder aufgeführt; hinter den Namen der letzteren, d. h. derjenigen, die nur ein Haus besaßen, findet sich zwar der Vermerk: „vacat, ist bei der Universitet vorschatzet[107]; in diesem Zusammenhange interessiert jedoch nur das Vorhandensein des Steuersubjekts, das für die Auszählung gebraucht wird. Da sich in Wittenberg, wie oben[108] nachgewiesen, in unserer Epoche keine Juden aufgehalten haben, diese also in unserm Register gleichfalls nicht vermißt zu werden brauchen, kann man die Frage nach der Vollständigkeit des Registers in bejahendem Sinne beantworten: es enthält sämtliche in der Stadt vorhandenen Haushaltungsvorstände.

Die Auszählung des Registers ergibt nach Abzug der infolge ihres in verschiedenen Stadtvierteln gelegenen Grundbesitzes mehrfach aufgeführten Namen, daß sich auf 454 Häuser 415 Steuerzahler mit Wirtshaushaltungen und 161 mit Mieterhaushaltungen, also insgesamt 576 Haushaltungen, verteilen. In diesen 576 Haushaltungen wohnten, wenn man sie mit der oben gewonnenen Reduktionsziffer multipliziert, $576 \cdot 4 = 2304$ Personen.

Die Vergleichung dieses Registers vom Jahre 1542 mit dem Vorratsverzeichnis des Jahres 1581 ergibt folgendes überraschende Bild:

	TStR 1542	VV 1581
Häuser	454	447
Haushaltungen	576	611
Personen	2304	2458

[106] TStR 1542, Reg. Pp. 355, 8, Blatt 2.
[107] z. B. TStR 1542, Reg. Pp. 355, 8, Blatt 20.
[108] Vgl. o. N. 18.

Die Zahl der Häuser ist 1542 also eine größere als 1581 gewesen. Dagegen verteilen sich 1581 mehr Haushaltungen auf diese geringere Anzahl von Häusern, sodaß trotz geringerer Hauszahl die Personenzahl 1581 eine höhere gewesen ist als 40 Jahre früher.

Zu dieser Personenzahl von 2304 Personen ist noch ein geringer Prozentsatz hinzuzufügen, der auf die Bewohner des kurfürstlichen Schlosses und auf die Studenten entfällt. Die Durchschnittszahlen der Inskribierten bewegen sich in den Jahren 1502—1550 zwischen 91 und 252 für das Semester[109]. Von diesen wohnte aber ein großer Teil nicht in der Stadt, sondern in den umliegenden Dörfern. Man greift also wohl nicht zu tief, wenn man im Durchschnitt höchstens 150 Studenten und ferner etwa 50 Personen als Bewohner der kurfürstlichen Beamtenwohnungen zu den 2304 Einwohnern hinzuzählt. So kommt man zu einer Bevölkerungsziffer von nur rund 2500 Einwohnern innerhalb der Mauern der Stadt. Vor den Stadttoren gab es 1542 58 Haushaltungen in Häusern und Höfen; dem entspricht eine Personenzahl von $58 \cdot 4 = 232$ Köpfen. Die Gesamtzahl der Bewohner der Stadt war also nicht höher als 2700—2800 Köpfe im Jahre 1542.

Dieses Steuerregister von 1542 ist noch von besonderem Interesse insofern, als sich eine genaue Zahl der in der Stadt vorhandenen Dienstboten daraus ergibt. Die Zahl der Dienstboten in den einzelnen Vierteln war:

	Männlich	Weiblich	Summa[110]
Coswiger Viertel	36	52	88
Marktviertel	56	78	134
Judenviertel	48	51	99
Elsterviertel	69	72	141
Zusammen	209	253	462

[109] Vgl. Album Academiae Vitebergensis, Bd. III, S. 803ff.
[110] Der Schreiber zählt nur 85, 130, 98 und 141 zusammen.

Hierzu kommen noch 4 Dienstboten von Mietern. Es entfallen also 466 Dienstboten auf 576 Haushaltungen oder 0,8 Köpfe[111] auf jeden einzelnen Haushalt. Die Zahl der Mägde übersteigt das männliche Dienstpersonal um 21%, obwohl bei dem männlichen Dienstpersonal nicht nur Knechte, sondern auch die Handwerkergesellen und -lehrlinge aufgeführt sind. Die hier aufgezählten weiblichen Dienstboten sind nicht nur solche, die allein hauswirtschaftlichen Beschäftigungen nachgingen, also unserm heutigen Begriffe entsprechen; es befinden sich unter diesen als „Mägde" bezeichneten Frauen und Mädchen vielmehr auch solche, die von den gewerbetreibenden Meistern und Meisterinnen als Hilfskräfte bei der Ausübung der handwerksmäßigen Tätigkeit hinzugezogen wurden. Obwohl im 16. Jahrhundert die Gesellenverbände gegen diese weibliche Konkurrenz protestierten, leistete die öffentliche Gewalt in dieser Zeit diesen engherzigen Bestrebungen noch Widerstand[112].

Der von Bücher[113] an Hand von Nürnberger, Baseler und Frankfurter Listen für das Mittelalter nachgewiesene Überschuß des weiblichen Geschlechts in den Städten läßt sich für Wittenberg und für das 16. Jahrhundert wenigstens an einem Teile der Bevölkerung nachweisen. Die von Bücher angegebenen Gründe — die zahlreichen Bedrohungen der Männer in den häufigen Fehden, ihre größere Sterblichkeit bei pestartigen Krankheiten, die Unmäßigkeit der Männer und die aufreibende Berufsarbeit bei schlechten sanitären Verhältnissen — mögen auch in Wittenberg die Ursache für das Überwiegen der Frauen gewesen sein.

Eine andere Quelle, an die man zur Berechnung der Einwohnerzahl denken könnte, nämlich die Anzahl der Häuser ist zu unzuverlässig, als daß diese auf diesem Wege errechneten Zahlen (Anzahl der Häuser mal Reduktionsziffer 5,5 pro Haus) als absolute Zahlen angesehen werden dürften. Etwas anderes aber läßt eine derartige Aufstellung für die hier behandelte Periode erkennen: die ständige Zunahme der Häuser seit 1510 und die damit verbundene Zunahme der Bevölkerung:

---

[111] Ebenso Bücher für Nürnberg 1449. Frankfurt, S. 39.
[112] Bücher, Frauenfrage, S. 358.
[113] Bücher, Frauenfrage, S. 349.

Jahr	Häuser	Bewohnerzahl
1500	392	2146
1510	387	2128
1520	399	2195
1530	420	2310
1540	438	2409
1550	446	2453

Diese Berechnung nach der Zahl der Hausgrundstücke kann nur eine annähernde sein, da es aus den Registern nicht ersichtlich ist, wieviel Grundstücke unbebaut, d. h. namentlich infolge von Feuersbrünsten „wüste Stätten" gewesen sind. Für unsere Zeit ist diese Fehlerquelle aber eine sehr geringe, da kaum anzunehmen ist, daß in einer Zeit ständigen Wachstums und Aufschwungs viele Grundstücke unbebaut blieben, zumal in der Willkür von 1504 angeordnet wird: „Wer wüste Stätte und Erbe hat, der soll bauen binnen Jahr und Tag"[114] und aus den Rechenbüchern eine lebhafte Bautätigkeit der Bürger festzustellen ist. Man kann also für die erste Hälfte des Jahrhunderts die Möglichkeit wüster Hofstätten unbeachtet lassen. Obgleich diese Berechnung nur Näherungswerte ergibt, so stimmt sie doch ungefähr für die Zeit zwischen 1540 und 1550 mit dem oben errechneten Ergebnis überein und so ergibt sich, daß die Zahl der Einwohner zwischen 1500 und 1550 sich nicht höher als auf 2300 belief.

Bei einem Vergleich der Größe Wittenbergs mit der Einwohnerzahl anderer Städte in derselben Zeit stellt sich heraus, daß Wittenberg trotz des Aufschwunges, den es zweifellos in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts genommen hat, doch nur eine kleine Landstadt gewesen ist. Leider fehlt es wieder an Untersuchungen für die beginnende Neuzeit, sodaß zur Zeit die Ziffern des ausgehenden Mittelalters zum

[114] WW 23.

Vergleich herangezogen werden müssen. Es hatten gegen Ende des 15. Jahrhunderts an Einwohnern:

Straßburg (1475)	20700[115]
Augsburg (1475)	18000[115]
Basel (1475)	9000[115]
Hamburg (1524)	12000[116]
Halle (1450—1680)	10000—20000[117]
Magdeburg (1550)	40000[117]
Mainz (Ende des 15. Jahrh.)	5800[118]
Freiburg i. Br. (1500)	6000—6500[119]
Berlin (1500—1600)	12000[117]

und von sächsisch-thüringischen Städten:

Mühlhausen i. Th. (1504—1552)	7750—8500[120]
Freiberg i. Sa. (1474)	5000[118]
Freiberg i. Sa. (1538—1540)	4000[121]
Leipzig (1474)	4000[118]
Dresden (1474)	3200[122]
Dresden (1586)	11500[117]
Oschatz (1474)	2000—3000[123]
Chemnitz (1474)	2000—3000[123]
Chemnitz (1608—1629)	5000[117]
Großenhain (1474)	2000—3000[123]
Meißen (1481)	2000[124]
Eisleben (1433)	etwas über 4000[125]
Eisleben (1595)	9500[125]

---

[115] Bücher, Die Entstehung, S. 382.
[116] Laurent, S. 167.
[117] Schmoller, Städtewesen, S. 92 ff.
[118] Bücher, Die Entstehung, S. 382.
[119] Flamm, S. 36.
[120] Vetter, S. 60.
[121] Knauth, S. 315.
[122] Richter, Bevölkerungsstatistik, Dresden, S. 278.
[123] Ermisch, Statistik der sächsischen Städte, S. 145 ff.
[124] Richter, Meißen, S. 4.
[125] Gelbke, S. 85 ff.

Naumburg (1517)	5000[126]
Torgau (1505)	2462[127]
Torgau (1535)	3500[127]

Nächst Meißen ist also Wittenberg an Einwohnerzahl die kleinste Stadt, an geistiger Bedeutung in unserer Zeit jedoch die führende.

III. Die Verfassung

Wie in anderen Städten des ausgehenden Mittelalters war auch in Wittenberg das vornehmste Gemeindeorgan der Stadtrat. Zum ersten Male wird er in einer Urkunde des Jahres 1317 erwähnt, in welcher die Ratsmitglieder „consules" genannt werden[128]. Im 16. Jahrhundert heißen sie „Ratsmannen"[129], „Ratsfreunde"[130], „Ratsverwandte"[131]. Der Rat bestand bis zum Jahre 1504 aus 18[132], seit diesem Jahre aus 24 Personen, von denen je 6 bzw. 8 Mitglieder ein Jahr lang das Regiment führten[133]. Deshalb wurden diese während ihrer Amtsperiode der „sitzende"[134] oder „regierende"[135] Rat genannt, während die beiden anderen Abteilungen von je 6 bzw. 8 Ratspersonen den „alten"[136] oder „abgehenden", d. h. den Rat des vergangenen Jahres und den „neuen"[137], d. h. den Rat des kommenden Jahres bildeten. Über das aktive Wahlrecht ist nichts aus den Akten ersichtlich; es läßt sich nicht feststellen, ob der neue Rat wie in anderen Städten von der ganzen Gemeinde

---

[126] Borkowsky, S. 66 f.
[127] Knabe, S. 35 und 37.
[128] Vgl. Schadow, S. 8.
[129] WW 35.
[130] WW 35.
[131] WW 35 und KR 1532: Innahme von Fellen und Bußen des Stadtgerichts: I Schock 45 Gr. die Davis Schottin Gerichtsbuße, hat im Jahrmarkte Miserecordias des Rats Verwandten böse und verdrießliche Wort geben ...
[132] Irrig Meyner, S. 20.
[133] WW 33 und Liste der Ratsmitglieder, siehe Beilage V.
[134] WW 33, 34.
[135] z. B. KR 1530 u. ö.: Ausgab vor den regierenden Rat, Richter und Bestetigungsbrief.
[136] Vgl. N. 137.
[137] KR 1510: Ausgobe ... uff die Mahlzeit, so der alde Rat abe gehet und der naue uff.

oder durch Wahlmänner gewählt wurde, oder ob die Ergänzung durch den regierenden Rat selbst im Wege der Kooptation vorgenommen wurde. Bedingung für das passive Wahlrecht war der Besitz des Bürgerrechts. Dieses besaßen die „Beerbten“[138], d. h. die Inhaber von Grund und Boden. Seid dem Jahre 1504 konnte das Bürgerrecht außerdem durch die Erstattung eines Bürgergeldes erworben werden[139], ohne daß Grundbesitz notwendig war. Das Bürgerrecht mußte aber „jedes Jahr besondern mit 5 silbern Groschen 4 Pfennigen verschoßt“ werden. Das passive Wahlrecht erstreckte sich innerhalb der erbangesessenen Bürgerschaft insbesondere auf die „Viergewerke“[140], das sind die vier vornehmsten Zünfte, der Schuster, Tuchmacher, Fleischer und Bäcker.

Erledigten sich im Laufe des Jahres Ratssitze, so blieben sie bis zur Wahl des neuen Rates, die alljährlich im Januar erfolgte, unbesetzt. Der neue Rat bedurfte der Bestätigung des Kurfürsten. Diese vollzog sich in der Weise, daß die Liste der Neugewählten in die kurfürstliche Kanzlei geschickt wurde, wofür die Stadt ein Schock als Sportel zu entrichten hatte[141]. Die Wahl mußte angenommen werden; wollte man

---

[138] Schild, S. 380.

[139] WW 13. Ein besonderes Bürgerbuch existiert in Wittenberg nicht. Nur in den Kämmereirechnungen sind unter der Rubrik „Innahm Werkgeld von neuen jungen Meistern“ die Namen der alljährlich neu hinzukommenden Bürger aufgezeichnet, da zur Aufnahme in eine Zunft der Erwerb des Bürgerrechtes notwendig war. Der neue Meister mußte der Stadt „neben dem gewöhnlichen Bürgerrecht soviel geben und erlegen, als viel er dem Handwerke in ihre Laden zu Gewinnung des Meisterrecht entrichtet hat“. Vgl. WW, Anhang 7.
Gesellen, die eine Meisterstochter oder -witwe heirateten, brauchten nur „halb Werkgeld“ zu bezahlen:
RR 1535: Innahm Werkgeld von neuen jungen Meistern, so erstlich ihr Bürgerrecht gewonnen:
1 Schock Simon Wulcke, ein neuer Tuchmacher, Werkgeld, inhalt der neuen Unsers gnedigsten Herrn bestetigten Ordnung der Tuchmacher-Innnung,
30 Gr. Frantz Lindener, ein neuer Buchbinder,
20 „ Michell Schittel, ein neuer Balbirer,
20 „ Paul Ammen von Ulsken unsers gnedigen jungen Herrn Balbirer,
20 „ Burts Steub, ein Schuster halb Werkgeld; hat Jacob Traudorffs Schwester, die eins Schuster Tochter gewesen, zur Ehe genommen.
20 „ Matthes Grunninger von Mittislingen, ein neuer Schneider, halb Werkgeld, hat die Gresse Schneiderin zur Ehe genommen.

[140] WW 33;: Oppermann, S. 94.

[141] RR 1530: Ausgab vor den regierenden Rat und Bestetigsbrief:
1 Schock vor den Bestetigsbrief des neuen Raths in die Cantzlei gegeben.

sich für ein Jahr loskaufen, so hatte man 5 Schock an Buße zu zahlen[142]. Der neugewählte Rat trat am ersten Sonntag im Februar sein Amt an[143], nachdem die „Rechenlegung“[144] und die Entlastung des alten Rats[145] stattgefunden und er die Überschüsse oder Schulden von diesem übernommen hatte. Die Sitzungen fanden dreimal wöchentlich regelmäßig auf dem Rathause statt, am Dienstag, Donnerstag und Sonnabend[146]. Bei unentschuldigtem Ausbleiben war dem Bürgermeister und den „gehorsamen Ratsmannen“ ein Schwertgroschen zu entrichten.

Die Ratsmitgliedschaft war ehrenamtlich; nur kleine Beträge standen dem einzelnen zu als Entschädigung für die Versäumnis, die er bei Ausübung dieser Pflicht „umb gemeinen Nutzens willen“ an seinem Berufe erlitt[147]. Nach dem Gesetz und nach den Rechenbüchern erhielten alle Ratsmitglieder ein altes Schock oder ein neues Schock 20 Groschen. Die in Ausschüssen tätigen Mitglieder wurden darüber hinaus mit einer Extraentschädigung von 1 Schock bedacht[148]. Außer diesen Bezügen an barem Gelde, zu denen manchmal noch einige in Form von Naturalien kamen, standen den Räten noch andere Vorteile zu. Sie waren während der Zeit ihrer Zugehörigkeit zum sitzenden Rat von verschiedenen bürgerlichen Lasten befreit; sie brauchten weder

---

[142] Das waren über 14 fl, eine immerhin beträchtliche Summe, wenn man bedenkt, daß das Jahreseinkommen eines Universitätsgelehrten damals sich zwischen 40—200 fl bewegte (Friedensburg, S. 183). Nach Haußleiter, S. 103, sogar nur zwischen 9 und 60 fl.

[143] RR 1530: Ausgab vor die zwo Collationen: 8 Schock 36 Gr. 3 Pfg. hat gestanden das Mahl, als der alte Rath abe und der neue Rath uffgangen ... auch etliche Herrn von der Universität zu Gaste gebeten worden ... Sonntags nach Purificationis Marie.

[144] RR 1532: Erstes Blatt:
Dienstag nach Thome umb 9 Hora Vormittage im 33. Jahre ist diese Rechnung von den dreien Reten, dazu von sechs Rechensleuten aus dem Ampte von wegen unsers gnedigsten Herrn hirzu sonderlichen vorordent ... angehört und uff jedes Capitels empfangenen Bericht angenommen worden, daran sie dan allenthalben gute Genüge gehabt.

[145] Vgl. o. N. 144.

[146] WW 35.

[147] WW 33.

[148] RR 1530: Ausgab vor den regierenden Rat:
1 Schock 20 Gr. Dr. Benedicte Pauli vom Ratstuhl,
1 „ 20 „ Caspar Teuschel vom Ratstuhl,
1 „ Eidem von der Kemmerei,
1 „ Eidem vom Richteramt.

Grundschoß[149] noch andere städtische[150] Steuern zu zahlen. Zu solchen Vorzügen gehörten auch die regelmäßigen Festessen „Collationen" genannt, die zu Lasten der Stadt gingen[151]. Der Ratswechsel bot den ersten Anlaß zu einem solchen Festmahl. Dann wurde alljährlich die „Spende Gregori"[152] gefeiert, ein Festessen „von unserm alten Herrn von Sachsen, den Gott gnade". Fielen diese Feste aus, wie z. B. im Jahre 1535 wegen der Pest, so wurde den Teilnehmern die entsprechende Summe Geldes in bar gezahlt[153].

Die Amtsgewalt des Stadtrates erstreckte sich auf alle Angelegenheiten; sie umfaßte nicht nur das, was heute unter die Kommunalverwaltung fällt, sondern auch solche Kompetenzen, die heute dem Staate zustehen. Der Rat war die oberste Behörde des „Stadtstaates"[154]; Verwaltung, Gesetzgebung, Rechtsprechung lagen in seiner Hand.

In Verwaltungsangelegenheiten[155] war die Kompetenz des Rates eine sehr weitgehende; sie erstreckte sich auf das Kriegs- und Steuerwesen, auf die Straßen-, Bau-, Feuer-, Sitten- und Reinlichkeitspolizei, auf die Armen- und Krankenpflege, auf das Gewerbe- und das Unterrichtswesen.

---

[149] Hinter der Liste „Sommerschoß von Häusern der Bürger" folgt alljährlich in den Rechenbüchern eine Aufzählung der Ratsmitglieder unter dem Titel „Gefreite des Rats"; außerdem werden die Geistlichen „Gefreite der Priesterbruderschaft" und diejenigen, die neu aufbauten, „Gefreite wegen ihrer stattlichen neuen Gebäude" vom Grundschoß befreit. Für weiteren Grundbesitz waren auch die Mitglieder des Rates steuerpflichtig.

[150] Z. B. RR 1512: von der Steuer „zum Baue der Pastein",
„zu der Folgen uff Schlieben".

[151] RR 1530: Ausgab vor die zwo Collationen:
8 Schock 36 Gr. 3 Pfg. hat gestanden das Mahl, als der alte Rat abe und der neue Rat uffgangen, auch etliche Herrn von der Universitet zu Gaste gebeten worden Sontags nach Purificationis Marie.

[152] RR 1525 und WW 14: Ausgab auf die Spende Gregori, die von wegen der Durchlauchtigsten Hochgebornen Fürsten und Herrn, die von dem löblichen Haus von Sachsen Hochloblichen Gedechtnis verstorben sein, jehrlichen gegeben.

[153] RR 1535: Ausgaben für die Collation:
7 Schock 8 Gr. hat man dies Jahr hiernach verzeichneten Personen vor die Mahlzeit und das Essen geben, so man jehrlichen Sonntags nach Purificationis Marie pflegt zu haben, weil solche Mahlzeit umb Ferligkait willen der Pestilenz dies Jahr nicht gehalten. Nehmlichen dem regierenden Bürgermeister 58 und jeglicher Person des regierenden Rats 24, den anderen aber jeglicher Person 8 Gr.

[154] v. Below, Städtewesen, S. 92.

[155] Über die Verwaltung vgl. u. S. 58 ff.

Auch die Gerichtsbarkeit lag in den Händen des Rates[156]. Bis zum Jahre 1441 hatte das Gericht dem Kurfürsten gehört, der durch Schöffen und seinen Vogt Recht sprechen ließ. Friedrich II. verkaufte es der Stadt in diesem Jahre für 1000 rheinische Gulden auf Wiederkauf[157]. Es handelt sich hier um eine Erweiterung der Kompetenz des Stadtgerichts in der Weise, daß der Kurfürst die Zuständigkeit des ursprünglichen kurfürstlichen Landgerichts, besonders in schwereren Strafsachen — also den Blutbann — an das Stadtgericht abgab. Das ist eine auch sonst vielfach beobachtete Entwicklung[158]. Diese „Gerichte in der Stadt", wie es in der Verkaufsurkunde von 1441 heißt[159], umfassen aber nicht das Hofgericht[160]. Dieses war zuständig als Gericht für den Adel[161] — auch wenn die Stadt als Kläger auftrat — und wahrscheinlich als Berufungsgericht[162]. Alle in der Stadt ansässigen Bürger standen unter dem Stadtgericht. Organe des Gerichts waren: der Richter, der vom Stadtrat ernannt wurde, und der eine der Ratspersonen war, und die Ratsversammlung[163]. Ersterer leitete die Ver-

[156] Jährlich findet sich in den Rechenbüchern ein Posten:
Innahme von Fellen und Bußen des Stadtgerichts.

[157] Schadow, S. 9.

[158] Brunner, S. 158 f.

[159] Schadow, S. 9; Meyner, S. 21 f.

[160] Vgl. darüber: Oppermann, S. 119 ff. und Meyner, S. 126.

[161] Wie z. B.:
RR 1515: Ausgabe zu Sachen wider Er Sigmund List, Ritter:
5 Gr. 4 Pfg. auf den ersten Gerichttag, Dienstag nach Palmarum,
5 Gr. den Boten des Hofgerichts eod. d.,
5 Gr. 2 Pfg. auf den anderen Gerichtstag ...
2 Gr. dem Schreiber, 1 Gr. 2 Pfg. den Scheppen, Dornstags nach Quasimodogeniti ...
und ELA.: Nr. 429, S. 237.

[162] Brunner, S. 159.

[163] RR 1528: Innahm von Fellen und Bußen des Stadtgerichts:
20 Gr. Thewes Radigks von Lambsdorffs Hausfrawe, hat der Paul Schultzen uff dem Markt, als sie Hunner gekauft, geschmehet und gesagt, sie hett ir ein Hahn gestolen, welches sie offentlich vor eim sitzenden Rathe widderrufen und ir abgebeten; und hat dem Rathe bußen mussen Dienstag nach Clementis.
RR 1523: Innahm von Fellen und Bußen des Stadtgerichts:
1 Schock Valten Rouch hat den Richter und Rath geschmehet und an sein Ehren geschulden ...
RR 1530: Ausgab vor den regierenden Rat ...
1 Schock Caspar Teuschel ... von der Kemmerei,
1 Schock Eidem vom Richteramt.

sammlung, letztere fällte das Urteil[164], dessen Ausführung wiederum der Richter und als dessen Organ der Nachrichter übernahm.

Schließlich stand dem Rat das Recht der Gesetzgebung zu. Er gibt der Stadt die Gesetze in den Willküren und Ordnungen. In den Rechenbüchern werden in den Jahren 1504[165], 1513[166], 1523[167] solche Willküren und Ordnungen erwähnt; erhalten sind uns die Willkür des Jahres 1504[168] mit einem Anhang aus dem Jahre 1556, die „Beutelordnung" unbekannten Datums[169] und die „Ordnung der Stadt Wittenberg" vom Jahre 1522[170]. Die Willkür vom Jahre 1504 umfaßt Zweige des öffentlichen Rechts: so enthält sie die Kriegs-, Gewerbesteuer- und Luxusgesetzgebung und Teile des Privatrechts, vor allem des Familien- und Erbrechts und des Strafrechts. Die bekannte Ordnung von 1522 regelt in der Hauptsache das Armenwesen. Einen „Weg" der Gesetzgebung in unserm Sinne gab es damals natürlich nicht. Die Willküren scheinen in vielen ihrer Teile von den Gesetzen anderer, insbesondere der

---

[164] KR 1529: Innahm von Fellen und Bußen des Stadtgerichts:
2 Schock 20 Gr. Thies Richter, ist von eim Rathe bevor darumb, daß er sich ungebuhrlich gehalten und einen Ratsfreund im sitzenden Rathe lügen gestraft, um 30 Gr. gebüßet worden. Und als er darumb gemahnet, hat er noch viel mehr ungeburlicher Wort in der Ratstuben getrieben, und den Burgermeister und Rat injurirt, und unter andern diese Worte von sich lauten lassen: man strafte, wen man wollte, sie wüßten wol, welche sie strafen sollten, in einem Auge sehe man ein klein Stoublein, in eins andern nicht ein großen Balken. Auch mit Ungeberdt aus der Ratstuben gelaufen, weil dan viel Leute dafür gewesen und sonderlich die Fleischer, die dozumal auch in Strafe genommen, hat ein Rath aus sonderm Bedenken diese Buße von ihme genommen.

[165] KR 1504: Gemein Ausgab:
Item 20 Gr. gegeben Thome dem Notario Universitatis von der nawen Wilkür uff Pergamen zu ingroßieren Dienstag nach Invocavit.

KR 1504: Gemein Ausgaben:
Item 3 Schock 30 Gr. gegeben in unsers gnädigst Herrn Cantzellei für die Bestetigung der Wilkür Dienstags nach Marie Magdalene.

[166] KR 1513: Gemein Ausgab:
18 Gr. für 1 Riß Papier zu etlichen Büchern aufs Rathaus vorschafft ... zu schreiben ... in das ander Buch Ordnung gemeiner Stadt.

[167] KR 1523: Gemein Ausgaben:
5 Gr. von dem Receß zu machen zwischen den Priestern, dem Rate und gemeinen Kasten aufgericht und voltzogen.

[168] Hrsg. v. Förstemann, N. Mitteilung aus dem Gebiet hist.-antiqu. Forschungen, S. 28 ff.

[169] Abgedruckt bei Barge II, S. 559 ff.

[170] Abgedruckt bei Sehling I, S. 696 ff.

Nachbarstädte beeinflußt zu sein[171]. Die Verkündung der Gesetze und damit ihr Inkrafttreten geschah durch Verlesung und Aushang[172].

Noch beim Eintritt in das 16. Jahrhundert lag die Exekutive stets beim Gesamtkollegium des Rats. Als aber Friedrich der Weise die Stadt als Regent bevorzugte und sie zur Universitätsstadt machte, wurde der Aufgabenkreis des Rates ein immer größerer, so daß eine Teilung der Amtsgeschäfte und die Errichtung von Spezialämtern und Ausschüssen gesetzlich angeordnet wurde. Der Rat wählte aus seiner Mitte Ausschüsse, denen ein bestimmter Aufgaben- und Geschäftskreis übertragen wurde. So wurden aus der Mitte des Rats die Hauptleute gewählt, die der bewaffneten Bürgerschaft vorstanden[173], ferner Deputationen, „Brotmeister" genannt, bestimmt, die allwöchentlich das Brot bei den Bäckern auf das Gewicht zu prüfen hatten[174]; für die monatliche Prüfung der Fleischpfunde in den Schernen wurde ein Ratsmitglied bestimmt[175], desgleichen für die Kontrolle des Scheffelmaßes[176]. Als dauernde Spezialämter wurden im Jahre 1504 das Amt der Kämmerer[177] und der Baumeister eingerichtet[178]. Den Baumeistern unterstand die Ausführung und Instandhaltung der städtischen Bauten: Befestigungen, Rathaus, Marstall, Ziegelscheune, Kalkofen, Badehäuser, Frauenhaus, Schäferei, Schlachthof, Schulen, Pfarrhaus, Hospital.

---

[171] Vgl. z. B. die Dresdner Willküren mit der Wittenberger. Richter, Verfassungsgeschichte I, S. 312 und 314.

[172] RR 1512: Gemein Ausgab:
3 Pfg. vom Leuthen so die Gemein vorsammelt und das Herfartgelt uffgelegt wurden.
RR 1529: Gemein Ausgab:
10 Pfg. vor 2 Bogen groß Regalpapier, darauf die Marktordnung geschrieben, die angeschlagen worden.

[173] RR 1513: Ausgabe auf die Folgen im 13. Jahr auf Barutt, Heuptmann Casper Teuschell ...
Ausgabe vor die Folgen auf Schweinitz, Hauptmann Paul Baitz, 2 Tag.
Ausgab vor die Folgen auf Brugkow ...
vgl. dazu Beilage V: 1512 und 1513.

[174] WW 10;
RR 1530: Innahme von Fellen und Bußen des Stadtgerichts:
40 Gr. Hans Kilian, der Beckermeister, hat das Brot nicht wollen helfen schatzen und hat auch selbst zu klein Brot gebacken.

[175] WW 53.

[176] WW 56.

[177] WW 34—36 und vgl. u. S. 65.

[178] WW 50.

Den Vorsitz im regierenden Rate führte der Bürgermeister als primus inter pares. Das ergibt sich schon daraus, daß er nach Ablauf einer Amtszeit von einem Jahre wieder in den Rat zurücktrat[179]. Ob er nur zum Ratsmitgliede gewählt wurde und die Wahl zum Bürgermeister dann vom Rat erfolgte, oder ob er gleich von der Bürgerschaft gewählt wurde, läßt sich aus den Unterlagen nicht mit Gewißheit feststellen. Ich halte das erstere für wahrscheinlicher, da in der Willkür lediglich die Wahl der Ratsmitglieder erwähnt wird und der Rat das ältere Organ ist[180]. Jedenfalls läßt sich ein eigentümlicher Turnus aus der Liste der Ratsmitglieder[181] feststellen: nach einem Jahr aktiver Amtsführung tritt der Bürgermeister in den sitzenden Rat zurück, gehört darauf ein Jahr zum „alten Rat", wird daher in den Jahresaufzählungen der Rechenbücher nicht erwähnt und fungiert im darauffolgenden, also im dritten Jahre, wieder als Bürgermeister. Diese Reihenfolge wiederholt sich beliebig oft bis zum Tode des Gewählten. Es gibt also immer drei Bürgermeister, von denen einer das Regiment führt[182]. Nur in einzelnen wichtigen Fällen treten zwei, vielleicht auch alle drei Bürgermeister als solche auf[183].

Als Oberhaupt repräsentierte der Bürgermeister die Stadt nach außen, z. B. auf Landtagen[184], wo der Rat als Kollegium nicht auftreten konnte. Bis zur Gründung der Universität wurden die Bürger-

---

[179] Vgl. die Liste der Ratsmitglieder, Beilage V.
[180] v. Below, Städtewesen, S. 92 f.
[181] Vgl. Beilage V, S. 133 ff.
[182] Ähnlich wie in Nürnberg und Hildesheim. Vgl. v. Maurer III, S. 170.
[183] RR 1521: Ausgabe vor Reisen:
11 Gr. 7 Pfg. verzehrt der Bürgermeister selbdritt, als er bei der Rethen gewest des Uffrohers halben in der Kirchen und Burgern im Sonntag Nicolai. Vgl. auch N. 184.
[184] RR 1532: Ausgab vor Nachreisen:
4 Schock 48 Gr. haben Dr. Benedicts Pauli und Licentiat Philipps Reichenbach, die beide Bürgermeister, vorzehret mit 6 Pferden und 4 Knechten uff den Landtag zu Weimar die Woche nach Galli. Sie haben aber Zubuße von Hofe und auch vom Probst Doctori Jonas gehabt ... sonst hätten sie mehr vorzehret.
ELA. Nr. 404, S. 214 u. ö.
RR 1530: Ausgab vor Nachreisen:
5 Schock 22 Gr. 10 Pfg. haben die achtbarn hochgelahrten Benedicts Pauli, der Rechte Doctor, Licentiat Philipp Reichenbach, beide Burgermeister, auf der Reisen gegen Zwickau vortzehret, als sie uff den Landtag dahin gezogen.

meister aus den angesessenen Bürgern, den „Geschlechtern", wie auch aus den Zünften gewählt. Dann aber drangen mehr und mehr Gelehrte, besonders Doktoren der Rechte, als fremdes Element in das Stadtregiment ein[185]. Da das Amt des Bürgermeisters ein Ehrenamt war und an sich gern übernommen wurde, war die Besoldung nur eine sehr geringe[186].

Mit dem regierenden Rat sind die Organe der städtischen Selbstverwaltung jedoch nicht erschöpft. Während er alle laufenden Geschäfte zu erledigen hatte, wurden bei allen wichtigen und schwierigen Angelegenheiten der Gesamtrat, d. h. alle „drei Räte" oder aber die „Vierzigmannen" oder, noch weiter greifend, die ganze Gemeinde hinzugezogen.

Im allgemeinen begnügte man sich mit den Vierzigmannen als den Vertretern der Gemeinde. Aus wirtschaftlichen und politischen Gründen und zum Zwecke der Wehrhaftigkeit war die Stadt in vier Viertel eingeteilt[187]. Aus jedem dieser Viertel wurden 10 Personen gewählt, die zusammen diese Gemeindevertretung der Vierzigmannen bildeten. Jedem Viertel stand ein Viertelmeister vor, der zunächst der Befehlshaber der bewaffneten Macht war; die ursprünglich nur militärische Funktion wurde dann aber auf die verschiedensten Gebiete der Verwaltung ausgedehnt. Diese Vierzigmannen bildeten dem Rat gegenüber die eigentliche Gemeindevertretung. v. Below vergleicht die Stellung des sitzenden Rates mit der eines heutigen Magistrats, die Körperschaft der Vierzigmannen der diesem gegenüberstehenden Stadtverordnetenversammlung[188]. Die Vierzigmannen handeln einerseits im Auftrage der Gemeinde, nahmen ihre Interessen wahr, berieten andererseits den sitzenden Rat und übten gleichzeitig die Kontrolle über ihn aus. Wann die Vierzigmannen hinzugezogen werden sollten, stand im Ermessen des regierenden Rates. Wenn dieser es aus politischen Grün-

---

185 Vgl. Beilage V.

186 RR 1530: Ausgab vor den regierenden Rat:
2 Schock Philippo Reychenbach, der Rechte Licentiaten, Bürgermeister vom Bürgermeisteramt.

187 Vgl. o. S. 16.

188 Städtewesen, S. 92.

den für zweckmäßig hielt, seine Entscheidungen auf eine breitere Basis zu stellen, wurde diese Gemeindevertretung berufen. Da der regierende Rat nur als Vertreter und im Auftrage der Gemeinde handelte und sich auch nur als Vertreter der Genossenschaft und nicht als Obrigkeit eigenen Rechtes fühlte, war er tunlichst darauf bedacht, sich der Zustimmung der Gemeinde bei allen wichtigen Amtshandlungen zu vergewissern. Uns liegt eine Verfügung über Gewerbesachen — die Bestimmung, daß vom Jahre 1533 an jegliches Fleisch nur noch auf dem Schlachthofe geschlachtet werden soll[189] — vor. Diese ist von den „drei Räten" allein erlassen worden, da es sich hier um eine laufende Angelegenheit geringerer Bedeutung handelt. Die Statutenordnung des Jahres 1504 dagegen, ein einschneidendes Gesetz, ist „von den Räten und der Gemeynheit zu Wittenberg willkürlich gemacht"[190]. Angelegenheiten der Verwaltung lagen also mehr in den Händen der drei Räte allein, Angelegenheiten der Gesetzgebung, auch Steuerbewilligungen oder Privilegien wurden der Gemeindevertretung, den Vierzigmannen, zur Beratung vorgelegt.

Die Kompetenzen der Gesamtgemeinde, die ursprünglich ja sehr viel weitergehende waren, sind in der hier behandelten Epoche zugunsten ihrer Vertretung, den Vierzigmannen, vollkommen verblaßt und zu rein formellen Befugnissen zusammengeschrumpft. Daß ihre Mitwirkung immerhin doch noch als notwendig empfunden wurde, zeigen die Einleitungen zu der Willkür von 1504 und zu deren Nachtrag von 1556, die eine weniger deutlich, die andere deutlicher. Vor der Gesamtgemeinde mußten die Gesetze, um Wirksamkeit zu erhalten, verkündet werden[191]. Der Ort der Gemeindeversammlung war das Rathaus oder der Marktplatz, wohin sie durch Glockenläuten gerufen wurde; die Versammlung selbst wurde Morgensprache genannt[192].

Man kann diese Verfassung als eine kleinbürgerliche bezeichnen,

---

[189] WW Anhang 10.
[190] WW Einleitung.
[191] RR 1520: Gemein Ausgab:
3 Pfg. vor leuten, so die Gemeine versammelt, do die Gewehr verboten.
[192] WW 12 und RR 1502: Gemein Ausgab:
Item 2 Pfg. der Gemeinde zur gemeinen Morgensprach zu leuten.

wenn man den Kleinbürger in Gegensatz zu dem Patrizier setzt: denn auch in Wittenberg hatten die Zünfte die alte Herrschaft der „Geschlechter" — soweit man in solch kleinen Verhältnissen von Geschlechtern reden kann — beseitigt und bestimmten das Geschick der Stadt. Da dieses Aufkommen der Zünfte ohne entscheidenden Kampf vor sich gegangen war, sind die Bürgergeschlechter nicht ganz verdrängt, sondern haben noch als Minorität Sitz und Stimme im Rat. Das zeigt ein Blick auf die Zusammensetzung des Stadtparlaments[193] und die Berufe der Männer, die es bildeten: aus den „Viergewerken" und der Gemeinde waren die Ratsmitglieder zu erwählen, das will besagen, einerseits aus der erbangesessenen Bürgerschaft, den alten Bürgergeschlechtern, seit Einzug der Universität auch aus deren Mitgliedern, auf der anderen Seite aus den vier vornehmsten Zünften. Aus der Liste der Ratsmitglieder ergibt sich, das tatsächlich „der meiste Teil im Rat Handwerker" waren und sich „ihres Handwerks irnehrten"[194].

Die Verfassung ist ferner eine Repräsentativverfassung, da die Ausübung der öffentlichen Gewalt in den Händen gewählter Organe lag. In der Abgrenzung der Kompetenzen zwischen Rat und Vierzigmannen zeigen sich schon Ansätze einer, wenn auch noch nicht als solcher empfundenen Gewaltenteilung. Sie mutet in der Art der Verteilung manchmal wie eine Vorausnahme des modernen Konstitutionalismus an mit ihrer Geschäftsverteilung zwischen Parlament und Regierung. Die Gemeinde wird nur in der Wahl dieser Vertretungen tätig und hat als solche außer den obenerwähnten formellen keine Befugnisse.

Die Verfassung kann endlich als eine demokratische[195] bezeichnet werden, wenn man den Begriff der Demokratie ziemlich weit fassend und von der Stellung des Kurfürsten vorläufig absehend, unter Demokratie eine Herrschaft versteht, „die von unten durch die Beherrschten selbst, durch das Volk legitimiert wird"[196]. Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, daß sowohl das aktive wie das passive Wahlrecht

[193] Vgl. die Liste der Ratsmitglieder, Beilage V.
[194] Ein Zunftzwang in dem Sinne, daß sämtliche Bürger irgendeiner Zunft angehören mußten, bestand in Wittenberg nicht.
[195] v. Maurer IV, S. 159ff. und S. 243ff.
[196] Heller II, S. 48.

auf die Inhaber des Bürgerrechts beschränkt sind[197], so daß diese privilegiert sind[198]. Dazu kommt die weitere Privilegierung der Zünfte[199], denen Sitze im Rate garantiert waren. Gegen Auswüchse dieser Privilegierungen schützte die Tatsache, daß der privilegierte Stand einen großen Teil der Gesamtbürgerschaft umfaßte, und daß durch den jährlichen Wechsel eine langandauernde Machtanhäufung in einer Hand verhindert wurde.

Wir stehen am Ausgang einer Zeit, in welcher der Stadtrat noch der Vertreter einer echten städtischen Souveränität ist. Die Stadt stand zwar unter der Gewalt ihres kurfürstlichen Landesherrn; noch aber war dessen Gewalt zu schwach, als daß er die städtische Freiheit hätte einschränken und die unabhängige und selbständige Stellung des Rates hätte beeinflussen können. Der Rat war das Oberhaupt des „Stadtstaates", dem alles, was im Weichbilde der Stadt vor sich ging, zu ordnen und zu verwalten oblag. Deshalb ist es keineswegs sonderbar, vielmehr geschah es häufiger, daß der Rat in Gebiete übergriff, welche die Kirche als ihre alleinige Zuständigkeit betrachtete[200], und es ist durchaus nicht „seltsam"[201], daß sich z. B. in den Tagen der Wittenberger Unruhen des Jahres 1521 die Artikulanten in einer zwar nicht ausschließlich, aber doch vorwiegend religiösen Angelegenheit an den Rat der Stadt wandten, „um mit seiner Hilfe in Wittenberg endlich eine gründliche Reformation durchzusetzen". Längst hatte der Rat die Mißstände der Zeit im Fürsorgewesen erkannt und den Versuch gemacht, Abhilfe zu schaffen. Die Ansätze hierzu finden sich bereits in dem Gesetz

---

[197] Vgl. o. S. 43.

[198] In dem scharfen Sinne, wie Thoma, S. 742 u. ö. den Begriff der Demokratie faßt und mit dem wohl nur die Demokratie des 20. Jahrhunderts gemeint ist, liegt hier allerdings keine Demokratie, sondern ein Privilegienstaat vor, in dem ein gewisser Stand, nämlich die Handwerker, privilegiert sind.

[199] Vgl. o. S. 43.

[200] „Sogar über die geistlichen Güter und über geistliche Angelegenheiten machten die Stadträte Verordnungen, der Stadtrat von Bernburg über mehrere kirchliche Angelegenheiten im 14. Jahrhundert und der Stadtrat von Ulm im Anfang des 15. Jahrhunderts eine Verordnung über die Verleihung des Kirchendienstes." Maurer III, S. 187 f. und die dort Angeführten; ebenso Feuchtwanger Bd. 32, S. 1428.

[201] Boehmer, S. 121.

von 1504, in welchem gegen den Bettel angekämpfe wird[202]. Auch die „Beutelordnung", die sicher vor 1521 entstanden ist, enthält ausschließlich Maßnahmen des Armen- und Bettelwesens[203]. Es trafen sich hier also die sozialpolitischen und wirtschaftlichen Reformideen der städtischen Fürsorgepflicht mit den religiös-ethischen der kirchlichen Reformatoren. Deshalb ist gerade der Rat in so hervorragender Weise an der Entstehung der vielumstrittenen[204] „Löblichen Ordnung der fürstlichen Stadt Wittenberg" vom 24. I. 1522 beteiligt. Es handelt sich bei dieser Ordnung nicht nur um rein kirchliche Dinge, sondern sie enthält sozialpolitische und verwaltungsmäßige Bestimmungen, bei deren Statuierung der Rat nicht umgangen werden konnte[205]. Ganz abgesehen aber von diesen rechtlichen Erwägungen ist die Anrufung des Rates von seiten der Bilderstürmer auch noch aus psychologischen Gründen zu erklären: der Rat war eben der Regent[206] der Stadt und die oberste Instanz für den Bürger; dieser anerkannte den Rat als einzigen Vertreter seiner Interessen; darum wandte er sich in jeder Lage an ihn, der auch die Mittel in der Hand hatte, seine Wünsche zur Durchführung zu bringen. Die Gefahr liegt nahe — und Boehmer ist ihr nicht ganz entgangen —, den Vergleich zwischen dem Rat der damaligen Zeit und dem heutigen Stadtrat zu übertreiben und das Kompetenzgebiet des ersteren ebenso eng abzugrenzen, wie sich das Wirkungsfeld unserer modernen Magistrate infolge der Rechtsausbreitung des Staates darstellt. Die Hoheitsgewalt eines Stadtrates des 16. Jahrhunderts war eine ganz andere als die des Magistrates einer heutigen Kommune.

Dem modernen Denken scheint diese selbständige, nahezu souveräne Stellung des Rates mit der Einordnung der Stadt in den landesfürstlichen Staat unvereinbar zu sein. Man übersieht hierbei aber, daß

---

[202] WW 18.

[203] Barge, S. 559 ff.

[204] Über diese Kontroverse vgl. den Literaturplan bei Wolf II, I S. 245 ff.

[205] Es ist also zu weitgehend und auf einer Verkennung der Stellung des Rates einer spätmittelalterlichen Stadt beruhend, wenn Boehmer, S. 121, sagt, daß der Rat „in dergleichen Dingen doch absolut nichts zu sagen hatte".

[206] v. Below, Städtewesen, S. 92.

die Bindungen des patriarchalischen Staates nur sehr lockere waren und das mehr ein Koordinations- als ein Subordinationsverhältnis zwischen dem Herrscher und den Untertanenständen bestand. Wittenberg befindet sich — um die v. Belowsche Terminologie zu gebrauchen — noch in der Periode der „Stadtwirtschaft unter landesherrlicher Leitung“[207], wobei sich allerdings die Übergänge zu dieser Verfassungsform schon andeuten. Noch hatten nicht die straffen Sätze des römischen öffentlichen Rechts, auf das sich die Fürsten später so häufig beriefen[208], die Stellung des Landesherrn hoch über seine Untertanen erhöht und die theoretische Voraussetzung des absoluten Staates geschaffen. Die Rechte des Fürsten wurden noch nicht auf ein einheitliches Hoheitsrecht zurückgeführt, sondern bilden ein lockeres Bündel einzelner Gerechtsame, die der Fürst zu erweitern suchte, was ihm aber bei weitem nicht immer gelang.

Aus unseren Akten ergeben sich als Rechte des Kurfürsten vor allem folgende grundlegenden Rechte: das Recht der Steuererhebung, das Recht der Heeresfolge, das Recht auf Huldigung. Das dritte der spezifisch landesherrlichen Grundrechte, die Gerichtsbarkeit, hatte er, wie erwähnt, an die Stadt verkauft.

1. Das Recht des Landesherrn, eine Steuer in der Stadt zu erheben, nutzten die sächsischen Fürsten im 16. Jahrhundert regelmäßig aus. Allerdings bestand diese „Urbethe“[209] nur in einem festen Satz von 99 Schock, den der Stadtrat aus seinen Einnahmen bestritt, ohne dafür eine besondere Steuer aufzuerlegen. Der einzelne Bürger wurde also nicht als solcher von der Steuerauflage erfaßt, die Urbede wurde vielmehr erhoben etwa in der Art wie die Matrikularbeiträge der Einzelstaaten unter der Reichsverfassung von 1871. Dieser Vergleich zeigt von neuem die staatsähnliche Stellung, welche die Stadt im Territorialstaat unserer Epoche einnimmt. — 2. Das Recht auf Heeresfolge stand dem

---

[207] Untergang der Stadtwirtschaft, S. 627.

[208] Fritz Hartung, S. 35.

[209] RR 1530: Ausgabe der Urbethen unsern gnedigsten Herrn, dem Churfürsten ꝛc., zu gelden, jetzt an Christoff Blancken Licentiaten alhier zu Wittenberg vorweiset: 99 Schock geben Ern Chr. Blancken Licentiaten, welcher solch Geld aus Befehl unsers gnedigsten Herrn weiter beschafft ...

Kurfürsten nur in beschränktem Maße zu. Wenigstens verzeichnen die Ausweise in den Rechnungen Ausgaben über „Heerfahrten" nur von wenigen Tagen und in die nächste Umgebung[210]. Grundsätzlich war jeder Bürger zur Heeresfolge verpflichtet; jedoch kam es häufig vor, daß einzelne Bürger, besonders solche mit unentbehrlichen Berufen durch ausdrückliches Privileg von der Heeresfolge befreit wurden[211]. Schließlich war der Rat zur Verteidigung der Stadt dem Landesherrn gegenüber verpflichtet. So läßt im Jahre 1532 der Kurfürst durch einen „Büchsenmeister" in Wittenberg eine Musterung der in der Stadt vorhandenen Geschütze vornehmen[212]. — 3. Von dem Recht auf Erbhuldigung, in dem die Oberhoheit des Landesherrn am sinnfälligsten zum Ausdruck kommt, das daher am heftigsten umkämpft war und, besonders vom Adel, häufig verweigert wurde[213], machen beide Kurfürsten, die in der untersuchten Periode zur Regierung kommen, Gebrauch. Beim Regierungsantritt Johanns des Beständigen im Jahre 1525 huldigt die Stadt mit großem Aufwand[214]. Es ist uns ein Bericht darüber von der Hand

---

[210] RR 1512: Ausgab vor die Folge uff Schlieben;
RR 1513: auf Barutt; auf Schweinitz 2 Tage; auf Brugkow 11 Tage; auf Jessenigk 5 Tag;
RR 1514: auf Forburgk;
RR 1519: auf Beltitz;
RR 1520: nach der Zahenn.

[211] In der kurfürstlichen Privilegierungsurkunde der Apotheke, die Lucas Cranach am Nikolaustage 1521 ausgestellt bekam, heißt es an einer Stelle: „... Wiewol ein Apotheker billig bei der Apotheken bleib, dorinnen fleißig Aufsehen hab, daß gegen einen jeden treulich gehandelt werd ... derhalben dan ein Apotheker in Reisen nit wohl von der Apotheken ziehen mag." Nachdem aber Lucas zu der Apotheken selbst nit geschickt und mit andern Hendeln umgehet und die Apotheken mit Knechten bestellet, so soll er die Zeit, weil er die Apotheke innhat, wie ein ander Bürger zu Wittenberg in Reisen, so vorfallen zu folgen schuldig sein. Würds sich aber begeben, daß die Apotheke an einen seiner Söhne kommen und derselb die Apotheke auswerten, darinnen arbeiten, wie einem Apotheker gebürt, ... so soll derselbig der Folge ... gefreiet sein ... Schuchardt I, S. 70.

[212] RR 1532: Gemein Ausgab:
2 Schock 6 Gr. Meister Anthonio Wieren geben, dem Büchsenmeister, dis Johr vor sein Sold, welcher uff Befehl unsers gnedigsten Herrn anhero gegen Wittenbergk, auch in den andern umbliegenden Steten zum Geschutze zu sehen bestellet.

[213] Vgl. Anlage IV, Zeile 40 ff.

[214] RR 1525: Gemein Ausgab:
25 Gr. Lucas Mahler (Cranach) geben von den Wappen zu malen in dem Elbtore.
RR 1525: Gemein Ausgab:
4 Gr. den Pfeiffern, so gepfiffen haben, als man unsern gnedigsten Herrn entgegengangen; am Tage Margarethe.

Christian Beyers, der in diesem Jahre das Amt des Bürgermeisters versah, erhalten[215]. Der Kurfürst kam mit seinem Bruder Otto von Lüneburg und zahlreichem Gefolge in die Stadt, um die Huldigung entgegenzunehmen. Die Rede, die der Bürgermeister dem Herrscher hielt und bei der das Huldigungsgeschenk[216] überreicht wurde, hat uns der Verfasser eigenhändig wiedergegeben. Die eigentliche Huldigung wurde von drei Ratspersonen und drei Mitgliedern der Gemeinde geleistet[217]. Als Gegengabe bestätigte der Kurfürst die Privilegien der Stadt[218]. In ähnlicher Weise scheint auch die Huldigung Johann Friedrichs im Jahre 1532 vor sich gegangen zu sein[219].

RR 1525: Gemein Ausgab:
2 Gr. Simon Taschner geben, hat etlich Pechringe gemacht, die man in den Lichtpfannen an den Ecken der Gassen gelegt.

RR 1525: Ausgab vor des Rats Geschenke:
1 Schock 50 Gr. Caspar Teuschel vor 2 Faß Bier geben, sein den Kriegsknechten geschankt, so mit unserm gnedigsten Herrn ingezogen, do die Erbhuldung geschehen.

RR 1525: Ausgaben für gemeine Gebäude:
1 Schock 16 Gr. Peter Hoppen geben, hat die Kuchen uff den Barfüßer Kirchhof und uff dem Markt gemacht ..., die man unserm gnedigsten Herrn aufgeschlagen, da Er die Erbhuldung genommen ...

RR 1525: Gemein Ausgab:
20 Pfg. eim Taglohner, hat 2 Tage das Wasserrad gezogen, do unser gnedigster Herr allhier gewesen, das man Wasser gehabt uff dem Barfußer Kirchhoff.

RR 1525: Gemein Innahm:
42 Schock 21 Gr. 6 Pfg. oder 121 fl 6 Pfg. von der dritten Schatzung innen behalten, weil sie unser gnedigster Herr nicht gefordert, domit man die Unkost, so gemeiner Stadt uff die Woche Abwesens unsers gnedigsten Herrn uff seiner Ch. F. G. Inzogk, die Erbhuldung, zu nehmen ergangen, ein ehrbar Rat diese Last tragen und ausrichten mecht.

[215] Vgl. Anlage IV.

[216] RR 1525: Ausgab vor des Rats Geschenke:
8 Schock 12 Gr. 8 Pfg. unserm gnedigsten Herrn, dem Churfürsten geschenkt uff seiner Churfürstlichen Gnaden Zukunft die Erbhuldung zu nehmen, nemlich ... an einem Fasse rheinischen Wein ... und ... an ein Fasse Einpeckischem Bier, am Tage Margarethe.

[217] Vgl. Anlage IV, Zeile 38 ff.

[218] RR 1525: Ausgab vor Nachreisen:
39 Gr. 4 Pfg. hat der Richter und Stadtschreiber vorzehret uff der Reisen gegen Torgau, do man die Privilegia hingeschickt.

[219] RR 1532: Ausgab vor des Rats Geschenke:
2 Schock 45 Gr. an drei Eimer Frankenwein, unserm gnedigsten Herrn Hertzog Johans Friderichen vorehret Dornstag nach Sebaldi, do sein Ch. f. G. erstlichen als ein regierender Churfürst ꝛc. nach Abesterben s. ch. f. g. Herrn Vaters, auch unsers gnedigsten Herrn seligen, hierher kommen, die Huldung zu nehmen.

Daß diese Rechte des Landesherrn heiß umkämpft waren bis in die kleinsten Einzelheiten hinein, zeigt sich bei den patriarchalischen Verhältnissen solcher kleinen Stadt nicht so wie in größeren Territorien und bei mächtigeren Städten. Jedoch fehlen Anzeichen dafür, daß der Landesherr langsam seine Rechte zu erweitern und die bestehenden umfassender auszunutzen suchte, für die Beziehungen des Kurfürsten zu Wittenberg nicht. Er stieß hierbei jedoch häufig auf den energischen Widerstand der Stadt[220]. Trotz vieler Rückschläge ist es dann schließlich auch im Kurfürstentum Sachsen gelungen, den Dualismus des Ständestaates zu beseitigen und die absolute Herrschaft des Fürsten zu begründen — doch das sind Ereignisse, die der hier untersuchten Epoche noch durchaus fernliegen.

IV. Die Verwaltung

Auf der besprochenen Herrschaftsorganisation baute sich die mannigfache Verwaltung der Stadt auf, die in ihren Verzweigungen und Auswirkungen weit über das Aufgabengebiet einer modernen Kommune hinausgehend das öffentliche Leben der Stadt zugleich darstellt und widerspiegelt. Zu den Kompetenzen des Rates gehörte in erster Linie das eigentlichste Verwaltungsgebiet, die Erhaltung der öffentlichen Ordnung, also die Polizei im engeren, im Sinne des heutigen Rechtsstaates. Der Vermeidung von Ruhestörungen und nächtlichen Händeln galt das

[220] Als Beispiel diene folgender Fall, der sogar als Praejudiz mit Gesetzeskraft ausgestattet worden ist: (WW, Anhang 6) „Anno 59 verschienen hat der Churfürst zu Sachsen ꝛc. von dem Rat zu Wittenberg begehret, Ihrer Churfürstl. Gnaden gegen Dresden einen Lehenklöpper mit Sattel, Zaum und aller Zubehörung zu überschicken. Weil aber der Rath es bei dem alten Churfürsten hochlöblicher Gedächtnis zu thun nicht schuldig gewesen, haben sie sich damit untertenig entschuldigt und seind, mit solcher Suchung darauf gnedigst verschont blieben." Interessant ist, daß schon zwei Jahre früher der analoge Fall im Nachbarterritorium Brandenburg zuungunsten der Stadt entschieden wurde: „Als im Jahre 1557 die Alt- und Neustadt Brandenburg sich weigerte, einen Wagen und reitende Boten für den Sohn des Kurfürsten Joachim II. zu stellen, setzte der Kurfürst aus landesherrlicher Machtvollkommenheit zwei Bürgermeister in der Altstadt und zwei Bürgermeister in der Neustadt ab" (vgl. v. Maurer IV, S. 234). Das zeigt, daß die landesherrliche Gewalt in Brandenburg, wo die Stadt Berlin bereits 1442 (v. Below, Städtewesen, S. 25) unterworfen worden war, sehr viel größeren Umfang erlangt hatte, als in Sachsen.

Verbot des Waffentragens[221] und das Gebot der Polizeistunde. Im Anschluß und als Folge eines Aufruhrs wurde das Verwenden von Gewehren verboten[222]. Für den Sicherheitsdienst nach außen stellte die Stadt Wachen auf in den Stadttoren, auf dem Kirchturm und den Türmen der Befestigungswerke[223]. Die Bürger waren verpflichtet, solche Wachen zu stellen: entweder wachten sie selbst oder lösten sich durch eine Steuer, das „Wächtergeld"[224] ab oder stellten Ersatzmänner[225]. Im Jahre 1512 nahm der Rat fünf festbesoldete „Scharwächter" für diesen Dienst an[226]; die Verpflichtungen der Bürger blieben aber daneben bestehen. In Zeiten besonderer Not, wenn Gefahr von Überfällen von Mordbrennern und Räubern drohte, oder in Pestjahren[227], wenn das Übergreifen der Krankheit auf die Stadt und ihre Ausbreitung verhindert werden sollte, verstärkte man die festangestellten Wachen durch weitere, die wiederum die Bürger zu stellen hatten[228]. Wie sehr

---

[221] RR 1503: Gemein Ausgab:
Item 2 Pfg. für Licht, als die Famuli der Universitet mit den Scharwechtern sindt umbgangen, den Studenten Messer und Degen zu nehmen.

[222] RR 1540: Einnahm von Fellen und Bußen des Stadtgerichts ober Jahr:
5 Gr. Clemen Leutzschke Gerichtsbuße hat ober die verbotene Zeit Geste gehalten von 9 bis auf 12 hora, Actum Dienstags nach Palmarum.

RR 1520: Innahm von Fellen und Bußen des Stadtgerichts:
10½ Gr. haben geben die Dehnen, so sie Gewehr getragen, die Woche Petri und Pauli;
und N. 19.

[223] RR 1503: Schoßregister anno dom. tertio, erst von den Heusern:
Bastian Dornau . . . 7,5 Gr. Schiltwach-, Kurwach-, Torwechtergeld.

RR 1540: Ausgab vor die Stunden- und Beiwechter:
50 Gr. ein Beiwechter uff dem Kirchtorm . . . hat beim Hausmann auf dem Thorm gewacht, do der Hausmann krank gewesen.

[224] RR 1525: Gemein Innahm:
Wechtergeld ingenommen von etzlichen Priestern und den Personen der Universitet.

[225] RR 1535: Innahm von Fellen und Gerichtsbußen:
30 Gr. Bartel Schneider Gerichsbuße, ist dem Rate ungehorsam gewesen, hat zur rechten Zeit seinen Wechter im Tore nicht bestellet.

[226] RR 1512: Ausgobe vor die Scharwechter:
Bisher haben die Bürger mitgewacht: hirnach hat der Rat fünf Beiwechter angenommen.

[227] RR 1530: Gemein Ausgab:
10 Gr. dem Rotgießer zu Trinkgelde gegeben, hat drei Wochen im Koswiger Tor gehütet, daß niemandes aus den sterbenden Stedtlein in diese Stadt gangen.

[228] RR 1535: Ausgab vor die Stunden- und Beiwechter:
7 Schock 39 Gr. hat der Rat dreien geschworenen Bürgern . . . Zubuße gegeben, da sie in Thorn gewachet, als unser gnedigster Herr, der Churfürst zu Sachsen

die Stadt damals noch unter solchen Mordbrennern litt und wie unsicher die Verkehrsverhältnisse infolge dieses Räuberunwesens waren, beweisen die häufigen Gegenmaßregeln des Rates, die sich gegen sie richteten. Als Beispiel möge das Auftreten des Räubers Kohlhas dienen, dessen Name durch die Novelle Heinrichs v. Kleist unsterblich geworden ist[229]. Er wird als ganz ebenbürtiger Gegner des Kurfürsten betrachtet, „der unsern gnädigsten Kurfürsten zu Sachsen und seine Untertanen befehdet“[230]. Häufig ist er der Gegenstand von Briefen zwischen der Stadt und dem Kurfürsten, und es wird mit Nachbar- und sogar weit entfernt liegenden Städten, wie Cottbus, Lübben, Luckau verhandelt, wie man sich seiner erwehren solle, und es werden Steckbriefe an diese Städte übermittelt[231]. Als er einmal einen Wittenberger Bürger geplündert hat, werden 15 Büchsenschützen und Fuhrleute hinter ihm hergeschickt[232]. Die Nachrichten über Kohlhas ziehen sich durch 7 Jahrgänge der Rechnungen von 1534—1540; es bedurfte

---

und s. ch. f. g. Untertanen von Hans Kohlhasen befeidet gewesen. Man hat jetzlichem die Woche 14 Gr. geben von Jubilate (18. 4.) bis auf Sonnabends nach Exaltationis Crucis (14. 9.).

RR 1540: Ausgab vor die Stunden- und Beiwechter:
19 Schock 13 Gr. den dreien Torhütern:
Solche Wechter hat der Rat umb Kohlhasen Vehd willen erstlich uff etliche Wochen und dernach uff Anhalten der Gemein umb der Mordbrenner Willen benieben den andern Wechtern, so die Bürger selbst in die Tor verordnet, bestellen lassen.

[229] Vgl. Burkhardt: Der historische Hans Kohlhase und Heinrich Kleist's Michael Kohlhaas. Leipzig 1864.

[230] RR 1534: Innahm Stettegeld uff den Jahrmarkt Montags nach Misericordia domini gefallen:
vacat, dann derselbige Jahrmarkt um der Ursache willen, daß unser gnedigster Herr Churfürst zu Sachsen und sein Untertan genannter Chur von Hansen Kohlhasen offentlich befehdet (jedoch unverschulter Sachen) abgeschrieben worden.

[231] RR 1538: Ausgabe Botenlohn:
32 Gr. zu Botenlohn geben . . . ist mit einem Briefe zu unserm gnedigsten Herrn gegen Salzungen geschickt worden, Kohlhasen Sache belangend.
17 Gr. . . . einem Boten geben, ist mit einem Steckbrief gegen Cotbus, Lüben und Luckau geschickt worden auch in Kohlhasen Sache.

RR 1539: Ausgabe für Nachreisen:
54 Gr. 4 Pfg. . . . als man uff etliche Kundschaft des Kohlhasen Anhangs nachfolget Sonnabends Antonii.

[232] RR 1538: Ausgab vor Nachreisen:
3 Schock 34 Gr. 9 Pfg. haben 15 Büchsenschützen vorzehret mit den Fuhrleuten, so dem Kohlhasen nachgefolget, als er Gresse Marzahn geplündert, Donnerstags nach Leonhardi . . .

also einer langen Frist, um dem großen Räuber das Handwerk zu legen.

Auch die Straßenpolizei lag beim Rate: jeder Hausbesitzer mußte den „Steinweg so lang und breit sein Haus und Hof gegen der Gassen oder Straßen ist, all und etzliche Wochen einmal rein schuppen und kehren“[233]. Es war verboten, Kehricht oder Unflat auf die Straßen, besonders in die Bäche zu werfen[234], Schweine auf der Straße herumlaufen zu lassen[235]; ja, sogar das Halten von Ziegen[236] war aus Reinlichkeitsgründen gänzlich verboten.

Sodann traf der Rat Vorsorge gegen Feuersgefahr. Jeder Bürger war zum Halten von ledernen Eimern und Feuerleitern verpflichtet[237]. Der Rat sorgte in Feuersnöten für Bekanntwerden der Gefahr durch Glockengeläut oder durch Anbringung einer Fahne auf dem Kirchturm[238]. Wenn Gefahr drohte, daß das Feuer auf Nachbargrundstücke übersprang und ganze Straßenzüge oder Stadtteile erfaßte, durften Häuser, die das Feuer verbreiten konnten, mit Erlaubnis des Rates niedergerissen werden[239]. Alle Vierteljahr einmal wurden die Feuerstätten in den Häusern besichtigt, ob das Feuer in ihnen vorschriftsmäßig verwahrt sei und sie auch nicht feuergefährlich seien[240]. Wegen der Feuersgefahr war das Verarbeiten von Flachs innerhalb der Stadtmauer verboten[241].

---

[233] WW 43 und RR 1510: Innahm von Fellen und Bußen des Stadtgerichts:
2 Gr. Baltizar Heyns, hat den Steinweg nicht gereiniget.

[234] WW 42.

[235] WW 41.

[236] RR 1537: Innahm von Fellen und Bußen des Stadtgerichts:
40 Gr. die Hans Kilian Gerichtsbuße, hat über des Rates manchfeltige Gebot Ziegen gehalten und den Rat darumb ubel zu Rede gesetzet.

RR 1540: Innahm von Fellen und Bußen:
5 Gr. Thomas Melnitz Gerichtsbuße, hat sein Vieh beim Tage in die Gärten gehen lassen.

[237] WW 38.

[238] RR 1539: Gemein Ausgab:
9 Gr. 6 Pfg. vor ein neue Fendlein, so man dem Hausmanne uff dem Thorm geschickt und in Feuersnoten aufzustecken aufgegeben inclusis 1½ Gr. Wochenlohn.

[239] WW 40.

[240] WW 39 und RR 1510: Innahm von Fellen und Bußen des Stadtgerichts:
20 Gr. Borchardt Lawenborg, daß er seine Feuerstatt als ihm uffgelegt und geboten nicht vorwarth und derwegen schir ein Ferlickeit darvon entstanden.

[241] RR 1535: Innahm von Fellen und Bußen:
48 Gr. Georg Krause hat in seinem gemieteten Hause lassen Flachs ausmachen, und es ist in seiner Stuben der Flachs angezündet worden.

Weiter hatte der Rat die Baupolizei und die Oberaufsicht über die Bautätigkeit in der Stadt inne. Als Bauherr und Eigentümer trug er Sorge für die Ausführung und Instandhaltung der öffentlichen Gebäude in der Stadt[242]. In polizeilicher Tätigkeit ordnete er an, daß in Zukunft neue Häuser nur noch mit Ziegeln gedeckt werden sollten[243]. Er legte ferner Straßen und Wege an[244].

Wie in anderen Städten suchte auch in Wittenberg der Rat dem allgemein überhandnehmenden Luxus durch eingehende Bestimmungen über den Aufwand, der bei Festlichkeiten getrieben werden durfte, zu steuern[245].

Schon lange vor der Reformation hatte der Rat die Regelung des Armen- und Krankenwesens eifrigst betrieben. Der Straßenbettel war seit dem Gesetz von 1504 beschränkt[246]: nur mit Erlaubnis des Pfarrers oder des Rates durften Almosen gesammelt werden. Die „Ordnung des Gemein Beutels zur Erhaltung Haus und ander armen bedürftigen Leuten"[247] ist ein Gesetz, das sich ausschließlich auf die städtische Fürsorgepflicht erstreckt. Diese war sehr viel ausgebreiteter als man anzunehmen pflegt. — In Pestjahren wurden die Torwächter angehalten, keinem Fremden den Zutritt zur Stadt zu gewähren[248]; ja, die Kranken in der Stadt wurden sogar eingemauert, um die Ausbreitung der Krankheit zu verhüten. Bei diesem Verwaltungszweig ist auch die Aufsicht und Kontrolle über die Apotheke zu nennen. Im Elstertor befand sich ein „Gefängnis für unsinnige Leute"[249], in einem städtischen Hospital wurden Kranke gepflegt. Nach Einführung der Reformation wurden die für die Fürsorgepflicht zur Verfügung stehenden

---

[242] Vgl. o. S. 48.
[243] WW 28.
[244] Vgl. o. S. 20.
[245] WW 45 und 46.
[246] WW 18.
[247] Vgl. o. S. 54.
[248] Vgl. N. 227.
[249] RR 1528: Gemein Ausgab:
12 Gr. vor 3 Schloß geben, die seind zu den Gefängnissen und in das Koswig Tor an das Heusichen, do man die unsinnige Leute insetzet kommen (vgl. S. 15).

Räumlichkeiten noch dadurch erweitert, daß das säkularisierte Barfüßerkloster in ein Armen- und Krankenhaus verwandelt wurde[250].

Auch die Erziehung der Jugend ließ sich der Rat angelegen sein[251]. Die Stadtschule hatte schon lange bestanden; im Jahre 1530 wurden die Knaben von den Mädchen getrennt und eine neue „Jungfernschule"[252] gebaut. Kinder armer Leute sollten Unterstützung bekommen, damit ihnen die Schule nicht verschlossen blieb[253].

Im Gewerbewesen zeigt sich die bevormundende und das einzelne regelnde Verwaltungstätigkeit des Rates, die in manchem die Methode und vielseitige Interessiertheit des Merkantilismus in ihrer Regelung auch von Kleinigkeiten schon vorausnimmt, in einer in die Erwerbstätigkeit der Bürger sehr empfindlich einschneidenden Weise. Nicht nur, daß der Rat die Richtigkeit von Maß und Gewicht überwachte — allmonatlich wurden die Gewichte in der Fleischerschernen geprüft[254] — nicht nur, daß er für Einheit des Gewichtes sorgte — im Weichbilde der Stadt sollte nur ein einziges geeichtes Scheffelmaß benutzt werden[255], — nein, er hatte auch die Oberaufsicht über die Zünfte, die ohne des Rates Zustimmung weder Versammlungen abhalten[256] noch Gesetze erlassen durften[257]. Er erließ Vorschriften, in welcher Zusammensetzung Goldschmiede und Pfannengießer ihre Waren legieren[258], zu welchen Preisen Fleisch, Fische und Brot verkauft werden durften[259]

---

[250] Vgl. o. S. 26 und Anlage I.

[251] RR 1538: Ausgab vorn Baue der Pfarren und Schulen:
41 Gr. 6 Pfg. Meister Nickell Oswaldt geben, hat selbdritt drei Tage und 2 Tage selbander in der Schulen am neuen Keller gearbeit ...

[252] RR 1530: Innahme vor Ziegelstein:
Aus dem 8. Ofen ... 200 Stein ... zur Jungfrauenschulen überantwort.

[253] Sehling, S. 697.

[254] WW 53.

[255] WW 56.

[256] RR 1522: Innahm von Fellen und Bußen des Stadtgerichts:
1 Schock die Kramer in gemein; haben wider des Rats Verbot ein gemein Lag gehalten.

[257] WW 19. Dagegen lag die Privilegierung der Zünfte beim Kurfürsten. Vgl. z. B. Senf, S. 19.

[258] WW 51.

[259] WW 55 und RR 1523: Innahm von Fellen und Bußen des Stadtgerichts:
5 Gr. ... Kilian Schmoger, hat das Kalbfleisch teurer geben, dan es gesatzet.

— zwei Bürger hatten allwöchentlich die Bäcker zu kontrollieren, ob das Brot „nach dem Kornkauf pfennigwürdig" gebacken sei[260].

Im Kriegswesen waren, wie wir oben sahen, die Kompetenzen zwischen Rat und Landesherrn geteilt. Der Kurfürst hatte hier ziemlich weitgehende Rechte; die nähere Ausführung aber auch dieser Rechte stand jedoch beim Rate. Jeder Bürger mußte seine eigene Kriegsausrüstung haben, und zwar der „Brauerbe" „einen Spieß oder Helebarden, eine Handbüchse oder Armbrust und seinen Harnisch, als nemlich einen Krebs oder ein Panzer und einen eisernen Hut haben"[261], der „Büdling soll einen guten Spieß oder Helebarden haben"[262]. Von Zeit zu Zeit wurden Musterungen der Waffenbestände der Bürger durch den Rat vorgenommen[263]. Außerdem besaß die Stadt auch eigene Waffenvorräte und Harnische[264]; da wir in einer Zeit stehen, in der die Feuerwaffe schon verbreitet war, gehörten zu diesen Waffen auch Büchsen; um für das Vorhandensein von Pulver zu sorgen, wurde 1521 der Turm im Elstertor als Pulverturm hergerichtet[265]. Die Bürgerschaft war nach den Stadtvierteln in vier Viertel eingeteilt, denen die

---

[260] WW 10 und RR 1540: Innahm von Fellen und Bußen:
3 Gr. 6 Pfg. Galle Tylen, hat ... Semmeln zu kleine gebacken, haben nur 11 Loth gehalten, do sie sollten uff XIV Loth schwer gewesen sein.

[261] WW 38.

[262] WW 38; vgl. auch Oppermann, S. 90 f.

[263] RR 1530: Innahm von Bußen und Fellen des Stadtgerichts:
4 Gr. Jacob Brunsdorf, hat in der Musterung kein Büchse gehabt, die ihme uff sein Haus zu halten uffgelegt.

[264] RR 1520: Gemein Ausgab:
24 Gr. Meister Oswalt vor Tischen zu den Büchsen uff dem Rathause.
21 Gr. den Büchsenmeistern vorehret, die des Rats Büchsen abgeschossen.
RR 1518: Ausgab vors Rats Harnisch zu halten:
32 Gr. dem Harnischwischer, Peter genannt, gegeben. Hat etlich Teil Harnisch gewischet, auf 20 Mann Hinter- und Vorderteile, auch etlich Schienen und Pickelhauben.
RR 1506: Ausgabe uff Befehl unsers gnedigsten Herrn Harnisch:
124 Schock 22,5 Gr. vor 100 Mann Harnisch zu Leipzgk bezahlt ...
RR 1539: Ausgab vor des Rats Harnisch:
2 Schock 15 Gr. von 90 Stücken Harnisch, so der Rat aus dem Zeughaus beim Marstall holen und wischen lassen ... derselbe Harnisch ist uffs Rathaus ins kleine Stüblein von neuem aufgehengt.

[265] RR 1521: Ausgabe vor Gebeude des Pulvertorms und von Pulver zu machen:
16½ Gr. Meister Petern, dem Zimmermann, selbander drei Tage gearbeit am Torm am Elstertor.
2 Gr. 8 Pfg. vor vier verzinnet Blech, seint kommen zum Pulvertorm.

Viertelsmeister oder Rottmeister vorstanden; deren Vorgesetzter war wiederum ein Stadthauptmann, der aus den Ratsmitgliedern gewählt wurde[266]. Als eine Art stehende Truppe sind die Schützen anzusehen, die auf Befehl des Kurfürsten wöchentlich vom Rat entlohnt werden mußten und außerdem noch häufig mit Geschenken bedacht wurden, „damit sie sich als der fleißiger im Schießen üben sollten"[267].

An der Spitze des Finanzwesens stand der Rat. Er hatte die Oberaufsicht über das ganze Finanz-, Kassen- und Rechnungswesen[268] und war dafür der Bürgerschaft und dem Kurfürsten verantwortlich. Seit dem Jahre 1504 sind unter den acht am Anfang der Rechnung aufgeführten Ratsmännern zwei als Kämmerer bezeichnet. Sie hatten der in jenem Jahre neugegründeten Kämmerei vorzustehen. Die spezielle Verwaltung der Kasse lag in ihren Händen, wie aus der Wittenberger Willkür vom Jahre 1504[269] deutlich hervorgeht. Zum Bereich der Kämmerer gehörte nicht nur, wie in Quedlinburg[270] die Verausgabung des Geldes, sondern sie sollten „das Jahr über alles Geld und Schulden der gemeinen Stadt einbringen, verwahren, ausgeben und bezahlen"[271]. Neben dem Geschäft der Regulierung der Einnahmen und Ausgaben lag den Kämmerern die Überwachung des Stadtschreibers ob, der „Einnahme und Ausgabe an geborenden Enden ordent-

---

[266] Siehe o. S. 48 u. N. 173.

[267] KR 1524: Ausgab für des Rats Geschenke:
10 Gr. den Büchsenschützen nach Michaelis geben, so unter ihnen Musterung gehalten.
KR 1512: Ausgobe vor des Rats Kleinod aus Befehl unsers gnedigsten Herrn, den Schützen alle Sonntage vorschafft zu geben.
KR 1525: Gemein Ausgab:
31 Gr. 6 Pfg. Clausen Hoffmann, dem Büchsenmeister geben, das erste Quartal von Michaelis bis auf Weihnachten, weil man ihme auf Befehl unsers gnedigsten Herrn alle Quartal soviel und in Summa 6 fl ein Jahr hat geben sollen laut seiner Bestellung.
KR 1526: Ausgabe Ratsgeschenke:
42½ Gr. Ambrosio Reuther geben vor 2 Hosentücher, die ein Rat den Büchsenschützen auf zwei Sonntage ... geben, domit sie sich als der fleißiger im Schießen üben sollten ...

[268] L. Schönberg, S. 22ff.

[269] Vgl. N. 168.

[270] Hohohm, S. 15.

[271] WW 34.

lich vorzeichnen und beschreiben" sollte[272]. Schließlich hatten sie die Oberaufsicht über den Stadtkeller[273]. Wöchentlich dreimal zum mindesten, am Dienstag, Donnerstag und Sonnabend sollten Kämmerer und Stadtschreiber auf dem Rathause zugegen sein, Schoß und Steuern entgegenzunehmen und alle übrigen das Amt betreffenden Geschäfte zu erledigen[274].

Die „Rechenlegung" geschah auf mehrfache Weise: erstens hatten die Kämmerer „dem ganzen sitzenden Rate, wenn er sie fordern wird", über Art und Weise ihrer Geschäftsführung Rechenschaft zu geben; dann aber war der sitzende Rat verpflichtet, am Ende des Rechnungsjahres dem neugewählten Rat Rechnung zu legen über seine Finanzwirtschaft[275]. Doch nicht nur sich selbst und der Gemeinde war der Rat verantwortlich, er hatte auch dem Kurfürsten über seine Haushaltsführung Rechenschaft zu geben. Auf dem Schlosse in Wittenberg legte der Rat der Stadt den kurfürstlichen Räten die Rechnung vor, die dann ihrerseits dem Kurfürsten persönlich Bericht erstatteten[276]. Ein bestimmter Termin war für diese Rechnungslegung nicht vorgeschrieben. Das Rechenbuch der Jahre 1500—1503 wurde am Dienstag nach Invocavit (7. März) im Jahre 1503 geprüft[277], das des Jahres

---

[272] WW 34. [273] WW 35. [274] WW 34.

[275] WRA Urkd. 72: Stadtordnung vom 1. August 1449, Zeile 29 u. 30:
Von allen ... Innahmen und Ußgaben, es sei an Renten, Zinsen vom Keller, von Dorffern, Walden, Graben, Fischerien, Gerichtsfellen, Bußen oder wie das sunst Namen hat oder gehaben mag, soll der sitzende Rat, wenn der abekummet, den alden und nuwen (30) Reten kuntliche eigentliche Rechnung thun in Biewesen vier of den Wercken und Zweiner uß der Gemeinen ...;
und WW 36.

[276] RR 1540: Erstes Blatt: Diese Rechnung ist am Freitag nach Quasimodogeniti im Jahre 1541 uff Befehl unsers gnedigsten Herrn, des Churfürsten zu Sachsen und Burggrafen zu Magdeburg etc. von dem gestrengen Herrn Bernharden von Milen, Ritter und Landvogten zu Sachsen etc. und Hansen von Ernfesten, Laubenheim, Landrentmeister, angehort und angenommen; sein auch weiter an hochgedachten unserm gnest. Herrn die Rechnung mit Bericht zutragen, wie die Rechnung befunden erpotigk gewesen und haben guten Gefallen daran gehabt. Act. eodem die umb acht hora vormittage ut supra.

[277] RR 1500: Titelblatt: Vor den wirdigen achtbarn und ehrhaftigen woltuchtigen Ern Meister zu Lichtenberc und N. Durmlach, Houbtmann zu Eilenburgk, als Geschickten unsers gnädigsten Herrn, und in Beiwesen aller dreier Rethe, und der sechs Rechenmeister, allhier zu Wittenbergk uffen Schloß ist gescheen, vorhöret und gehalten diese Rechenschaft, Dienstag nach Invocavit anno dom. etc. Tertio.

1528 am Dienstag nach Assumptionis Marie (17. August) 1529[278] und das von 1540 Freitag nach Quasimodogeniti (29. April)[279] geprüft. Die Anwesenheit der kurfürstlichen Abgesandten bot zu einer festlichen Bewirtung der Gäste Gelegenheit[280]. Während in Köln jede Rechnungsabnahme schon mit dem Jahre 1497 aufhört[281], hat sie also in Wittenberg viel länger stattgefunden, ein Zeichen einerseits für die konservative Politik der kleinen Stadt, andererseits dafür, daß die Wahrheit über den tatsächlichen Stand der Finanzen nicht verschleiert zu werden brauchte.

Wie bereits hervorgehoben, lagen die in der Kämmerei zu tätigenden schriftlichen Arbeiten dem Stadtschreiber ob. Für die Jahre 1508 bis 1550 sind deren vier bekannt, da sie, mit dem Jahre 1508 beginnend, am Anfang jeder Rechnung namentlich aufgeführt werden[282]. Es sind Andreas Meinhardt aus Pirna[283], Philipp Reichenbach aus Zwickau, Urban Balduin aus Luckau und der Böhme Georg Massegk. Trotz ihres bescheidenen Titels waren diese Stadtschreiber[284] vornehme städtische Beamte. Von besonderem Interesse sind die drei erstgenannten. Sie besaßen Universitätsbildung und die akademischen Würden eines Magi-

---

[278] KR 1528: Erstes Blatt: Dienstags nach Assumptionis Marie im XXIX. Jahre ist diese Rechnung ... angehört und angenommen worden.

[279] Vgl. N. 276.

[280] KR 1529: Ausgaben für Ratsgeschenke:
18 Gr. 4 Pfg. an 9 Kandeln Frankenwein, jedes Quarter vor 14 Pfg., und 14 Kandeln Einbekkisch Bier unsers gnedigsten Herrn, des Churfürsten Reten geschankt, als sie des Rats Rechnung angehoret, Dienstags nach Assumptionis Marie.

[281] Knipping, Das Schuldenwesen, S. 377.

[283] Kettner nimmt für die Zeit bis 1511 den Stadtschreiber Andreas Eberhard an. Dieser verließ aber schon 1504 die Stadt, nachdem er zum Dr. jur. promoviert worden war:
KR 1504: Gemein Ausgaben:
Item 1 Schock dem Stadtschreiber zu seiner Promotion in utroque iure gegeben.
Item 42 Gr. dem alten Stadtschreiber zu Tranggelde von des alden Radts wegen, hadt etlich Register umbgeschrieben.
Nach Kettner (S. 146) löst Meinhard den Eberhard im Jahre 1511 ab. Zunächst ist Meinhard schon seit 1508 Stadtschreiber (vgl. KR 1508 ff.). Eberhard promovierte 1504, gab dann anscheinend das Amt des Stadtschreibers auf.
Von 1504—08 weist Nic. Müller, Wittenberger Bewegung (S. 302, N. 1), den Stadtschreiber Zemenau nach.

[283] Vgl. Müller, Wittenberger Bewegung, S. 30, N. 8.

[284] Über Stadtschreiber vgl. Hubert Ermisch, W. Stein und F. Kleeberg.

sters. Meinhardt[285], dessen „Dialogus illustrate ac Augustissime urbis Albiorene vulgo Wittenberg etc." für den Aufbau des Stadtplanes und Stadtbildes von so großer Wichtigkeit ist[286], wurde 1505 an der 1502 gegründeten Universität angestellt und kündigte im Sommersemester 1507 Vorlesungen innerhalb der Artistenfakultät an. Reichenbach[287] war Magister und Licentiat der Rechte. Mit seinem Namen ist die Entwicklung des Stadtschreiberamtes zum Syndikat verknüpft. Zunächst besaß die Stadt nur einen Schreiber, dem nur in besonderen Fällen und Zeiten großer Arbeitshäufung Hilfskräfte beigegeben wurden[288]. Dieser Schreiber hatte die städtischen Urkunden und Register zu schreiben, Urbarien, Geschichtsbücher und die Kämmereirechnungen zu führen und über die Finanzen Rechnung zu legen. Auch Gesandtschaften in auswärtigen Angelegenheiten lagen ihm ob. Als Entgeld für diese Pflichten bekam er jährlich 10 Schock[289] als festes Gehalt, daneben freie Wohnung[290] und Feuerung[291] als Nebeneinkünfte und und ab und zu Geschenke zu Neujahr. Gewählt wurde der Stadtschreiber nur vom Rat[292], wiederum ein Zeichen für die starke Stellung des Rates, der diesen wichtigsten aller städtischen Beamtenposten ohne Beeinflussung von seiten der Gemeinde besetzte. Die Amtsdauer war

---

285 Näheres über sein Leben: Müller, Wittenberger Bewegung, S. 300 ff.

286 S. o. S. 11.

287 Über diesen: Kettner, S. 16 ff.

288 KR 1529: Gemein Ausgab:
6 Schock vom Schatzgelde zum Türkenzoge inzumahnen gegeben, nemlich 2 Schock dem Bürgermeister Benedicte Pauli, 2 Schock den beiden Kämmerern und 2 Schock dem Stadtschreiber mit seinem Substituten, dieselb Register zu schreiben und zu halten; weil sie alle egliche Wochen dasselbig einzubringen auf im Rathause teglich haben sitzen müssen.

289 KR 1540: Ausgab Gesindelohn:
10 Schock Urbano Balduin, dem Stadtschreiber, über Jahre zu Lohne gegeben.

290 Vgl. N. 301 und
KR 1530: Gemein Ausgab:
1 Schock 24 Gr. dem Stadtschreiber Urban Balduin zu sein Hauszinse über Jahr gegeben.

291 KR 1530: Gemein Ausgab:
Eidem vor sein Holz über Jahr.

292 WRA Urkd. 72, Zeile 36 und 37: „Es sollen auch die Rete Macht haben, wann sie eins Stadtschribers Gebruch lieden, das sie einen andern frommen redelichen vorstendigen Mann, er sei ein ingeborn oder außlendisch Kind, doch zu sollichem Ampte tugelich, hinder der Gemeinde uffnehmen mogen."

eine lebenslängliche, sie erstreckte sich bei allen vier Schreibern über längere Jahre; so war Meinhardt von 1508—1524, Reichenbach bis bis zum Jahre 1530, Balduin 1530—1547, Massek von 1547—1566 im Dienst; doch mußte ihre Tätigkeit alle Jahre von neuem bestätigt werden, ebenso wie in anderen sächsischen Städten[293], und zwar geschah das am Sonntag nach Purificationis Marie (2. Februar) jeden Jahres, also gleichzeitg mit dem Beginn des neuen Rechnungsjahres und dem Ratswechsel[294].

Im Jahre 1530 entwickelt sich mit zunehmendem Aufgabenkreis der Stadt aus dem an die Person des Stadtschreibers geknüpften Amt das Syndikat. Dem Syndikus waren von nun an der Stadtschreiber und seine Gehilfen unterstellt, sie hatten sich in allen Zweifelsfällen bei ihm Rat zu holen. Ihm waren alle wichtigeren Briefe vorzulegen; er war juristischer Sachverständiger, Prokurator und politischer Vertreter der Stadt[295]. Der Wirkungskreis des Schreibers wurde mit der beherrschenden Stellung des Syndikus ein engerer, er büßte seine Selbständigkeit mehr und mehr ein. Dieses Amt des Syndikates wurde dem Stadtschreiber Magister Philipp Reichenbach 1530 übertragen, in dem Jahre, in welchem er zum Bürgermeister der Stadt erwählt worden ist[296]. Er stand unter der Prokuration des Kurfürsten[297] und wurde mit 7 Schock entlohnt[298]. Sachlich hatte er es wahrscheinlich schon früher verwaltet, wie aus der Rubrik „Gesindelohn" ersichtlich ist; denn er erhält bereits 17 Schock 30 Groschen als Stadtschreiber, während sein Vorgänger, wie auch seine Nachfolger nur 10 Schock für den Posten des Stadtschreibers bezahlt bekamen.

Der Stadtschreiber war der bedeutendste der hauptamtlichen Be-

---

[293] Ermisch, S. 93, z. B. in Zwickau, in Leipzig.
[294] S. N. 141.
[295] Kleeberg, S. 471.
[296] AR 1530: Ausgab Gesindelohns:
7 Schock dem achtbaren Hochgelarten Philipp Reichenbach, Bürgermeister, vom Sindicat geben, so ihme durch Beschluß der dreier Rethe zu geben zugesagt, als er vom Dienst der Stadtschreiberei entledigt und das Sindicat vorhegen solle.
[297] AR 1530: Ausgab Botenlohn:
5 Gr. 6 Pfg. eim Boten zu Lohne geben, gegen Torgau, als man unsern gnedigsten Herrn Bericht getan von wegen der Stadtschreiberei.
[298] Vgl. N. 296.

amten, denn die anderen leitenden Beamten, vor allem der Bürgermeister und die Ratsdeputierten, waren ehrenamtlich angestellt. Sonst gab es Berufsbeamte nur als Unterbeamte, die als Hilfs- und Ausführungsorgane der eben genannten Ehrenbeamten tätig waren. Der Begriff der Behördenorganisation, die für den modernen Staat, den der Absolutismus brachte, das Rückgrat bildet, und die ohne ein Berufsbeamtentum nicht denkbar ist, fehlt also noch. Die hauptamtlichen Unterbeamten sind bei den einzelnen Verwaltungszweigen zum Teil schon erwähnt worden. Es sind im wesentlichen dieselben, wie sie von Sander für Nürnberg[299] und von Bücher für Frankfurt[300] aufgewiesen worden sind, natürlich den verschiedenen Größenverhältnissen der Städte entsprechend in Wittenberg reduziert. Aus den Posten „Ausgab Gesindelohn“[301] und „Ausgab Mietgeld“ erfahren wir im Zusammenhang, was für Unterbeamte es gab. In das Amt der Polizei teilten sich die Stadtknechte, die außerdem für die persönliche Bedienung der Ratspersonen da waren, mit den Nacht- und Scharwächtern[302]. Für die Sicherheit nach außen sorgten die Wächter auf Toren und Türmen der Stadtbefestigung[303]. Der Wächter auf dem Kirchturme ist als „Hausmann“ bezeichnet; er hatte in Feuersgefahren durch

---

[299] S. 114 ff.

[300] Beamtentum, S. 5 ff.

[301] RR 1540:

Ausgab Gesindelohn:

für die Nacht- und Scharwechter
dem Stadtschreiber
„ Reitknechte
„ Fuhrknecht
„ Wagenknecht
„ Hausmann
„ Beiwächter aufm Thorm beim Hausmann
2 Holtzförstern
4 Ratsknechten
2 Bauknechten
dem Marktmeister
„ Schiffmann
„ Ziegler
„ Wagenknecht
3 Torhütern.

Ausgab Mietgeld:

der Stadtschreiber
„ Weinschenk
„ Kuhhirte
4 Stadtknechte
der Holzförster
„ Ziegler
„ Wagenknecht
„ Bierzuger
„ Bierrufer
„ Hausmann
„ Torwächter
„ Schiffmann
„ Bauknecht.

[302] Vgl. o. S. 59.

[303] Vgl. N. 228.

Glockengeläut für Alarmierung zu sorgen oder eine Fahne aufzustecken[304]; ihm lag die Bedienung der Kirchturmuhr ob[305]. Bei der Bauverwaltung war unter den Baumeistern ein „Bauknecht" tätig; ihnen unterstand ferner der Ziegelmeister oder Ziegler, der Aufseher in den städtischen Ziegelscheunen; denn der Rat hatte sich ein Monopol an den Ziegeln gesichert. Für größere Bauten, wie Befestigungswerke oder Rathaus, wurden Arbeiter, Maurer, Zimmerleute, Steinmetzen gedungen, die alle in Wochenlohn standen[306]. Daneben arbeitete man noch mit Tagelöhnern, z. B. bei der Reinigung der beiden Bäche, die schon damals die Stadt durchflossen; sonst wurden die Dienste als Einzelfall entlohnt, vor allem Botendienste in auswärtigen Angelegenheiten. Im Marstall waren ein Reitknecht, ein Karrenknecht, ein Fuhrknecht und Hülferknechte tätig. Für die Aufsicht in den Forsten und die Sorge für das in der Stadt nötige Bau- und Brennholz hatte der Rat einen Holzförster angestellt. Im Ratskeller walteten der Weinschenk und der Bierzoger. Der Bierrufer, der, wie Bücher sagt[307], „auf der Straße Schenk und Preis" des Bieres auszurufen hatte, beaufsichtigte sicherlich aber auch das Brauwesen in der Stadt und war als Steuereinzieher tätig. Im Gewerbewesen war es der Marktmeister, der im Auftrage des Rates und als Unterbeamter des zuständigen Ratsmitgliedes die Handwerker und Gewerbetreibenden zu kontrollieren hatte. Dann hatte die Stadt noch einen Hirten angestellt, der das Vieh der Bürger abholte und auf die Allmende führte. Als letzter der Berufsbeamten sei der Schiffsmann erwähnt. Er war für das Schiff[308], das der Rat für Reisen auf der Elbe liegen hatte, angestellt. Das ausführende Organ der gerichtlichen Exekutionen war der Nachrichter oder Scharfrichter.

---

[304] Vgl. N. 238.

[305] RR 1519: Gemein Ausgabe:
1 Gr. dem Hausmann; hat die Zeit, so der Seiger gebessert, die Seigerglocken geschlagen ...

[306] RR 1510: Ausgobe Gesindelohns:
... Dem Reisigenknecht ... je die Wochen 4 Gr.; dem Torknecht die Woche 3½ Gr.; des Rats Wagenknecht 7 Gr.; dem Hausmann 6 Gr.; dem Holzförster 15 Gr.; dem Marktmeister vom Frauenhause uber Jahre wochlichen 1 Gr.

[307] Beamtentum, S. 14.

[308] RR 1522: Ausgab vor des Rats Schiff zu halten.

Die rechtliche Stellung dieser Unterbeamten war eine nicht gesicherte: der Rat konnte ihnen kündigen, während den Beamten selbst dieses Recht nicht zustand. Die Entlohnung geschah wöchentlich, teils in barem Gelde, teils in Naturalien. Außer dem Stadtschreiber bekamen alle diese Beamten ihre Kleidung gestellt: teilweise wurden sie alljährlich einmal neu eingekleidet, teilweise erhielten sie sogar Sommer- und Winterkleidung; der Wagenknecht bekam regelmäßig 2 Gr. für ein Paar neue Stiefel, der Hausmann auf dem Kirchturm einen Pelz gegen die Kälte.

Neben diesen von regelmäßig besoldeten Berufsbeamten versehenen, gab es noch solche Ämter in der Stadt, die vom Rat ohne Entgelt verliehen wurden. Zu diesen Ämtern gehören die des Kochs, der in der städtischen Garküche[309] tätig war, und des Wagenmeisters oder Mehlwiegers[310]. Während für den Einzelverkauf die Benutzung eigener Wagen und Gewichte — die allerdings der regelmäßigen Kontrolle unterworfen waren — gestattet war, war der Großhandel an die öffentliche städtische Wage gebunden. Die Pflicht des Rates bestand nur darin, für die Besetzung des Wägeamtes zu sorgen, seine Entlohnung erhielt der „Wagemeister" wie der Koch vom Publikum. Einen Teil des Verdienstes mußte der Wagmeister — wahrscheinlich gedacht als Steuer — an die Stadt abführen[311]. Nur in schlechten Zeiten, wenn der Mehlwieger „keinen Verdienst gehabt, da kein Mehl feile kommen"[312], entschädigte ihn der Rat für den erlittenen Ausfall.

V. Das Münzwesen

Während die deutschen Städte sonst vielfach vom Landesherrn das Recht erworben hatten, Münzen zu prägen, hatte Wittenberg wie alle

---

[309] RR 1538: Gemein Einnahm:
I Schock 20 Gr. Mietegeld von der Garküchen.
RR 1540: Ausgab vors Gebeude der neuen Garküchen hinter dem Rathause.

[310] Vgl. N. 48.

[311] RR 1518: Innahm von der Wagen obir Jahr, so der dritt Teil dem Wagmeister nicht zustendig unabgezogen gefallen.

[312] Vgl. N. 354.

übrigen sächsischen Städte am Ausgang des Mittelalters[313] kein eigenes Münzrecht. Es gelten die von den sächsischen Fürsten gemeinsam herausgebrachten Münzen, es kursierten aber auch ausländische Währungen, soweit sie nicht im Verruf standen. Selbst Kursachsen hatte zunächst keine eigenen Münzen. Denn, wie bei der sächsischen Landesteilung 1485 sich die Fürsten über eine richtige Teilung der silberreichen Bergwerke nicht einigen konnten und diese infolgedessen in „gemeinschaftlichem Nutzen und Gebrauch"[314] blieben, so blieb auch die Münze gemeinsames Gut, und es wurde bis in die 20er Jahre des 16. Jahrhunderts nach gemeinschaftlichem Münzfuß nur in den Städten Annaberg, Freiberg und Schneeberg[315] geprägt und von den sächsischen Fürsten Georg und Friedrich gemeinsame Münzpolitik getrieben.

Die reichen Silberfunde in den sächsischen Bergwerken brachten es mit sich, das in der Hauptsache silberne Münzen geprägt wurden und in Umlauf kamen, während die Goldmünzen nur als Luxusartikel dienten oder für den Auslandshandel in Anwendung kamen. Diese silbernen Münzen bildeten die Grundlage für die Silberwährung, die bis 1870 Geltung hatte.

Die Münzen, die sich um 1500 in Umlauf befanden, sind folgende[316]: die Währungsmünze war der Zinsgroschen = 12 Pfennige, der in einem bestimmten Verhältnis zum rheinischen Gulden stand, und zwar machten 21 Stück einen Gulden aus[317]. Den Namen Zinsgroschen haben sie daher, weil mit ihnen gewisse Abgaben geleistet werden mußten. Sie werden teilweise auch Schneeberger Zinsgroschen oder nur „Schneeberger" genannt, nach ihrem Herkunftsort der Münzstätte in Schneeberg[318]. Seit 1498 wurden die Schreckenberger, nach dem gleichnamigen

[313] D. h. Münzrecht im Sinne von Münzhoheit, nicht von Münzregal. Nach Stier (S. 41) war der Stadt Wittenberg das Münzrecht (d. h. d. Münzregal) auf Widerruf zuletzt 1451 bestätigt worden.
[314] Klotzsch, S. 185 ff.
[315] Pückert, S. 2.
[316] Pückert, S. 7 ff.
[317] KR 1503: Titelblatt:
Note: Die Summa Lokorum und ander Summen in diesem Register sein noch silberinen Groschen, der 21 einen Gulden, und nauen Pfennigen, der 12 einen Groschen gelten, gerechnet ...
[318] Falke, S. 392.

Bergwerk so genannt, geprägt, nach dem die Kurschwerter tragenden Engel im Münzbilde auch als „Engelgroschen" bezeichnet[319]. Drei Zinsgroschen gingen auf einen Schreckenberger, sieben Schreckenberger auf einen rheinischen Gulden. Hieraus ergibt sich wieder die obenerwähnte Relation zwischen rheinischem Gulden und Zinsgroschen. Die sächsischen Fürsten setzten aber ihren Stolz darein, eine eigene Münze zu prägen, deren *eine* schon einem rheinischen Gulden entsprach, darum heißt es in der Münzordnung von 1500: „Eine Münze (soll geprägt werden) soll einen Gulden gelten, deren 8 auf die Mark gehen, und die Mark 15 Loth fein halten"[320]. Diese Münze, die wegen ihres gleichen Namens mit dem Goldgulden den Namen Guldengroschen erhielt, ist der Vorgänger des späteren Talers[321]. Dieser Guldengroschen war gleich 21 Zinsgroschen[322] oder gleich 3 Schreckenbergern.

In den Wittenberger Kämmereirechnungen wird nach Zinsgroschen[323] gerechnet, die bei größeren Posten zu der Recheneinheit des Schockgroschen zusammengefaßt werden, und zwar sind es im allgemeinen sogenannte „neue Schock", d. h. aus 60 Groschen gebildet; nur in einzelnen Steuerregistern ist von alten Schock die Rede, die 20 Groschen wert waren. Klotzsch nimmt an, daß dieses alte Schock nur ein anderer Name für den außer Übung gekommenen Begriff des Pfundes = 20 Solidi sei[324].

Außer diesen verschiedenen sächsischen Geldsorten kommen in den Akten noch ältere, vor 1500 gebräuchliche Münzen vor, z. B. ganze und halbe Schwertgroschen[325], Spitzgroschen[326]; auch ausländische Münzen werden neben rheinischen Gulden in Zahlung gegeben und genommen: böhmische Pfennige, ungarische Gulden und Kronen[327].

Wichtiger als das Verhältnis der einzelnen Münzen zueinander ist

---

[319] Halke, S. 86.
[320] WRA Bd. 36. Münzordnung v. 1500.
[321] Pückert, S. 12.
[322] Vgl. unten.
[323] Vgl. N. 317.
[324] Klotzsch I, S. 81. Zitiert nach Schwinkowski, S. 159.
[325] Halke, S. 328.
[326] Halke, S. 341.
[327] TStR 1542. Vgl. N. 96.

die Feststellung ihres Feingehaltes, der Prozentsatz von „Schrot und Korn". Die Münzverschlechterungen, die im 15. Jahrhundert einsetzten, setzten sich auch im 16. Jahrhundert noch fort. Obwohl die Politik der sächsischen Fürsten zunächst darauf hinstrebte, die Münzen bei gleicher Währung zu halten, läßt sich doch eine gleichmäßige Verschlechterung ihres Silbergehaltes auf Grund der Münzordnungen feststellen. Besonders der Zinsgroschen nahm immer mehr an Silbergehalt ab. Die Folge davon war, daß die Anzahl der Groschen, die auf einen Gulden gingen, immer mehr stieg, von 21 auf 25 Groschen und darüber. Bis 1541 durften nicht mehr als 25 Groschen und 1542 nicht mehr als 24 Groschen auf einen Gulden gerechnet werden.

Wiebe nimmt auf Grund der Münzordnungen zwischen 1500 und 1550 unter Zuhilfenahme einer Gleichsetzung von Erfurter und Kölnischer Mark folgenden Silbergehalt des Zinsgroschens und des Guldens, Guldengroschens oder Talers an[328 329]:

Jahr	Gulden, Guldengroschen, Taler	Groschen
1500—1517	27,4 g	1,305 g
1518—1533	27,2 g	1,295 g
1534—1540	26,39 g	1,246 g
1541	26,39 g	1,1 g
1542—1548	26,39 g	1,14 g
1549—1557	26,39 g	1,21 g

[328] Wiebe, S. 60.

[329] Zu welch irrigen Resultaten man kommen kann, wenn man eine Reduktion der Preise auf den heutigen Geldwert vornimmt, zeigt die Schrift „Die Lutherstadt Wittenberg" von Cornelius Gurlitt. Zunächst legt Gurlitt seinen Umrechnungen einen falschen Silberwert zugrunde. Er nimmt an: „acht fl machten ein halbes Pfd. Silber oder, wie es fachmännisch heißt, eine feine Mark" (S. 25). Da der Silbergehalt des Gulden in dem Jahre 1519, für das er seine Berechnungen anstellt, 27,2 g Silber war, machten 8 fl nicht ½ Pfd. Silber, sondern nur 217,6 g. Das ergibt eine Differenz von 32,4 g oder 25,1 Groschen oder 1,1 fl. Man kann aber auch nicht, wie Gurlitt es dann weiter unternimmt, versuchen, die Kaufkraft der damaligen Geldwerte durch eine Vergleichung der Getreidepreise von 1519 mit den Durchschnittspreisen der Jahre 1879/1889 feststellen. In eine derartige Vergleichung schleichen sich zu viele Fehlerquellen, als daß sie ein wahres Bild über die tatsächliche Kaufkraft des

Dabei läßt Wiebe unberücksichtigt die vorübergehende Münztrennung, die während der Jahre 1530—1533 bis zur Erklärung des Grimmaischen Machtspruches zwischen den beiden sächsischen Linien bestanden hat. Diese sehr verwickelten und noch kaum bearbeiteten Zustände bedürfen einiger erklärender Bemerkungen, da nur dann die auf das Münzwesen bezüglichen Eintragungen in den Wittenberger Kämmereirechnungen verstanden werden können.

Das gute Einvernehmen, das zwischen den sächsischen Fürsten in Münzangelegenheiten bestanden hatte, fand mit dem Tode Friedrichs des Weisen sein Ende. Sein Nachfolger, Johann der Beständige, glaubte durch eine Verringerung des Feingehalts der Münzen einerseits dem Wucher, andererseits der zunehmenden Verschlechterung der Währung Einhalt zu tun, während sein Vetter, Herzog Georg, auf der Erhaltung der bisherigen Münzpolitik beharrte. Es kam zwischen beiden zu einem in der Öffentlichkeit ausgetragenen Streite, der nicht allein für die Münzpolitik seiner Zeit, sondern darüber hinaus allgemein volkswirtschaftlich beachtenswert ist, „es sprühen die ersten Funken deutschen selbständigen Denkens über nationalökonomische Grundprobleme" in diesen Schriften[330].

Guldens oder Groschens geben könnten. Es ist nicht möglich, den Wittenberger Scheffel des 16. Jahrhunderts (oder nach welchem anderen der vielen in Sachsen gebräuchlichen hat Gurlitt gerechnet? Pallas [S. 146] hat 28 für Kursachsen, allein 3 für das Amt Wittenberg festgestellt!) dem preußischen des 19. Jahrhunderts gleichzusetzen. Der Rauminhalt dieser Maße war vielmehr ein gänzlich verschiedener. Selbst eine Inbeziehungsetzung würde bei dem heutigen Stande der Forschung über mittelalterliche Maße und Gewichte kaum möglich sein. Die Feststellungen über den tatsächlichen Rauminhalt der mittelalterlichen Gewichte ist deshalb auch so erschwert, weil vielfach schriftliche Angaben darüber fehlen. „Überall wurde den Wiege- und Maßbeamten das strengste Dienstgeheimnis auferlegt, und wenn eine auswärtige Stadt nach den Maßgrößen fragte, so besann der Rat sich oft lange, ob er seine Zustimmung zu einer so gefährlichen Mitteilung geben sollte". (Bücher, Beamtentum, S. 13). Ferner hat Gurlitt übersehen, daß selbst das im 16. Jahrhundert wie heute anscheinend gleich notwendige Lebensmittel, das Getreide, keinen absoluten, sondern nur einen sehr relativen Wertmesser für den Geldwert darstellt. Es stellen sich im Wandel der Zeiten große Verschiebungen innerhalb der Wichtigkeit eines Nahrungsmittels ein, und gewiß hat auch das Getreide infolge des Hervortretens anderer Nahrungsmittel, z. B. des Zuckers, vor allem aber der Kartoffel, eine ganz andere, eine geringere Rolle innerhalb des Konsums erhalten und wird deshalb auch heute ganz anders bewertet als im 16. Jahrhundert.
Vgl. Luschin von Ebengreuth, S. 183—186. Inama-Sternegg, S. 455 f; Lamprecht II, S. 236; Soetbeer, S. 94 f.

[330] Lotz, Einl. S. VIII.

Das Ergebnis dieses Streites war, das es tatsächlich zu einer Münztrennung kam. Beide Fürsten prägten getrennt auf eines jeglichen „Namen und Wappen“[331].

Johann ließ nicht mehr in Freiberg und Schneeberg seine Münzen schlagen, sondern in eigenen Münzstätten in Zwickau und Buchholz, und zwar waren diese Münzgepräge geringhaltiger als die seither gemeinschaftlich ausgebrachten, nämlich jeder Guldengroschen enthält hier gegen das alte Korn anstatt 21 Groschen nur noch 19 Groschen 8 Pfennige an Silber[332]. Herzog Georg aber ließ, wie die Aufschriften auf seinen Münzen es sagen, „nach dem alten Schrot und Korn“ in eigenen Münzstätten zu Leipzig, Freiberg und Annaberg ausmünzen[333]. Er verkündete durch seinen ältesten Sohn die neue Münztrennung und machte aufmerksam, daß zwar die neuen kurfürstlichen Münzen den bisherigen in Gepräge und Aussehen völlig gleich, im Gewicht aber nach angestellter Probe leichter, jeglicher Guldengroschen gegen das alte Korn nicht höher als 19 Gr. 8 Pfg. am Werte gefunden worden sei.

Die Tabelle Wiebes wäre demnach für die Zeit von 1530—1533 für Kursachsen zu ergänzen. Folgt man Klotzsch und nimmt an, daß der Guldengroschen nur noch 19,75 Zinsgroschen wert war[334], nach Wiebe[335] der Zinsgroschen in dieser Zeit aber 1,295 g Silber fein ist, so ergibt sich, daß der Guldengroschen 25,576 g[336] Feingehalt besaß.

Gleichzeitig verkündete Kurfürst Johann in Torgau die neue mit dem Erzbischof zu Magdeburg und dem Grafen zu Mansfeld eingegangene Münzkonvention. Er empfiehlt darin seine neue Münze und verdächtigt die seines Vetters durch den zweideutigen Zusatz „Auch die Münz, so im Joachimsthal geschlagen, soll der unsern im Fall, so sie des Wert seindt, gleich genommen werden“. Außerdem eröffnet er seinen Vasallen und Untertanen als eine auf sie fallende Wohltat, er wolle sie von den häufig umlaufenden geringhaltigen Erfurter und Mühl-

[331] Lotz, S. VII; Klotzsch, S. 254.
[332] Klotzsch, S. 255.
[333] Schwinkowski, S. 142; Klotzsch, S. 255.
[334] Klotzsch, S. 255.
[335] Wiebe, S. 60.
[336] Vgl. die Wiebesche Tabelle, S. 75.

häusischen Pfennigen befreien und solche 15 Stück für einen Zinsgroschen zum Einschmelzen im Wechsel annehmen. Unter den Städten, die zum Wechsel verordnet[337] waren, befand sich im Kurfürstentum Sachsen neben Herzberg auch die Stadt Wittenberg. Im Amt und Stadt Wittenberg wurden auf den kurfürstlichen Befehl hin die genannten Münzen eingetrieben und zwei Monate später vom Rat zum Einschmelzen nach der Münzstätte in Zwickau gebracht[338].

Von langem Bestand ist diese Münztrennung jedoch nicht gewesen. Auf Betreiben der Stände beider Länder, die wieder auf Gemeinsamkeit der Münzprägung und des Münzfußes hinstrebten, wurde am 7. Juli 1531 im sogenannten Grimmaischen Machtspruch und dessen Erklärung vom 18. November 1533 die alte Münzgemeinschaft wiederhergestellt und beschlossen, „daß von beiden seithero im Kontrovers gestandenen Münzfürsten, Kurfürst Johann Friedrich und Georg, von und mit dem Jahre 1534 an in der Art, wie solche vor der Münztrennung bestanden hätte, von neuem gemeinschaftlich wieder gemünzt werden sollte". Allerdings mußte Herzog Georg nachgeben und sich mit einer geringen Verschlechterung einverstanden erklären, die aus der Wiebeschen Tabelle ersichtlich ist. Es kamen mit dem Anfang des Jahres 1534 neue gemeinschaftliche Gepräge mit den Bildnissen beider Fürsten wieder zum Vorschein[339].

VI. Die Preisverhältnisse

„Es ist gemachte Teuerung und nötige teuer Zeit. Die erste regieret itz, do die Edelleute und Bauern alles steigern. Es ist dies Jahr das Korn als wohl geraten, als nicht viel Leute gedenken, und sie konnten das Korn wohl geben ein Schöffel wohlfeile, auf daß sie Gott für diesen Segen dankbar wären. Aber ohne alle Not, allein um des Geizes

---

[337] WAA, Bd. 36: Münzordnung von 1530.

[338] RR 1530: Ausgab vor Nachreisen:
1 Schock hat der Rath zur Zehrung gegen Zwickau Zubuße geben müssen, als die Molhauser und Erfurder Pfennige, so von der Landschaft und sonst alhir zu Wittenbergk einbracht, ferner gegen Zwickau in Wechsell gefürt, am Tage Johannis.

[339] Klotzsch, S. 259 ff.

willen, steigert man das Getreide, und macht der Bauer itz aus einem Pfennige drei Pfennige... Es ist keine rechte Teuerung, welche von den verzweifelten mutwilligen Leuten gemacht wird,... sondern ist eine rechte Teuerung, wenn eins, zwei oder drei Jahre nichts wächst, daß man weder säen noch einernten kann... Das ist eine rechte teure Zeit und kommt vom Himmel, jenes aber ist eitel Bosheit und Mutwille. Denn alle Bäume und Äcker haben so viel getragen, daß billig alles sollte wohlfeile sein[340]." So predigt Luther im Jahre 1539 von der Kanzel der Pfarrkirche in Wittenberg und führt uns damit in die Nöte der Zeit und in die Ansicht der Zeitgenossen darüber ein; denn was Luther hier sagt, ist nur ein Ausdruck der allgemein herrschenden Klagen. Wie es immer geschieht, wenn vom zu nahen Standpunkt des Mitlebenden die großen wirtschaftlichen Zusammenhänge nicht überblickt werden, so führt auch Luther die Teuerung auf persönliche Momente, auf das Treiben von Wucherern, „auf eitel Bosheit und Mutwillen" zurück. Der Fernerstehende, der die Dinge im Zusammenhang mit ihren Ursachen und Folgen sehen kann, erkennt, daß diese Erklärung nicht zureichend ist, sondern daß die beklagte Teuerung durch sachliche, in der Entwicklung der gesamten wirtschaftlichen Lage begründete und durch Maßnahmen, wie Luther sie vorschlägt, nicht zu heilende Ursachen hervorgerufen war.

Diese Ursachen sind in der wirtschaftsgeschichtlichen Literatur eingehend behandelt und gegeneinander abgewogen worden, so daß sie in ihrem Zusammenwirken wenigstens in den großen Zügen klarliegen. Es ist deshalb hier nur nötig, diese Forschungsergebnisse im einzelnen an den Wittenberger Verhältnissen nachzuprüfen und sie dadurch von neuem zu bekräftigen.

Die Klagen über die wirtschaftlichen Nöte gipfeln bei Luther und seinen Zeitgenossen in den Klagen über die allgemeine Teuerung, und diese — also eine Preisbewegung — ist auch wirklich der Kern- und Angelpunkt der Verschlechterung der wirtschaftlichen Lage, die in Sachsen schon in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunders ihren

[340] Luther, Werke, Bd. 47, S. 558 f.

Anfang nimmt, um in den 40er Jahren ihren Höhepunkt zu erreichen[341]. Daß eine solche Teuerung vorliegt und welches Ausmaß sie schon in der hier behandelten Periode hat, das zeigt sich sehr anschaulich, wenn man an Hand der Rechenbücher die jeweilige Kaufkraft des Geldes an den Preisen der verschiedensten, zum Unterhalt wichtigen Lebensmittel und sonstiger wichtiger Waren nachprüft. Wegen der Dürftigkeit des Materials lassen sich Durchschnittspreise für eine größere Anzahl dieser Lebensmittel nicht feststellen. Als Grundlage können nur die jährlichen Ausgaben und Aufwendungen für die Ratsessen dienen, aus denen Einzelpreise für die wichtigsten Viktualien zu entnehmen sind.

Wir beginnen mit den Fleischpreisen. Es kostete 1 Pfd. Rindfleisch im Jahre 1519 = 4,5 Pfg., von 1522 bis 1532 = 5 Pfg., 1535 stieg es auf 6 Pfg. 1 Pfd. Schweinefleisch war 1519 für 4 Pfg. zu kaufen, es stieg 1523 auf 5, 1532 auf 6 und 1538 auf 9 Pfg.; es war also schließlich gegenüber 1518 um über 100% teurer geworden. Das Kalbfleisch war 1523 noch mit 3,5 Pfg. gutgemacht, 1529 kostete es 4 Pfg. Eine Ochsenzunge war 1525 für 1 Gr. 1 Pfg. zu erhandeln, 1526 für 1 Gr. 4 Pfg.; 1532 für 1 Gr. 8 Pfg., 1538 für 2 Gr. und 1539 für 2 Gr. 6 Pfg.

Der Roggen stieg von 1535 bis 1540 von 5 auf 8 Gr. pro Scheffel, eine Metze Mehl mußte 1518 mit 6 Pfg., 1521 mit 10 Pfg., 1529 mit 1 Gr. und 1535 mit 1 Gr. 4 Pfg. bezahlt werden.

Die Butter stieg von 1518 bis 1539 von 1 Gr. bis auf 1 Gr. 5 Pfg.; die Eier kosteten pro Schock im Jahre 1518 3 Gr. 10 Pfg., 1538 4 Gr. 6 Pfg.

Einen Hasen bezahlte man 1518 mit 3, 1523 mit 4, 1532 mit 5 und 1535 mit 7 Gr.

Bei den Fischen läßt sich für die Flußfische, Hechte und Karpfen, eine Preissteigerung nicht feststellen; dagegen stiegen die eingeführten Heringe von 1510, wo sie 1 Schock 20 Gr. 3 Pfg. pro Tonne (800 Stück[342]) kosteten, bis auf 2 Schock 21 Gr. 9 Pfg. im Jahre 1530.

Sehr große Aufwendungen werden bei den Mahlzeiten des Rates — wie stets in diesen Jahrhunderten — für Gewürze und Südfrüchte

[341] Wiebe, S. 398 u. 321.
[342] Schönfeldt, S. 49.

gemacht. Der Ingwer kostete das Pfund 1519 = 10, 1523 = 16, 1530 = 18, 1538 = 40 Gr. — 1 Pfd. Pfeffer war 1518 noch mit 6 Gr. bezahlt, 1520 erst mit 8 Gr., 1521 mit 12 Gr. und 1530 kostete er bereits 16 Gr. — Mandeln wurden zwischen 1518 und 1530 um 6 Pfg. teurer, kleine Rosinen stiegen von 2 Gr. 3 Pfg. auf 4 Gr. 4 Pfg. — 1 Pfd. Hutzucker stieg in der Zeit von 1522 bis 1538 von 4 auf 5 Gr.

Dann seien noch einige Einzelpreise erwähnt: 1 Pfd. Lichte kostete 1510 = 5 Pfg., 1538 aber 1 Gr. 4 Pfg.; und ebenso stiegen die Papierpreise: 1515 war 1 Ries Papier für 15—16 Gr. zu haben, dann bis 1535 für 18 Gr., 1538 muß der Rat 24 Gr. und 1539 25 Gr. dafür entrichten.

Was die Preise für Kleidung anlangt, so ist auch an diesem lebensnotwendigen Artikel die Preissteigerung nicht vorbeigegangen. Von einheimischen Tuchen wurden in der Hauptsache solche aus Zwickau und Gießen bezogen. Das Zwickauer Tuch kostete 1509 = 6 Gr. 6 Pfg. die Elle, 1519 = 7 Gr., 1521 = 8 Gr. und 1538—1541 = 9 Gr. — Die ausländischen Tuche waren teurer: das flandrische war 1520 = 12 Gr., 1529 = 18 Gr., 1538 = 18 und 20 Gr. wert; die englischen Tuche, die „Lundischen" — die teuersten schon damals — waren um 18 Gr. im Jahre 1515, um 19 Gr. 1539 und um 25 Gr. im Jahre 1541 feil.

Es könnte die absolute Zuverlässigkeit dieser Zahlen angezweifelt werden, da es sich hier nur um Einzel-, nicht um Durchschnittspreise handelt. So viel ist aber aus ihnen auf alle Fälle ersichtlich, daß bei sämtlichen Lebensmittelpreisen und den Preisen anderer wichtiger Waren, wie Tuch und Papier, eine starke Tendenz zum Steigen vorliegt. Diese Tendenz wird nun voll bestätigt, wenn man die Untersuchung an dem einzigen Preisgut, für das ausreichendes Material vorliegt, um als statistische Unterlage zu dienen, durchführt und sie so an Durchschnittspreisen nachweist. Dieses Preisgut ist der Hafer, der als Indikator für die Bewertung des Getreides im allgemeinen gelten kann. Die Kämmereirechnungen verzeichnen in den „Ausgaben für den Marstall" die Anschaffungen an Hafer. Es ist stets eine größere Anzahl von Posten aufgeführt — es sind 4 bis 29 Fälle —, aus denen das Mittel gezogen werden kann. Da es sich hier um eine regelmäßige

Wiederkehr der Preise und eine innere Übereinstimmung derselben untereinander handelt[343], und außerdem die Möglichkeit besteht, die Durchschnittspreise für mehrere Jahre zu errechnen, läßt sich der tatsächliche Marktpreis des Hafers feststellen. Es betrugen die Durchschnittspreise von 5 zu 5 Jahren absolut und auf Gramm Silber[344] umgerechnet unter Beibehaltung des Wittenberger Scheffels:

Jahr	Preis für einen Wittenberger Scheffel Hafer	Durchschnitt auf 5 Jahr	In g Silber
1506	2 Gr. 5,1 Pfg.		
1507	1 „ 7,7 „		
1508	2 „ 7,2 „	2 Gr. 3 Pfg.	2,93
1509	2 „ 8,3 „		
1510	2 „ 4,6 „		
1511	— „ — „		
1512	2 „ 4,4 „		
1513	2 „ 5,8 „	2 „ 6 „	3,26
1514	2 „ 10,4 „		
1515	2 „ 4,4 „		
1516	— „ — „		
1517	— „ — „		
1518	— „ — „	3 „ — „	3,9
1519	2 „ 5 „		
1520	3 „ 7,6 „		
1521	2 „ 9,3 „		
1522	3 „ 0,2 „		
1523	3 „ 6,3 „	3 „ 3 „	4,2
1524	3 „ 6 „		
1525	3 „ 7,7 „		

[343] Inama-Sternegg, Die Quellen, S. 13.
[344] Vgl. o. S. 75.

Jahr	Preis für einen Wittenberger Scheffel Hafer	Durchschnitt auf 5 Jahr	In g Silber
1526	3 Gr. 2,6 Pfg.		
1527	— „ — „		
1528	— „ — „	4 Gr. 2 Pfg.	5,4
1529	4 „ 4,2 „		
1530	5 „ 0,6 „		
1531	— „ — „		
1532	5 „ 6,1 „		
1533	— „ — „	4 „ 6 „	5,7
1534	4 „ 5,4 „		
1535	4 „ 2,8 „		
1536	3 „ 6,5 „		
1537	3 „ 8,4 „		
1538	6 „ 8 „	5 „ 8 „	90'7
1539	7 „ 7 „		
1540	6 „ 9,6 „		

Es ist also vom Jahre 1506 an ein nur durch geringe Rückschläge unterbrochenes Steigen der Haferpreise zu beobachten; die Steigerung betrug schon für die Spanne von 1531 bis 1535 = 100% gegenüber der Zeit von 1506 bis 1510 und zog in den folgenden Jahren um weitere 20% an.

Die Ursachen für diese auch für Wittenberg nachgewiesene Preisbewegung sind verschiedenster Natur, sie liegen sowohl auf der Geld- als auch auf der Warenseite. Die ersten Geldtheoretiker sahen den Grund für die Preissteigerungen des 16. Jahrhunderts lediglich in der nominellen Münzverschlechterung. Daß in Sachsen und somit auch in Wittenberg eine Münzverschlechterung eingetreten war, ist im vorigen Kapitel dargetan worden, und es genügt hier der Hinweis auf diese

Ausführungen. Als weitere Ursache auf der Geldseite wirkte ferner der gewaltige Zustrom an Edelmetallen, der ein gesteigertes Angebot, eine „Inflation" an Edelmetallen und damit schon an sich, ohne die Münzverschlechterung, eine geringere Kaufkraft des aus ihnen geprägten Geldes hervorrief[345]. Die Münzverschlechterung einerseits und die Edelmetallinflation andererseits sind zwar die wesentlichsten, aber doch noch nicht die allein maßgebenden Gründe der Preisbewegung. Das ist schon von Zeitgenossen erkannt und durch die neuere Forschung in weitestem Umfange bestätigt worden. Zur vollkommenen Erklärung der Erscheinung muß auch noch die Warenseite berücksichtigt werden. Tatsächlich macht sich, wie überall, so auch in Wittenberg, ein Mangel an Waren geltend, der seine Ursachen wenigstens zum Teil in der Zunahme des Konsums infolge des überhandnehmenden Luxus hatte. Schon der Verfasser der sächsisch-albertinischen Münzstreitschrift ist der Ansicht, daß die Verteuerung der Handwerkswaren eine Folge des übermäßigen Verbrauchs an diesen sei. Man könnte vielleicht hier auch die Luxusgesetze des Rates als in diese Richtung weisend anführen. — Für andere Gebiete Deutschlands ist die Tatsache der Mißernten und die aus ihr folgende Knappheit an Lebensmitteln als weiterer Grund für die Preissteigerung auf der Warenseite herangezogen worden. Für Wittenberg kommt dieser Grund, wenn überhaupt, erst in letzter Linie in Frage, bestimmt jedenfalls nicht für die Zeit, in der sich die Geldentwertung zur Katastrophe zusammenballte, in den Jahren 1538/39, denn in diesen Jahren war — wie die oben wiedergegebene Äußerung Luthers zeigt — die Ernte eine gute.

Wiebe[346] gibt als eine weitere — nach seiner Ansicht vielleicht als die wichtigste Ursache — der Preisrevolution die allgemeine Bevölkerungszunahme an. Daß eine solche auch in Wittenberg vorlag, ist im zweiten Kapitel nachgewiesen worden. Einzige Ursache der Preisrevolution ist jedoch die Bevölkerungszunahme auch hier nicht gewesen. Wie immer in der wirtschaftlichen Entwicklung, so gilt auch bei der großen Preisrevolution unserer Zeit der Satz, daß viele wirtschaftliche und andere

[345] Weber, Wirtschaftsgeschichte, S. 220.
[346] Wiebe, S. 227.

Erscheinungen zusammentreffen, daß diese Ursachen sich häufen müssen, um ein Ereignis von derartiger Tragweite aus sich zu entwickeln.

In der Bewegung der Löhne spiegelt sich die Preisbewegung nicht wieder — ein nach den Erfahrungen der jüngsten Zeit nicht verwunderliches Ergebnis. Die Löhne der städtischen Unterbeamten blieben von 1510—40 immer die gleichen. Die Folge ist, daß bei zunehmender Teuerung und gleichbleibender Löhnung die wirtschaftliche Lage der Lohnempfänger sich zunehmend verschlechterte. Das wird in vielen Klagen laut. Eine Berechnung zeigt, wie berechtigt diese Klagen waren. Der Wochenlohn der Unterbeamten — in den Quellen als „Gesindelohn" bezeichnet — betrug im Durchschnitt auf den Kopf des Beamten 74 Pfg. Wenn man diesen Wochenlohn mit den oben errechneten Durchschnittspreisen für Hafer in Beziehung setzt, so ergibt sich folgende Tabelle, wobei in der dritten Spalte das Quantum Hafer aufgeführt ist, das ein solcher Unterbeamter mit seinem Wochenlohn kaufen konnte:

Jahr	Preis des Hafers	Durchschnittlicher Wochenverdienst in Scheffel Hafer ausgedrückt
1506—10	27 Pfg.	2,7
1511—15	30 „	2,4
1516—20	36 „	2
1521—25	39 „	1,9
1526—30	50 „	1,5
1531—35	54 „	1,3
1536—40	68 „	1

Der Verdienst des Beamten sank also innerhalb von 20 Jahren um die Hälfte und mehr, d. h. er konnte 1540 nur etwa $^2/_5$ der Naturalien erwerben, die er 1506 um dieselbe Summe kaufen konnte.

Die Gehälter der Professoren wurden 1536 neu festgesetzt[347]. Aber selbst die Erhöhung konnte bei der stetig fortschreitenden Geldentwertung

[347] Friedensburg, S. 179 u. 183.

keinen standesgemäßen Lebensunterhalt gewährleisten, so daß sich die Professoren stets von neuem über die unzureichenden Gehälter beklagten. Selbst Luther[348], der noch zu der am besten bezahlten Fakultät gehörte, klagt: „Eine Weile habe ich 200 Gulden zu meiner Besoldung gehabt, aber itz muß ich 300 Gulden haben, denn es ist alles teuer worden, was man zur Haushaltung bedarf, und wird noch je länger je teurer."

Die einschneidenden Folgen dieser Preisentwicklung spiegeln sich auch in unserm Quellenmaterial wieder. Vor allem suchten die Landwirte und die Gewerbetreibenden ihre Waren zurückzuhalten, weil sie glaubten, später höhere Preise erzielen zu können. Häufig werden die Fleischer bestraft, „weil sie haben an Fleisch fehlen lassen"[349]. Dann halfen sie sich damit, daß sie minderwertige Ware zu den von den Ratspersonen festgesetzten Höchstpreisen, oder daß sie nicht nach Gewicht verkauften. Tatsächlich war die Lage der Fleischer eine sehr schwierige — was ja auch in ihren Vermögensverhältnissen zum Ausdruck kommt[350] —, da sich infolge der Bevölkerungszunahme der Konsum an Fleisch in einem Ausmaße steigerte, mit dem die Vermehrung des Viehbestandes nicht Schritt halten konnte[351]. Der Rat suchte sich dagegen im Jahre 1539 zu schützen, indem er selbst eine große Schäferei anlegte[352]. Über die Landwirte beschwerte man sich auch allenthalben. Das Getreide wurde zurückgehalten oder in andere Länder verkauft. „Wohl sagt man, daß N. N. habe sich hören lassen, er wollte kein Körnlein verkaufen, bis ein Scheffel gelte ein alt Schock oder einen Gulden, dazu soll das Korn aus dem Lande geschafft und verführet sein"[353]. Besonders im Jahre 1539 wurde überhaupt kein Mehl gehandelt, so daß dem Mehlwieger der Verdienst fehlte und er den Rat um Hilfe anging[354]; es war ein solcher

---

[348] Luther, Werke, Bd. 47, S. 558 f.
[349] Senf, S. 39.
[350] Vgl. u. S. 96 f.
[351] Schmoller, Fleischpreise, S. 220 ff.
[352] Senf, S. 42.
[353] Luther, Briefwechsel, Bd. XII, Nr. 2704.
[354] KR 1539: Gemein Ausgab:
20 Gr. Hans Nefen dem Mehlwieger uff sein fleißig Bitt, weil er in der teueren Zeit keinen Verdienst gehabt und da kein Mehl feile kommen.

Mangel, „daß man weder Semmel noch Brot konnte ums Geld bekommen“[355]. Die Knappheit war so groß, daß das Angebot auf dem Markte nicht im entferntesten die Nachfrage befriedigen konnte und es zu Tumulten auf dem Marktplatze kam[356]. In der Not wandte sich der Rat der Stadt und die Universität an den Landesherrn um Hilfe[357]. Auch Luther schreibt: „Darum bitten wir alle E. Ch. F. G. wollten sich gnädiglich erzeigen nicht allein mit gegenwärtiger Hilfe zur Not sondern auch mit Regiment, daß die vom Adel nicht also das Korn hinfort alleine zu sich kaufen und wegführen, und damit so unverschämpt wuchern, zum Verderb E. Ch. F. G. Land und Leuten. Sind sie doch ohne das reich genug, daß nicht Not ist, armer Leute Leben durch Hunger zu nehmen umb ihres Geizes willen“[358]. Auf diese Bitten hin fordert der Kurfürst ein Gutachten ein und erläßt darauf eine Verordnung[359]. Diese vermochte aber nicht den Kern der Notlage zu erfassen — dies wäre wohl auch kaum möglich gewesen — sondern blieb an der Oberfläche haften und half nur einigen Mißständen ab: die Preisrevolution selbst nahm ihren Fortgang.

VII. Die Vermögensverhältnisse

Die Erkenntnis der Zusammensetzung der Vermögen der Bürger ermöglicht weitere Einblicke in die wirtschaftliche Struktur der Stadt. Die Verteilung und Abstufung in einzelne Vermögensklassen gibt über die Aufdeckung ihrer sozialen Bedingungen hinaus Aufschlüsse darüber, welchem „Idealtyp“ — indem wir die Ergebnisse, die Jecht bei Anwendung der Weberschen typologischen Methode[360] für die mittel-

---

[355] Kettner, S. 26 f.

[356] Friedensburg, S. 244.

[357] RA 1538: Ausgab Botenlohn:
5 Gr. Clemen Kitzingk geben, ist gegen der Lochau geschickt, da die Universitet und der Rat zugleich an unsern gnedigsten Herrn der Teuerung halben geschrieben.

[358] Luther, Briefwechsel, Bd. XII, Nr. 2704.

[359] Friedensburg, S. 245.

[360] Kantorowicz, S. 75.

alterlichen Städte gefunden hat, verwerten — sich diese Stadt am meisten nähert, ob sie eine „Ackerbürgerstadt", eine „allseitig entwickelte Gewerbestadt lokalen Gepräges" (Lokalgewerbestadt) oder eine „Exportgewerbestadt" gewesen ist[361].

Als Quelle diene wiederum das Steuerregister des Jahres 1542[362]. Wie bereits erwähnt, findet sich in diesem Register der Wert des gesamten Vermögens jedes einzelnen Steuerzahlers verzeichnet, auch das Vermögen der Geistlichen, Dienstboten und Tagelöhner. Dagegen sind die Mitglieder der Universität zwar namentlich aufgeführt, aber es fehlen die Angaben über das Vermögen; vielmehr findet sich hinter jedem Namen[363] der Vermerk: „vacat, wird bei der Universität verschoßet".

Es wird hier eine Einteilung der gesamten abgeschätzten Vermögen in sechs Klassen vorgenommen[364]:

1. Klasse	0— 25 fl	kleine Vermögen
2. „	26— 100 „	
3. „	101— 300 „	mittlere „
4. „	301—1000 „	
5. „	1001—3000 „	große „
6. „	3000 „	

von denen je 2 Gruppen wieder zusammengefaßt werden, so daß sich die Einteilung in kleine, mittlere und große Vermögen ergibt.

Zuerst fallen uns die einzelnen Vermögensklassen ins Auge. Die Summe der Steuerzahler beträgt 397 mit Grundbesitz, 176 ohne Grundbesitz. Die Grundbesitzer verteilen sich in den einzelnen Vierteln folgendermaßen auf die sechs Vermögensklassen:

---

[361] Jecht, S. 58 f. u. ö.
[362] Vgl. o. S. 33 ff.
[363] Es sind im ganzen 26 Mitglieder der Universität.
[364] Im Anschluß an die Klasseneinteilung bei Eulenburg, S. 446.

Tabelle I

Anzahl der Steuerzahler mit Grundbesitz (absolut)

Viertel	Kl. I	Kl. II	Kl. III	Kl. IV	Kl. V	Kl. VI	Zusammen
Coswiger . . .	2	11	12	34	13	1	73
Markt	—	9	19	41	18	4	91
Juden	1	32	37	41	4	—	115
Elster	—	18	41	54	3	2	118
Zusammen	3	70	109	170	38	7	397

Tabelle II

Anzahl der Steuerzahler mit Grundbesitz (in %)

Viertel	Kl. I	Kl. II	Kl. III	Kl. IV	Kl. V	Kl. VI
Coswiger	0,5	2,8	3,0	8,6	3,3	0,2
Markt. .	—	2,3	4,8	10,3	4,5	1,0
Juden. .	0,2	8,1	9,3	10,3	1,0	—
Elster . .	—	4,5	10,3	13,6	0,8	0,5
Zusammen	0,7	17,7	27,5	42,8	9,6	1,7
	18,4% kleine Vermögen		70,3% mittlere Vermögen		11,3% große Vermögen	

Aus dieser Tabelle erhellt, daß bei den Grundbesitzern die Zahl derjenigen, die über ein mittleres Vermögen, d. h. von 100 bis 1000 fl verfügen, weitaus überwiegt: es sind 70% der Steuerzahler; dann schließt sich die Zahl der kleinen Vermögen mit 18,4% an; die ganz reichen Bürger erreichen nur die relativ kleine Zahl von 11,3%.

Das Bild ändert sich etwas, aber nicht wesentlich, wenn zu den Grundbesitzern noch die Hausgenossen hinzugenommen werden[365]:

Tabelle III

Anzahl sämtlicher Steuerzahler

	Kl. I	Kl. II	Kl. III	Kl. IV	Kl. V	Kl. VI
Grundbesitzer . . .	3	70	109	170	38	7
Hausgenossen . . .	132	42	1	1	—	—
Zusammen absolut	135	112	110	171	38	7
Zusammen in % .	23,6	19,6	19,2	29,8	6,6	1,2
	43,2 % kleine Vermögen		49 % mittlere Vermögen		7,8 % große Vermögen	

Von den 176 Hausgenossen gehören allerdings 174 der untersten und nur 2 der mittleren Vermögensklasse an. Aber auch dann noch überwiegt die Klasse der mittleren Vermögen. Der Besitz eines mittleren Vermögens, also die Existenz einer breiten Mittelklasse, kennzeichnet die Vermögenslage der Wittenberger Bürger. Die Zahl der Steuerpflichtigen mit großem Vermögen macht nur einen geringen Prozentsatz (7,8%) gegenüber den anderen beiden Klassen aus. Es ergibt sich also eine ähnliche Vermögensverteilung, wie sie Schönberg für Basel[366], Dorner für Nördlingen[367], Helbok für Bregenz[368] und Vetter für Mühlhausen[369] nachgewiesen hat, wie sie von Bücher[370], Sohm[371],

[365] Das Vermögen der Hausgenossen wurde geschätzt von „Itzlichem nach Achtung seins Vermögens und Gewerbs".
TStA 1542: Reg. Pp. 355, 8, Bl. Ia.
[366] S. 251 ff. u. ö. Finanzverhältnisse.
[367] S. 47.
[368] S. 146 ff.
[369] S. 79.
[370] Entstehung, S. 421 f.
[371] S. 257.

Gierke[372] und v. Below[373] als allgemein üblich im Mittelalter behauptet worden ist. Zu anderen Ergebnissen, nämlich, daß sich in den Städten des Mittelalters eine ungünstigere Art der Vermögensbildung erkennen läßt, daß der Besitz großer Vermögen in den Händen einiger weniger ganz Reicher lag und dem gegenüber auf der anderen Seite ein Proletariat vorhanden war, kommen Eulenburg für Heidelberg[374], Paasche für Rostock[375], Jecht für Görlitz[376], Neubauer für Erfurt[377] und allgemein Hoeniger[378].

Ein ähnliches Bild ergibt sich, wenn die Größe der Vermögen in den einzelnen Klassen betrachtet wird.

Die Vermögen verteilen sich folgendermaßen auf die 6 Klassen:

Tabelle IV

Größe der Vermögen (absolut) in fl

Viertel	Kl. I	Kl. II	Kl. III	Kl. IV	Kl. V	Kl. VI	Summe des Gesamtvermögens
Coswiger .	46	770	2930	21198	17543	4371	46858
Markt . .	—	590	3440	25946	31192	16320	77488
Juden . .	9	2696	16901	22870	5406	—	47882
Elster . . .	—	1370	8102	31316	5225	11301	57314
Zusammen	55	5426	31373	101330	59366	31992	229542

Oder dieselbe Tabelle in Prozentzahlen:

---

[372] S. 175 ff.
[373] Städtewesen, S. 133.
[374] S. 459 f.
[375] S. 376.
[376] S. 65 ff.
[377] S. 145.
[378] Der schwarze Tod, S. 66.

Tabelle V

Größe der Vermögen in % auf das Gesamtvermögen von 229542 fl bezogen

Viertel	Kl. I	Kl. II	Kl. III	Kl. IV	Kl. V	Kl. VI
Coswiger	0,02	0,33	1,27	9,23	7,64	1,90
Markt	—	0,25	1,49	11,25	13,58	7,10
Juden	0,003	1,17	7,36	9,96	2,35	—
Elster	—	0,59	3,52	13,64	2,27	4,92
Zusammen	0,023	2,36	13,66	44,14	25,85	13,88
	2,4 % kleine Vermögen		57,8 % mittlere Vermögen		39,73 % große Vermögen	

Wieder ergibt sich das gleiche Resultat wie oben, nämlich daß bei den Grundbesitzern die mittleren Vermögen den größten Prozentsatz am Gesamtvermögen, und zwar 57,8% ausmachen.

Nehmen wir zu den Grundbesitzern auch hier noch die Vermögen der Hausgenossen hinzu, so ist die Lage der Vermögensverteilung folgende:

Tabelle VI

	Kl. I	Kl. II	Kl. III	Kl. IV	Kl. V	Kl. VI	Summe des Gesamtvermögens
Hausbesitzer .	55	5426	31373	101330	59366	31992	229542
Hausgenossen .	2265	1727	300	1000	—	—	5292
Zusammen . .	2320	7153	31673	102330	59366	31992	234834
	9473 fl		134003 fl		91358 fl		

In der Gruppe I haben 247 Steuerzahler[379] ein Vermögen von zusammen 9473 fl, in Gruppe II 218 Steuerzahler ein Gesamtvermögen von 134003 fl und in Gruppe III 45 Steuerzahler insgesamt 91000 fl oder in Prozenten:

Tabelle VII

	Kl. I	Kl. II	Kl. III	Kl. IV	Kl. V	Kl. VI
Absolut.	2320	7153	31673	102330	59366	31992
In %. .	1	3	13,5	43,6	25,3	13,6
	4% kleine Vermögen		57,1% mittlere Vermögen		38,9% große Vermögen	

Diese letzten Tabellen wollen besagen: die Quote der mittleren Vermögen macht sowohl bei den Hausbesitzern, als auch bei den sämtlichen Steuerzahlern der Stadt über 50% des Gesamtbesitzes aus, die kleinen Vermögen betragen nur 4%, während die großen mit 39% am Stadtvermögen teilhaben. Es besitzen die 43% Steuerpflichtigen mit kleinen Vermögen 9473 fl, während die 7,8% „Reichen" ein Gesamtvermögen von 91358 fl repräsentieren; diese Zahl erscheint sehr hoch, jedoch muß man berücksichtigen, daß 120 kleine Vermögen zusammenkommen müssen, um ein einziges der großen zu bilden. Auch wenn man so in Betracht zieht — wie es schon aus dem Begriff der Wohlhabenheit hervorgeht —, daß in einer geringen Anzahl von Händen große Kapitalien vereinigt sind, so zeigt sich doch immerhin eine relative Stärke der wohlhabenden Schichten, da nämlich $^2/_5$ des Gesamtvermögens in der Hand von nur 7,8% sämtlicher Steuerzahler liegen. Jedoch sind 57,8%, also über die Hälfte des Gesamtvermögens, auf die Hälfte — genau 49% — der Bevölkerung verteilt, während in anderen Städten z. B. in Heidelberg schon 55% des Vermögens in den Händen der obersten Schicht liegen und weder ein Mittelstand in dem angegebenen Sinne noch eine gleichmäßige Verteilung des Vermögens vorhanden sind.

[379] Vgl. Tabelle III.

Das Durchschnittsvermögen stellt sich zunächst in den einzelnen Vierteln und in den einzelnen Klassen folgendermaßen dar:

Tabelle VIII

Durchschnittsvermögen der steuerpflichtigen Grundbesitzer

Viertel	Kl. I	Kl. II	Kl. III	Kl. IV	Kl. V	Kl. VI
Coswiger . .	23	70	244,1	623,4	1349,4	4371
Markt	—	65,5	181	632,8	1732,8	4080
Juden	9	84,2	456,7	557,8	1351,5	—
Elster	—	76,1	197,6	579,9	1741,6	5650,5
Durchschnitt.	18,33	77,51	289,29	596,05	1562,26	4570,28
	75 fl		475,6 fl		2030 fl	

In Gruppe I beträgt das Durchschnittsvermögen pro Kopf des Steuerzahlers 38 fl, in Gruppe II 473,3 fl und in Gruppe III 2030 fl.

Tabelle IX

Durchschnittsvermögen sämtlicher Steuerpflichtigen

	Kl. I	Kl. II	Kl. III	Kl. IV	Kl. V	Kl. VI
Durchschnitt pro Kopf	17,1	63,8	287,9	598,4	1562,2	4570
	38,3 fl		473,3 fl		2030 fl	

Die schon im Äußeren des Stadtbildes festgestellte Tatsache, daß am Markt die vornehmsten und reichsten Bürger der Stadt wohnten, die ja im allgemeinen dem deutschen Stadtbilde die charakteristische Prägung gibt und den Markt über den rein örtlichen auch zum finanziellen

Schwerpunkt der Stadt macht, läßt sich für Wittenberg rein zahlenmäßig feststellen. Es kommen in den einzelnen Vierteln auf den Kopf des steuerzahlenden Hausbesitzers im

Coswiger-Viertel	641 fl
Markt-Viertel	851 „
Juden-Viertel	416 „
Elster-Viertel	485 „

Das Marktviertel hat also die reichsten Steuerzahler, das Judenviertel die wenigst begüterten Bewohner: das Durchschnittsvermögen in letzteren ist um mehr als die Hälfte kleiner als in ersteren. Wie die Tabelle I besagt, fällt die Klasse I der ganz Armen im Marktviertel und die Klasse VI der ganz Reichen im Judenviertel völlig aus.

Die Ermittlung des Durchschnittsvermögens auf den Kopf des Steuerzahlers ermöglicht einen Vergleich mit den Verhältnissen anderer Städte, für die dieselbe Untersuchung durchgeführt ist. Die Gesamtsumme der Steuerpflichtigen beträgt 573 Personen, das Gesamtvermögen 233 834 fl; es entfallen also auf den Kopf des Steuerzahlers im Durchschnitt 408 fl oder — wenn man den dauernd ansässigen Teil der Bevölkerung (also ohne Studenten und Hofbeamte) mit rund 2300 Köpfen im Jahre 1542 einsetzt — auf den Einwohner 102 fl. Demgegenüber berechnet Richter[380] 1546 für Dresden für die innere Stadt ein Vermögen von 82,3 fl und Vetter[381] 1519/20 für Mühlhausen 108 fl auf den Kopf der Bevölkerung. Da Vetter die Gesamtvermögenslage Mühlhausens als eine günstige bezeichnet, kann dies auch von Wittenberg gesagt werden.

Es sollte sich nun eine Gliederung der Bevölkerung nach Berufen anschließen, damit deren Anteil an den einzelnen Vermögensklassen und eine Vergleichung der Vermögen in den einzelnen sozialen Schichten mit dem Durchschnittsvermögen vorgenommen werden könnte. Hier macht sich aber der bereits erwähnte Mangel an Berufsangaben in der Steuerliste besonders geltend, so daß eine derartige Untersuchung

[380] Verfassungsgeschichte III, S. 68.
[381] S. 86.

nicht voll durchgeführt werden kann. Einen Ersatz bietet immerhin ein Gewerbesteuerregister der Kämmereirechnung 1541 — leider fehlt ja gerade der Jahrgang 1542 bei den Kämmereirechnungen —, das unter dem Titel „Innahm Stettegeld, so man nennet Lithzins" aufgeführt ist, und die Mitglieder der Fleischer-, Bäcker-, Schuster-, Tuchmacher- und Gewandschneiderzunft verzeichnet. Entnimmt man dann aus dem Titelblatt der Kämmereirechnung 1541 die Ratspersonen und aus dem Türkensteuerregister diejenigen, die akademische Grade bekleiden, was aus den Zusätzen zu ihren Namen erkenntlich ist, und ferner noch die Händler, die durch die besondere Abgabe, das „Handelgeld", die sie zahlen mußten, feststellbar sind, so läßt sich wenigstens die wirtschaftliche und soziale Lage einiger, und zwar der wesentlichsten Bevölkerungsklassen tabellarisch darstellen.

Tabelle X

Durchschnittsvermögen der	Zahl[382] der Personen	Vermögen insgesamt fl	Durchschnitt pro Kopf fl
Fleischer	11	3 536	321,4
Schuster	13	5 648	434,4
Schneider	9	4 247	494,1
Bäcker	21	12 216	581,7
Tuchmacher	18	11 293	627,4
Gewandschneider	10	14 958	1495,8
Händler	40	44 466	1111,6
Ratsmitglieder	10	17 338	1733,8
Akademiker	32	20 351	639

[382] Diese Zahlen geben nicht die absolute Anzahl der Mitglieder der einzelnen Zünfte an, sondern nur diejenigen, die sich tatsächlich identifizieren ließen. Die absoluten Zahlen waren 1541:

Gewandschneider	10
Schuster	22
Tuchmacher	18
Fleischer	21
Bäcker	26.

Das Vermögen der Ratsmitglieder lag also weit über dem Gesamtdurchschnitt sogar der hier nur angezogenen kapitalkräftigen Schichten; nur die reichsten Bürger saßen demnach im Rat. Das Vermögen der einzelnen Akademiker — das sind hier nicht die Universitätsprofessoren, deren Vermögen ja nicht feststellbar ist, sondern Leute wie die Schösser, der Stadtarzt, der Stadtpfarrer — lag nicht allzu hoch über dem Durchschnitt der mittleren Vermögen: sie standeu also materiell nur den mittleren Handwerkern gleich.

Bei den Mitgliedern der einzelnen Handwerke finden sich größere Schwankungen beim Vergleich mit dem Durchschnittsvermögen, ein Beweis für eine verschiedene soziale Lage der einzelnen Gewerbetreibenden. Außerordentlich wohlhabend sind die Gewandschneider und die Händler; die Tuchmacher und auch die Bäcker verfügen noch über ein Vermögen, das über dem Durchschnitt der Gruppe II liegt; die Schuster bleiben etwas, die Fleischer mehr hinter diesem Durchschnittsvermögen zurück[383]. Es läßt sich also eine verschiedenartige wirtschaftliche Lagerung der hier behandelten maßgebenden Bevölkerungsklassen — die im Durchschnitt aber keineswegs als schlechte zu bezeichnen ist — feststellen. Diese sich zunächst nur aus den wirtschaftlichen Verhältnissen ergebende Differenzierung greift aber interessanterweise weiter und äußert sich in einer der jeweiligen ökonomischen Lage der einzelnen Berufsstände entsprechenden soziologischen Machtverteilung zwischen diesen Schichten. Betrachtet man nämlich die Liste der Ratsmitglieder auf die Berufe hin, so läßt sich feststellen, das kein einziger Fleischer, nur vereinzelt ein Schuster in den Rat gewählt worden ist, obwohl das Gesetz ausdrücklich mit den „Viergewerken" auch die Fleischer als wahlfähig einbegreift. Am meisten vertreten dagegen sind die reichsten Handwerker, die Gewandschneider, in zweiter Linie die Tuchmacher. Auch die Zunftverfassung vermag demnach plutokratische Einflüsse nicht auszuschalten, vielmehr spiegelt sich in der Vermögensverteilung auch die tatsächliche Machtverteilung wieder.

[383] Diese Feststellung steht ganz im Gegensatz zu der Richters für Meißen und Eulenburgs für Heidelberg. In Meißen waren die Fleischer (Richter, Meißen, S. 7; irrig Eulenburg, S. 458, N. 53) in Heidelberg (Eulenburg, S. 458) die Fleischer und Bäcker am wohlhabendsten.

Hat diese eben angestellte Untersuchung Ansätze gezeigt, die in die Richtung einer Verschiebung des bisher gebotenen Bildes des vorherrschenden mittleren Vermögens und damit eines breiten Mittelstandes zugunsten verschiedener privilegierter sozialer Schichten weisen, so findet sich dagegen die bisher gemachte Erfahrung der relativen Gleichheit des Besitzes wiederum bestätigt, wenn man die Vermögenslage innerhalb jeder einzelnen Zunft betrachtet. Die Vermögensverteilung der Zünfte gestaltete sich folgendermaßen in den einzelnen Klassen:

Tabelle XI

Verteilung der Zünfte auf die Vermögensklassen

	Zahl der Personen	Kl. I	Kl. II	Kl. III	Kl. IV	Kl. V	Kl. VI
Fleischer	11	—	3	3	5	—	—
Schuster	13	—	—	5	8	—	—
Bäcker	21	—	—	3	16	2	—
Tuchmacher	18	—	—	2	15	1	—
Gewandschneider .	10	—	—	—	4	5	1

Es läßt sich — abgesehen von den sehr reichen Gewandschneidern — nicht nur ein Vorherrschen des mittleren Besitzes, sondern auch eine Gleichheit des Besitzes innerhalb der einzelnen Gewerbezweige konstatieren. Der Gedanke der gleichen Nahrung ist also innerhalb der Zünfte, allerdings nicht ebenso im Verhältnis der Zünfte zueinander, für Wittenberg zutreffend.

Bei einer Betrachtung der Zusammensetzung der Vermögen lassen sich folgende Arten des Besitzes unterscheiden:

I. Immobilien: Grundstücke und Häuser,

II. Mobilien: 1. Kapitalien
a) ausgeliehenes Kapital,
b) im Handel arbeitendes Kapital,
2. Vieh.

So deklarieren die beiden reichsten Bürger, der Buchhändler Bartel Vogel: das Haus 1800 fl, die Schweine 14 fl, wiederkäufliche Zinse 237 fl und das Handelgeld 4000 fl; und der Buchhändler Christoph Schramm: das Haus mit der Buden 1500 fl, einen Garten über 40 fl, so dem gemeinen Kasten darauf vorschrieben 160 fl, der halbe Weinberg 60 fl, wiederkäufliche Hauptsumme 130 fl, das Handelgeld im Buchhandel 3000 fl; hierüber mehr 5 Groschen vor 3 Knechte und 2 Mägde. Die Differenzierung des Besitzes ist also noch eine geringe; das Vorherrschende ist der Grundbesitz, auf dem sich auch die Steuer vor allem aufbaut. Es fehlt nur leider jeder Anhalt dafür, wieweit dieser selbst bewirtschaftet oder verpachtet ist. — Die wesentlichen Anlagemöglichkeiten des Geldes, also Grund und Boden einerseits, der Handel andererseits, zeigt ein Blick auf die Entwicklung der Vermögensverhältnisse Lucas Cranachs. Cranach war im Jahre 1504 nach dem Bayrischen Erbfolgekrieg von Friedrich dem Weisen nach Wittenberg berufen worden, „apud quem postea continuo manuit“[384]. Bis zum Jahre 1512 findet sich sein Name nicht in den Rechnungen; in diesem Jahre versteuert er zum erstenmal zwei Häuser; dann erweitert er seinen Grundbesitz immer mehr, er erwirbt 1513 einen Garten, 1515 zwei Hufen, 1518 einen zweiten Garten, 1520 verhandelt er um die Apotheke[385]; 1528 ist er derjenige Steuerzahler, der den meisten Grundbesitz in der Stadt zu versteuern hat[386]. Es ist ausgeschlossen, daß er

[384] Vgl. die aus dem Jahre 1556 stammende Gunderamsche Handschrift, die sich in den Turmknäufen der Stadtkirche in Wittenberg fand. Müller, Die Funde, S. 27ff.

[385] RR 1520: Ausgab Botenlohnes:
4 Gr. Jacuff Rentz gegen der Lochen in Sachen Meister Lucas Kranach der Apotheken Freiheit halben, Sonnabend nach Invocavit.

[386] So stellt sich die Veranlagung Cranachs zur Heerfahrtsteuer 1528 folgendermaßen dar:
HStA 1528: Lucas Cranach
2000 fl das große Haus die Apotheke,
800 fl das Haus am Markt bei Ambrosios Reuther,
600 fl das Haus an der neuen Gassen, die Windmohlen genannt,
150 fl das kleine Haus an der neuen Gassen,
180 fl 2 Rademärkische Hufen,
160 fl die Breite,
36 fl ein Hof und Garten vorm Elstertore,
40 fl der Hans von Jhenin Garten,
40 fl die Bude hinter der Mauern, Mathes Segermacher gewest,
10 fl Mathes Segermachers Garten.
4016 fl

diesen großen Wohlstand allein durch Grundrente erworben haben könnte; ebensowenig ist anzunehmen, daß er ihn allein durch seine Bilder verdient hat; er muß also auf anderem Wege an ihn gelangt sein: tatsächlich stammt der größte Teil seines Vermögens aus Handelsgewinn; denn Cranach betrieb neben seinem Kunsthandwerk einen ausgedehnten Handel: er besaß neben der Apotheke einen Buchladen — den er später verpachtete —, einen eigenen Verlag[387]; dann trieb er Handel mit Wein und Bier[388] und schließlich sogar mit Holz und Sandsteinen[389].

Ein Blick auf die größten Vermögen in der Stadt — es sind die acht, die unter die Klasse VI, die Inhaber von mehr als 3000 fl, fallen — zeigt, daß die größten Vermögen sich bei Vertretern der verschiedenen Zweige des Handels befinden. Es besaßen:

Lucas Cranach, Maler	4371 fl
Lorenz Geßner, Kramer	3233 „
Hieronimus Krapp, Gewandschneider . .	3057 „
Christoph Schramm, Buchhändler . . .	4850 „
Gregorius Heynis Brück, Dr.	5130 „
Bartel Vogel, Buchhändler	6051 „
Moritz Goltz, Bierrufer	5250 „
Dr. Benedictus Pauli	3962 „

Bei weitem der größte Teil der „ganz Reichen" sind also Händler. Daß auch der Handel das höchste Durchschnittsvermögen besitzt, ist schon in der Tabelle X nachgewiesen.

---

[387] Vgl. Schuchard III, S. 67 ff.

[388] RR 1534: Innahm Gewinns von geschankten Weine und frembden Biere im Stadtkeller gefallen:
vacat,
dann man hat in diesem Jahre das Schenken des süßen und andern Weins auch des frembden Bieres Lucas Cranach vor 70 fl vormietet, wie in der gemeinen Innahme zu befinden.

[389] RR 1528: Gemein Ausgab:
2 Schock 37 Gr. Lucas Cranach von etlich Holz und Werkstücken geben, welche zum Bau des Rathauses, auch ein Teil zum Bau der Schirnen kommen, und ihme bisher unbezahlt blieben, seind ihme dis Jahr allererst entrichtet.

Die Untersuchung der großen Vermögen hat also wiederum gezeigt, daß — wie es für das 16. Jahrhundert unbezweifelt ist — der Handel es war, der die Grundlage der großen Vermögen bildete. Über diese Tatsache waren sich auch die Zeitgenossen klar; deshalb drängte überflüssiges Kapital zum Handel, wie es Luther, der die Wittenberger Verhältnisse vor Augen hatte, in einer seiner Tischreden zum Ausdruck brachte: „Totus mundus ist nichts denn Händler; Fürsten, Grafe, Ritter, Edle, Bürger sind eitel Händler. Wenn jetzt einer 50 florenos zuwege bringt, so legt ers in Handel an“[390]. Einen Vergleich mit dem großen Vermögen süddeutscher Städte, wie Augsburgs oder Frankfurts, halten die Wittenberger Vermögen selbstverständlich nicht aus. Obwohl es nicht an Anzeichen dafür fehlt, daß es in Wittenberg einen Großhandel gegeben hat, ist seine Ausdehnung nicht mit dem süddeutschen Großhandel zu vergleichen. Wittenberg hatte infolge seiner Lage an der Elbe 1415 das Stapelrecht[391] verliehen bekommen; auf die jährlich zweimal stattfindenden Jahrmärkte zogen Händler aus allen umliegenden Landschaften; die Tuche, die die städtischen Beamten für ihre Kleidung geliefert bekamen, stammten größtenteils aus Flandern und England[392]; auch der unverhältnismäßig große Konsum an Gewürzen machte einen — direkten oder indirekten — Handel mit dem Ausland notwendig. Dennoch erreicht dieser Handel schon in seinen Ausmaßen keineswegs denjenigen großer Städte, wie Augsburg, Straßburg oder auch Görlitz. Zudem ist der Wittenberger Handel, soweit er Auslandshandel ist, von grundlegend anderer Natur als der Auslandshandel der süddeutschen Städte. Während dieser ein ausgedehntes Exportgewerbe zur Voraussetzung hat und seinen Import mit den Erzeugnissen dieser Exportgewerbe deckt, ist der Auslandshandel Wittenbergs ein reiner, also einseitiger Konsumentenhandel, wie das Fehlen von Exportgewerben und die importierten Waren — Tuch und Gewürze — zeigen. Der Handel wird also hier lediglich durch den Kon-

[390] Luther, Tischreden II, Nr. 2516a.
[391] Weißenborn, S. 147ff.
[392] RR 1536: Ausgab vor Kleidung des Rats Gesinde:
4 Ellen leibfarben Mechlisch Tuch.
RR 1535: Vor 2½ Ellen rot Lundisch Tuch an 2 Hosentüchern den Knechten.

sum bestimmt; er ist lokal absatzorientiert. Zu dieser Orientierung trägt bei, daß die Stadt in der Universität und ihren Mitgliedern eine starke Schicht reiner Konsumenten aufweist. Der einzige Gewerbezweig, der als wirklicher Großhandel bezeichnet werden könnte, da er für den Fernexport, einen Markt mit unbekannter Nachfrage produziert, ist der Buchhandel. Es ist ungemein kennzeichnend für die besondere Stellung, die Wittenberg damals einnahm, und es ist in keiner anderen Stadt in dieser Zeit auch nur denkbar, daß die beiden reichsten Bürger Buchhändler waren. Im Gegensatz zu den süddeutschen Metropolen hatte sich sonst der Handel noch nicht von dem Handwerk losgemacht, vielmehr steht er noch in engen Beziehungen zu ihm, so daß die Redewendung Striedens vom „handwerksmäßigen Handel“[393] für Wittenberg zutrifft.

Fragt man nun, welchem der drei genannten Idealtypen die Stadt Wittenberg am nächsten steht, so folgt schon aus dem oben Angeführten, daß sie — da das die wirtschaftliche Struktur beherrschende Exportgewerbe fehlt — keine Exportgewerbestadt ist. Dieser in erster Linie aus der Art des Handels gezogene Schluß wird bestätigt dadurch, daß die Vermögensverteilung auf die Bevölkerung gleichfalls verschieden von der ist, die für den Typ der Exportgewerbestadt kennzeichnend ist: es fehlt ebenso ein breiter besitzloser Stand im Sinne des modernen Proletariats, wie ein ganz großer Reichtum; vielmehr überwiegt durchaus ein breiter, kleinbürgerlicher Mittelstand, über den eine dünne, relativ kapitalkräftige Schicht Wohlhabender gelagert ist.

Andererseits ist aber Wittenberg trotz der geringen Einwohnerzahl keine Ackerbürgerstadt in dem von Jecht entwickelten Sinne. Im Gegensatz zu diesem Typ, dessen soziale Struktur sich von der des platten Landes nicht unterscheidet, hat Wittenberg eine schon fortgeschrittene soziale Differenzierung mit Begünstigung einiger Schichten, namentlich der vornehmsten Zünfte, innerhalb derer wiederum der Grundsatz der „gleichen Nahrung“ gilt.

Der Stadttypus, der die Wittenberger Verhältnisse am besten kenn-

[393] Strieder, S. 229.

zeichnet, ist also der der Lokalgewerbestadt, also die Stadtart, auf die die Bücherschen Formulierungen der Stadtwirtschaft zugeschnitten sind. Sowohl die Vermögensverteilung wie die Orientierung des Handels auf den Absatz eines gewissen engumgrenzten Gebietes, dessen Mittelpunkt die Stadt bildet — die beiden kennzeichnenden Merkmale dieses Typus —, treffen auf Wittenberg zu.

Die Behauptungen von Sohm und v. Below, daß die Vermögensverhältnisse in mittelalterlichen Städten allgemein günstige, auf einem breiten Mittelstand ruhende gewesen seien, daß „das Handwerk goldenen Boden" gehabt habe, erweisen sich also für unser Untersuchungsfeld, wie wohl überhaupt für den Stadttypus, dem Wittenberg angehört, als richtig. Die Behauptung Hoenigers dagegen ist in ihrer Allgemeinheit wenigstens für Wittenberg und den Typus, den es vertritt, abzulehnen; ob sie den Typus der „Exportgewerbestadt" besser kennzeichnet als die Hypothese von Sohm und v. Below, fällt außerhalb des Rahmens unserer Betrachtung und muß daher dahingestellt bleiben.

Schlußbetrachtung

So ordnen sich zuletzt die vielen Einzelheiten, die Querschnitte und Berechnungen zu einem einheitlichen Bilde der Stadt Wittenberg als eines Typus einer spätmittelalterlichen, kleineren Ackerbürger- und Handwerkerstadt. Darüber hinaus aber zeigt diese Stadt als historische Individualität, die so, wie sie dargestellt wurde, nur unter den besonderen Bedingungen ihrer Lage und Geschichte möglich war. Daß dieses Bild nicht nur in jenem ersten, sondern auch in diesem zweiten Sinne eine mehr als lokalgeschichtliche Bedeutung hat und haben wird, liegt an der unauflöslichen Verknüpfung der Stadt mit größten Ereignissen deutscher Geistesgeschichte. Denn an ihrer endgültigen Formung ist auch die Stadt Wittenberg als wirtschaftlicher Faktor mit den in ihr gehegten ökonomischen Ansichten, wenn auch in bescheidenem Maße, beteiligt. Luthers Ansichten über ökonomische Grundtatsachen, die aus seiner Gesamtlehre nicht weggedacht werden können, sind maßgebend

beeinflußt durch Verhältnisse, wie er sie in der Stadt, in der er als Bürger lebte, beobachten konnte und durch die Meinungen des Alltages, die er dort zu hören bekam. Die gegebene Einstellung des in ländlicher Umgebung Aufgewachsenen wurde durch das Leben in der kleinen Stadt gefördert und endgültig festgelegt. Seine Auffassung von ständischer Gebundenheit, seine feindliche Stellung gegen den neuaufkommenden Kapitalismus, z. B. gegen die Fugger[394], seine gegenüber dem Standpunkte der Spätscholastik — vom Kapitalismus aus betrachtete „rückständige" — Haltung zur Frage des Zinsnehmens[395] —, kurz sein ganzer ökonomischer Traditionalismus[396], haben sich an dem anschaulichen Bilde des städtischen Lebens, das er vor sich sah, geformt. Auch hierin steht er in einem denkwürdigen Gegensatze zu seinem großen Mitkämpfer und Gegenspieler Johann Calvin, auf dessen „freiere und unbefangenere Ansichten im Verhältnis zu den anderen Reformatoren die sehr fortgeschrittene volkswirtschaftliche Entwicklung Genfs sichtlich von Einfluß gewesen ist"[397]. So stand Calvin, nicht Luther, wie das von Max Weber in umfassendster Weise nachgewiesen ist, am Beginn der Geschichte des modernen Kapitalismus, während das Luthertum seine kritische Stellung diesem gegenüber niemals grundsätzlich aufgegeben hat und sich wenigstens in diesem Punkte der wirtschaftlichen Entwicklung gegenüber freiere Hand bewahrt hat als die Lehre Calvins.

Die Stadt Wittenberg aber, die mit der Reformation auch wirtschaftlich emporgeblüht war, kehrte mit dem Tode Luthers wieder in die Schranken zurück, die ihr ihre mäßige Größe, ihr im Verhältnis zu süddeutschen Städten geringer Handel und ihre beschränkten wirtschaftlichen Möglichkeiten zogen. Das Ideal Scheurls, „aus der Akademie ein Bologna, so aus der Stadt ein Nürnberg zu machen"[398], hat sich nicht erfüllt. Die Periode der weltgeschichtlichen Bedeutung Wittenbergs hat mit dem Jahre 1546 ihr Ende gefunden.

---

[394] Bei Max Weber, S. 72, N. 3.
[395] Weber, S. 74.
[396] Weber, S. 76 u. ö.
[397] Kampschulte I, S. 429.
[398] Schmidt, S. 31.

Anlagen

Anlage I

Brief des Kurfürsten Johann an den Rat zu Wittenberg, das Barfüßerkloster betreffend, vom 21. August 1527

Original im Wittenberger Kirchenarchiv, zitiert nach einem Manuskript des Herrn Max Senf, Wittenberg

*

Von Gotts Gnaden Johann Herzog zu Sachsen etc. . . .

Lieben Getreuen, wir haben Euer Schreiben, darinnen Ir Uns abermals bitten tut, daß wir vergonnen und gestatten wollen, auf daß das Barfußer Kloster als ein Haus, das zu Gottes Ehre und Dienst und umb einer Fürstlichen Sepultur willen erbauet, den armen Leuten zu einer Wohnung, darinnen sie alle Bequemlichkeit an Habitation und an der Kirchen, in welcher man ihnen das Wort Gottes predigte, gehaben möchten, Wohnung und Unterhalt darinnen zu haben eingetan würde, hören lesen. Und weil Unser Universität aus im Fall der sterblichen Leuft des Orts Wittenberg vorrückt, und das Kloster itzt zur Zeit ledig stehet, so wollen wir hiermit willigen, daß ihr die arme Leute, außerhalb der, welche mit sonderlichen sorglichen Krankhaiten, als mit dem Aussetz, Franzosen und dergleichen beladen, in das berührt Kloster verordnet ihren Enthalt und Wohnung bis auf unser widerumb Abschaffen und anderweit Verordnung darinnen zu haben, das wollen wir Euch darnach zu achten nit vorhalten.

Datum Torgau Mittwochs nach Assumptionis Marie virginis a. d. XXVII.

*

Anlage II

Brief des Kurfürsten Johann Friedrich an den Rat und die Universität zu Wittenberg, die Befreiung Luthers von der Türkensteuer betreffend, vom 21. März 1542

Original: Wittenberger Archiv der Vereinigten Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg. Titel III, 14

*

Von Gotts Gnaden Johann Friedrich etc. . . .

Unsern Gruß zuvor! Ehrwirdigen . . . Rethe und Getreuen. Wir haben euer Schreiben, dorinnen Ihr euch zu berichten gebeten, wie Ihr es mit Anlegung des auch Ehrwirdigen und hochgelarten unsers lieben . . . Ern Martin Luthers, der hailigen Schrift Doctorn, Guetere in jetziger vorstehenden Türkensteuer halten solltet, hören lesen. Und damit sich derhalben nimandes zu beschweren, auch der beschehnen Bewilligung unser Landstende und darauf erfolgten Ausschreiben nachgegangen und gelebt werde — so begehren wir, ihr wollet genannten Ern Doctors Haus und Gütere gleich andern anlegen, aber gleichwol dieselbe Steuer von Ihme nicht fordern, noch einnehmen, sondern uns herwieder berichten, wieviel dasselbe uff die drei Fristen betreffen und anlangen tuet, wollen wir alsdann Befehl zu tun wissen, damit dasselbe ane des Ern Doctors Zutun erlegt werden solle, wollten wir euch hinwieder gnädiger Mainung nit vorhalten und geschicht daran unsere Mainung.

Datum Torgau, Dienstags nach Letare a. d. 1542.

Den Erwirdigen, Wirdigen und Hochgelarten
unsern lieben Andechtigen Rethen und getreuen
Rector, Magistern und Doctoren unser Universität zu Wittenbergk

*

Anlage III

Erlaß der kurfürstlichen Räte zu Wittenberg, Steuerbefreiungen der Angehörigen der Universität betreffend, vom 15. Oktober 1525

Original: Wittenberger Ratsarchiv, Kopial- und Privilegienbuch 1512 Bc. 90 fol. 95 f.

*

Ein Rezeß die Universität und den Rat belangend.

Des Durchlauchtigsten hochgeborenen Fürsten und Herrn Herrn Johannsen etc. . . . wir Hans von Doltzk und Hans von Breuendorff dieser Zeit s. ch. g. anher verordente Rete, bekennen und tun kund, daß wir aus empfangenem kurfürstlichem Befehl die Irrung und Gebrechen, so zwischen den Ehrwürdigen, Achtbaren, Hochgelarten und Erbaren Rector und anderen anhangenden Gliedmaßen der loblichen Universität und einem ehrsamen Rat von wegen gemeiner Stadt zu Wittenberg fürgestanden. Nach angehörter beider Teil Underricht und Anzeigung, nachfolgender Meinung in der Güte auf ihr beider Part bedacht und Bewilligung entschiden haben wie folgend erklert, nemlich also:

erstlich, daß alle fürnehmliche Personen der Universitet, welche Lectores genannt, mit den Lectionen itze und künftig zu lesen beladen seien und von unserm Gnedigsten Herrn dem Kurfürsten, besoldet werden, so Heuser in der Stadt haben, die in bürgerlichen Zwang, als des Rats Botmessigkeit gelegen sein; dieselben allein sollen aller ihrer persönlichen Bürden oder Unpflicht gefreiet und die zwene verordenten Pedellen, welche auch von unserm gnedigsten Herrn besoldet, domit eingezogen sein. Was aber die erbliche Gebühr belangen würde, als Geschoß, Tischgeld, Bachgeld, was derselbigen jehrlichen erblichen Pflicht sein mögen, das sollen sie nicht entnommen, sunder auf jede gebührliche fehlhaftige Zeit nach Gewohnheit der Stadt zu geben pflichtig sein, und als Bürgergüter zu vorrechten. Dazu haben sie das altherkommend gewohnlich Wachgeld der dreier Groschen unserm Gnedigsten Herrn zu besundern untertenigen Gefallen und aus keiner ordentlichen Pflicht zu geben mit Bewilligung auch eingelassen.

Auf das auch in solchem hinfurt so viel möglichen Irrtumb verhütet und abgewendet werde, so hat der Rat ein ordentlichen bestendigen Unterricht eins Auszugs ihrer erblichen alten Zinsregister in Schriften übergeben, darinnen befunden, was ein itzliches derselben Heuser, so dieser Zeit die Herren Leser der Universität in wesentlicher Bewohnung haben, ob vielleicht fürfiel, daß sie mit hoher Ansuchung und Mahnung solcher ihrer jehrlichen Pflicht von dem Rat

angelangt wolten werden, wie sie vormeinen, daß vielleicht bis anher aus Unwissenheit oder Unvorsichtigkait beschehen sein möchte, daß sie daraus ein Erholung und ankünftig richtigs Bescheids der Gegenbeweisung dartun möchten, damit sie also mit keiner fernern Auslegung der angemelten Pflicht beschwert würden.

Solcher schriftlicher Ausspruch des Rats soll gezwiefacht, der ein bei der Universitet, der ander in das Ampt Wittenberg zuo fürsichtiger, fürfallender Notdurft hinterlegt . . . werden.

Zu dem andern, ob sich zutragen würde, daß solcher Personen eine adir mehr, in ein ander Freibehausung dieser Stadt sich begeben würde, so nicht in bürgerlichem Zwang gelegen, und solche sein eigene Behausung einem andern, so der Universitet Gliedmaß were, vorlassen wurde, alsdann wo das forgenommen, soll dieselbig Person solcher Befreiung auch empfenglich sein und genießen, inmaßen derjenige, welchem das Haus erblichen zuständig ist. Allein soll das ausgeschlossen sein, daß derselbig Mitling oder Inhaber in solcher Freiheit kein bürgerliche Nahrung mit brauen, schenken oder werbend Handlung durch keufen und verkeufen treiben soll, wo es aber beschehe, in welchem Fall das were, so soll er gleich anderen alle gemeine bürgerliche Pflicht raichen und zu tragen schuldig sein.

Es soll auch solcher gefreiten Person keiner meher dann ein Haus haben, so in des Rats Gebieten gelegen ist, darauf ihm solche Freiheit, wie berührt, nachgelassen soll werden, wie dann solchs aus bewegenden billigen Ursachen die Notdurft erfordert, domit kein übermeßige nachteilige Entziehung künftiger Zeit gemeiner Stadt erfolgen möchte.

Würde aber einer mehr dann ein Haus an sich bringen, davon soll er sich weiter Freiheit zu gebreuchen nicht anmaßen, sunder alle bürgerliche Pflicht zu geben schuldig sein.

Würden sich auch Voranderung mit solchen Heusern, so die berührten Personen itze oder künftig haben oder zu sich bringen würden, mit Wechselung adir Verkeufung zu tragen und nicht widerumb ein gleichmeßig Person als von den Lectoresen zu sich bringen würde, so soll die ordentliche alte bürgerliche erbliche Pflicht in allen Fellen widerumb ganghaftig sein und keiner vorigen Freiheit des ingehabten Besitzers genießen.

So aber die gefreiten Personen in bürgerlicher Nahrung, wie hierüber zum Teil auch berühret mit breuen, schenken ader andern Gewerbe, mit keufen und vorkeufen treiben würden, sollen sie sich von denselben werbenden Handlungen, dadurch in alle bürgerliche Pflicht zu begeben vorwirkt haben.

Und sollen domit dem Rector und der Universitet und an denselben Gliedmaßen an ihrer ordentlichen Jurisdiction und Gerechtigkeit, wie sie bisher gehabt, kein Abbruch adir nachteiliger Abgang eingeführt adir benommen sein,

sunder in wirdigen Krefften sein und bleiben und also dodurch solcher ihrer gehabten Gebrechen genzlich voreinigt und vortragen sein, welches beide Teil dermaßen angenommen und dem nachzukommen gewilligt treulich sunder Gewerde. Des zu Urkund haben wir unser beider angeborn Petschaft zu Ende dieses Vortrags aufgedruckt.

Geschehen zu Wittenberg am Sonntage Hedwigs a. d. 1525.

*

Anlage IV

Bericht des Kanzlers Christian Beyer über die Erbhuldigung des Kurfürsten Johann am 10. Juli 1525 in Wittenberg

Original: Wittenberger Ratsarchiv, Kopialbuch Bd. 90, fol. 87 ff.

*

Am Dag Margarethe im 25. Jahre nach Tausend und fünfhundert ist Herzog Johann Churfürst bei uns eingezogen mit zwölfhundert Pferd wol gerüstet und Herr Herzog Otto von Lüneburg 300 und etzlich Pferd überaus wol gerüst und dergleichen bei uns nicht gesehen Hochgedachten unserm gnädigsten Herrn zu Ehren gehalten desgleichen mit 800 Knechten mit dreien Feinlein. Sind die jungen Gesellen und andere des Rats und von der Gemein s. ch. f. g. entgegengzogen und zuletzt wiederumb hirein gefolget. Die Zehlungen sind angeschlagen eff 1500 Pferd vonwegen der Landsessen von Adel und Stedten. Uff den Vorabend haben ien der regierende Bürgermeister Doctor Christian Beyer mit den andern beiden Hansen Hondorff und Anton Nymeck nachfolgende Meinungen angenommen mit einer Verehrung eins Faß reinisch Weins und ein Faß einbeckisch Bier:

Daß wir durch unsern gnedigsten Herrn weilant Herzog Friedrichs totlichen Abgang schir und vill erschrocken und in groß Mitleid gefallen. Und nicht an dringend Ursach, so s. ch. f. g. milde Gedächtnis uns und diser Stadt Wittenberg mit frundelichen Gnaden geneigt, allie ein Universitet darvon durch die ganze Welt ein Lob und Nutz erschollen uns ehrsamlich aufgericht, daß wir nicht undankbar mit Erbitung solchen Menschen nicht in Vergessen zu stellen. So waren wir doch wiederumb hochlich erfreut, daß s. ch. f. g. als ein christlicher Fürst in Gott verschieden und noch in Gott ruhet; und als dies Churfürstentum und

dieſe ſ. ch. f. g. Stadt an ſ. ch. f. g. aus rechten, räumlichen Abgang uff ſ. ch. f. g. gefallen.

Zuvorſehung ſ. ch. f. g. werden uns nicht mit wenigern Gnaden geneigt und uns in unſern Nöten furdern, dann es ie von anderen vorgehenden Fürſten geſchehen. Nehmen ſ. ch. f. g. an als unſern gnedigſten Erbland und namlichen Fürſten und Herrn und erkennen ſ. ch. f. g. als unſern Oberkeit, der wir untertänge und ſchuldige Dinſt zu zeigen erputig. Und wie wol wir uns erkennen, vor ſ. ch. f. g. nit mit ledigen Henden aus Herkommen des Alters zu erſcheinen, ſünd uns dermaßen zu erzeigen, daß auch E. ch. f. g. unſer Frohlockungen und Erfreuungen vermerken. So aber E. ch. f. g. unſer Unvermögen wiſſen, dieſelb auch E. ch. f. g. mit unſer und der Stadt Untertenigkit und Gehorſam eben dis unſer geringſchetzig Geſchenk und Verehrung annehmen mit unterteniger Bitt, E. ch. f. g. wollen und als Geſchenke von wegen der gemeinen Stadt gnediglich annehmen und die Verehrung nicht ausſchlagen uſſe gnedigem Herzen . . . anhören wollen.

Daroff ſ. ch. f. g. hat anhören laſſen, daß ſ. ch. f. g. unſer Erbietung und Verehrung in gnädigem Gefallen annehmen werden.

Des andern Dags ſind wir gefordert zue der Erbhuldigung, alſo daß 3 aus dem Rat und 3 aus der Gemein Wittenberg genehmigt.

Als aber der Adel etzlich Beſchwerden gehalten, haben wir ein Bedenken gehabt, mit jen für ein Perſon zue ſtehen; doch uns auf ein Abend erpoten, deswegen nach des Fürſten Fürhalten uns mit ien neben andern Städten zu unterreden. Denſelben auch nach dem Fürhalten uns durch unſern Bürgermeiſter und etzlich von den andern Städten erpoten. Alſo haben ſie die Sach verzogen bis ſie ihr Sach ausgetragen haben mit den churfürſtlichen Reten.

Aber wir haben uns nichts deſto minder alsbald erboten, wir wollen hulden und ſchwören. Hierumb hinfürder an Hintergang die Städte ihr Sach austragen mögen. Es war eben, daß ſie ſollen für ein Perſon ſtehen.

Nota: es iſt gehuldet erſtlich Herzog Johann und danach ſeiner Gnaden eldeſten Sohn und danach alwegen ſ. ch. f. g. Tochter Erben. Wenn die nicht ſein, Herzog Jorgen und alsdann den Landgrafen zu Heſſen, wenn all Fürſten von Sachſen verſtorben ſein werden.

Nota: im Jurament ſind ſeiner Tochter Erben.

*

Literaturverzeichnis

A. Quellen

I. Archivalische

WRA = Wittenberger Ratsarchiv.

Bericht des Kanzlers und Bürgermeisters Christian Beyer über die Erbhuldigung des Kurfürsten Johann am 10. Juli 1525 in Wittenberg. Kopial- und Privilegienbuch, Bd. 90.

Brief über das Haus der Mönche von Halle, die Marienknechte genannt, vom 11. November 1502. Urbarium III, fol. 354.

Erlaß der kurfürstlichen Räte zu Wittenberg vom 15. Oktober 1525. Kopial- und Privilegienbuch, Bd. 90 XCV, 96.

HStR = Heerfahrtsteuerregister 1528.

KR = Kämmereirechnungen:

1410—31	1532
1497—1500	1534—41
1501—03	1547
1504—10	1549—50
1512—15	1576
1517—26	1581.
1528—30	

Münzordnung von 1500. Münzsachen, Bd. 36, fol. 151.

Münzordnung von 1530. Münzsachen, Bd. 36, fol. 173.

Stadtordnung Friedrich des Sanftmütigen vom 1. August 1449; Urkunde 72.

Urbarium II. Teil, Bd. I, Bb. 4, fol. 323 ff.

VV = Vorratsverzeichnis von 1581 in: Der Stadt Wittenberg Vestungs-Sachen usw. Bd. 13, fol. 257 ff.

Archiv der Pfarrkirche in Wittenberg.

Brief des Kurfürsten Johann vom 21. August 1527.

Staatsarchiv in Weimar.

TStR = Türkensteuerregister 1542. Reg. Pp. 355, 8—10.

Wittenberger Archiv der Ver. Friedr.-Universität Halle-Wittenberg.

Brief des Kurfürsten Joh. Friedr. vom 21. März 1542. Titel III, 14.

II. Gedruckte

1. Album Academiae Vitebergensis. Herausgegeben von Förstemann, Leipzig 1841 und Bd. III Indices, Halle 1905.

ELA = 2. Ernestinische Landtagsakten. Bd. I. Die Landtage von 1487—1532. Herausgegeben von C. A. H. Burkhardt. Thür. Geschichts-Quellen VIII, I. Jena 1902.

Dial = 3. Meinhardi, Andreas: Dialogus illustrate ac augustissime urbis Albiorenae, vulgo Wittenberg dicte, situm, amenitatem ac illustrationem docens tirocinia nobilium artium jacientibus editus. (Gedruckt bei Martin Landsberg.) Leipzig 1508.

WW = 4. Wittenberger Willkür und Statuten. Herausgegeben von Förstemann. Neue Mittlg. a. d. Gebiete hist.-antiqu. Forschungen. Bd. VI, 3, S. 28 ff. Halle 1842.

B. Angeführtes Schrifttum

Adler, G.: Die Fleischteuerungspolitik der deutschen Städte beim Ausgange des Mittelalters. Tübingen 1893.

Barge, H.: Andreas Bodenstein von Karlstadt. Bd. II. Leipzig 1905.

v. Below, G.: Das ältere deutsche Städtewesen und Bürgertum. Monogr. zur Weltgesch. Bd. VI. Bielefeld und Leipzig 1925.

— Großhändler und Kleinhändler im deutschen Mittelalter. Jahrb. f. Nat. u. Stat. III. Folge, Bd. XX. Jena 1900.

— Der Untergang der mittelalterlichen Stadtwirtschaft. Jahrb. f. Nat. u. Stat. III. Folge, Bd. XXI. Jena 1901.

— Der Ursprung der deutschen Stadtverfassung. Düsseldorf 1892.

Boehmer, H.: Luther im Lichte der neueren Forschung. 5. Aufl. Leipzig 1918.

Borkowsky, E.: Die Geschichte der Stadt Naumburg a. d. S. Stuttgart 1897.

v. Borries, E.: Geschichte der Stadt Straßburg. Straßburg 1909.

Bothe, F.: Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Reichsstadt Frankfurt. Leipzig 1906.

— Die Entwicklung der direkten Besteuerung in der Reichsstadt Frankfurt bis zur Revolution 1612—1614. Staats- und sozialwissenschaftliche Forschungen. Bd. XXVI, 2. Leipzig 1906.

Brunner, H.: Grundzüge der deutschen Rechtsgeschichte. 7. Aufl. Besorgt von Heymann, München und Leipzig 1919.

Bücher, K.: Die Bevölkerung von Frankfurt a. M. im 14. und 15. Jahrhundert. Tübingen 1886.

— Die Frauenfrage im Mittelalter. Zeitschr. f. d. ges. Staatsw. Bd. XXXVIII. Tübingen 1882.

— Die Entstehung der Volkswirtschaft. 14. u. 15. Aufl. Tübingen 1920.

— Das städtische Beamtentum im Mittelalter. Vorträge der Gehe-Stiftung zu Dresden. Bd. VII, 1. Leipzig und Dresden 1915.

Buchwald, G.: Zur Wittenberger Stadt- und Universitätsgeschichte in der Reformationszeit. Leipzig 1893.

Burkhardt, C. A. H.: Der historische Hans Kohlhase und Heinrich von Kleist's Michael Kohlhaas. Leipzig 1864.

Doren, A.: Neuere Arbeiten zur Bevölkerungs- und Sozialstatistik des 15. und 16. Jahrhunderts. Dtsch. Zeitschr. f. Geschichtswiss. N. F. I, Monatsblätter. 1896/97.

Dorner, F.: Die Steuern Nördlingens zu Ausgang des Mittelalters. Diss. München. Nürnberg 1905.

Eheberg, K. Th.: Straßburgs Bevölkerungszahl seit Ende des 15. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. Jahrb. f. Nat. u. Stat. Bd. XLI, 1883, S. 297 ff.

— Verfassungs-, Verwaltungs- und Wirtschaftsgeschichte der Stadt Straßburg bis 1681. Straßburg 1899.

Ehrenberg, R.: Große Vermögen, ihre Entstehung und ihre Bedeutung. Jena 1902.

Ermisch, H.: Zur Statistik der sächsischen Städte im Jahre 1474. Neues Arch. f. sächs. Gesch. u. Altertkd. Bd. XI. Dresden 1890.
— Die sächsischen Stadtbücher des Mittelalters. Neues Arch. f. sächs. Gesch. u. Altertkd. Bd. X. Dresden 1889.
Eulenburg, F.: Zur Bevölkerungs- und Vermögensstatistik des 15. Jahrhunderts. Zeitschr. f. Soz.- u. Wirtsch.-Gesch. Bd. III. Weimar 1895.
Falke, J.: Die Geschichte des Kurfürsten August von Sachsen in volkswirtschaftlicher Beziehung. Leipzig 1868.
— Die Steuerbewilligungen der Landstände im Kurfürstentum Sachsen bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts. Zeitschr. f. d. ges. Staatsw. Bd. XXX. 1874.
Feuchtwanger, L.: Geschichte der sozialen Politik und des Armenwesens im Zeitalter der Reformation. JfGVV 32 (1908), S. 1423 ff. und JfGVV 33 (1909), S. 191 ff.
Flamm, H.: Der wirtschaftliche Niedergang Freiburgs i. Br. und die Lage des städtischen Grundeigentums im 14. und 15. Jahrhundert. Volksw. Abhandlg. d. Bad. Hochschule. Bd. VIII, Ergänzgsbd. 3. Karlsruhe 1905.
Förstemann, K. Ed.: Einige Mitteilungen aus den Wittenberger Kämmereirechnungen. Neue Mittlg. a. d. Gebiete hist.-antiqu. Forschungen. Bd. II, 4, S. 646 ff. Halle 1836.
Friedensburg, W.: Geschichte der Universität Wittenberg. Halle 1917.
Gebauer, H.: Die Volkswirtschaft im Königreich Sachsen. Dresden 1889—93.
Gierke, O.: Dr. Gustav Schönberg, Finanzverhältnisse der Stadt Basel im 14. und 15. Jahrhundert. Zeitschr. f. d. ges. Staatsw. Bd. XXXVI. 1880.
Gelbke, K.: Die Volkszahl der Stadt Eisleben von Mitte des 15. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. Mansfelder Blätter, Jahrg. IV. 1890.
Gurlitt, C.: Die Lutherstadt Wittenberg. Die Kunst, herausgegeben von Richard Muther. Berlin 1902.
Halke, H.: Handwörterbuch der Münzkunde und ihrer Hilfswissenschaften. Berlin 1909.
Hartung, F.: Deutsche Verfassungsgeschichte vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Grundriß der Geschichtswiss. Bd. II, 4. Leipzig und Berlin 1914.
Hartung, J.: Die Belastung des augsburgischen Großkapitals durch die Vermögenssteuer des 16. Jahrhunderts. Jahrb. f. Ges., Verw., Volksw. N. F. XIX. 1895.
— Die augsburgische Vermögenssteuer und die Entwicklung der Besitzverhältnisse im 16. Jahrhundert. Schmollers Jahrb. Bd. XIX. 1895.
Haußleiter, J.: Die Universität Wittenberg vor dem Eintritt Luthers. Nach einer Schilderung des Magisters Andreas Meinhardi vom Jahre 1507. Neue kirchl. Zeitschr. Bd. XIV, 2, S. 81 ff. und 3, S. 190 ff. Erlangen und Leipzig 1903.
Helboc, A.: Die Bevölkerung der Stadt Bregenz am Bodensee vom 14. bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts. Forschungen zur inneren Geschichte Österreichs, herausgegeben von Alfons Dopsch, Bd. VII. Innsbruck 1912.
Helferich, J.: Württembergische Getreide- und Weinpreise von 1456—1628. Zeitschr. f. d. ges. Staatsw. Bd. XIV, S. 471 ff. 1858.
Heller (I), H.: Die Handelswege Innerdeutschlands im 16., 17., 18. Jahrhundert und ihre Beziehungen zu Leipzig. Neues Arch. f. sächs. Gesch. u. Altertkd. Bd. V. Dresden 1884.
Heller (II), H.: Die politischen Ideenkreise der Gegenwart. Breslau 1926.
Hirsch, J. Ch.: Des (Teutschen) Reiches Münzarchiv. Nürnberg 1756—68.
Hohohm, W.: Der städtische Haushalt Quedlinburgs in den Jahren 1459—1509. Forschg. z. Thür. u. Sächs. Gesch. Heft 3. Halle 1912.
Hoeniger, R.: Der schwarze Tod in Deutschland. Berlin 1882.
— Die Volkszahl deutscher Städte im Mittelalter. Schmollers Jahrb. Bd. XV. 1891.

v. Inama-Sternegg, K. Th.: Deutsche Wirtschaftsgeschichte in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters. Leipzig 1879—1901.
— Die Quellen der historischen Preisstatistik. Wiener Statistische Monatsschrift. Bd. XII, 1 und 2.
Jastrow, J.: Die Volkszahl deutscher Städte zu Ende des Mittelalters und zu Beginn der Neuzeit. Hist. Unters., Heft 1. Berlin 1886.
Jecht, H.: Studien zur gesellschaftlichen Struktur der mittelalterlichen Städte. Vierteljahrsschr. f. Soz.- u. Wirtsch.-Gesch. Bd. XIX. 1926.
Kampschulte, F. W.: Johann Calvin, seine Kirche und sein Staat in Genf. Leipzig 1869 und 1899.
Kantorowicz, H.: Der Aufbau der Soziologie. Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsausgabe für Max Weber. Bd. I. Leipzig und München 1923.
Kettner, P. G.: Historische Nachricht von dem Raths-Collegio der Churstadt Wittenberg. Wolfenbüttel 1734.
Kius, O.: Das Finanzwesen des ernestinischen Hauses Sachsens im 16. Jahrhundert. Weimar 1863.
Kleeberg, E.: Stadtschreiber und Stadtbücher in Mühlhausen i. Thür. vom 14. bis 16. Jahrhundert. Arch. f. Urk.-Forsch. Bd. II. 1909.
Klotzsch, J. F.: Versuch einer Churfächsischen Münzgeschichte. Chemnitz 1779/80.
Knabe, C.: Volkszahl von Torgau 1505 und 1535. Publikationen des Altertumsvereins zu Torgau I. Torgau 1887.
Knauth, P.: Bevölkerungszahl und Bevölkerungsbewegung der Stadt Freiberg. Neues Arch. f. sächs. Gesch. u. Altertkd. Bd. XXXVI. 1915.
Knipping, R.: Die Kölner Stadtrechnungen des Mittelalters mit einer Darstellung der Finanzverwaltung. Publikation d. Ges. f. rhein. Geschkd. Bd. XV. Bonn 1897.
— Das Schuldenwesen der Stadt Köln im 14. und 15. Jahrhundert. Westd. Zeitschr. f. Gesch. u. Kunst. Bd. XIII. 1894.
Lamprecht, K.: Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter. Leipzig 1886.
Laurent, J. C. M.: Uber das zweitälteste Bürgerbuch. Zt. d. Ver. f. Hamburgische Gesch. Bd. I. 1841.
Leopold, F. H. L.: Wittenberg und die umliegende Gegend. Meißen 1802.
Levy, A.: Geschichte der Juden in Sachsen. Berlin 1900.
Liebe, G.: Das Judentum in der deutschen Vergangenheit. Monographien z. deutsch. Kulturgesch. Bd. XI. Leipzig 1903.
Lotz, W.: Die drei Flugschriften über den Münzstreit der sächsischen Albertiner und Ernestiner um 1530. Leipzig 1893.
Luschin v. Ebengreuth, A.: Allgemeine Münzkunde und Geldgeschichte des Mittelalters und der neueren Zeit. Abtlg. 4 des Handbuchs der mittl. u. neuer. Gesch., herausgegeben von v. Below u. Meinecke. München und Berlin 1904.
Luther, M.: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar 1883 ff.
— Briefwechsel. Herausgegeben von E. L. Enders und G. Kawerau. Frankfurt 1884 ff.
Mannewitz, P.: Das Wittenberger und Torgauer Bürgerhaus vor dem 30jährigen Kriege. Borna und Leipzig 1914.
v. Maurer, G. L.: Geschichte der Städteverfassung in Deutschland. Bd. I—IV. Erlangen 1869—71.
Meißner, M. J.: Zur Geschichte des Frauenhauses in Altenburg. Neues Arch. für sächs. Gesch. u. Altertumsk. Bd. II. Dresden 1881.
Meurer, F.: Der mittelalterliche Stadtgrundriß im nördlichen Deutschland in seiner Entwicklung zur Regelmäßigkeit auf der Grundlage der Marktgestaltung. Berlin 1914.
Meyner, A. M.: Geschichte der Stadt Wittenberg aus archivalischen Quellen geschöpft und bearbeitet. Dessau 1845.

Müller, N.: Die Wittenberger Bewegung 1521 und 1522. Leipzig 1911.
— Die Funde in den Turmknäufen der Stadtkirche zu Wittenberg. Magdeburg 1912.
Naudé, W.: Deutsche städtische Getreidepolitik vom 15.—17. Jahrhundert. Staats- u. sozialw. Forschg. Bd. VIII. 1889.
Neubauer, Th. Th.: Wirtschaftsleben im mittelalterlichen Erfurt. Vierteljahrsschr. f. Soz. u. Wirtsch.-Gesch., Bd. XIII, S. 132ff. 1916.
Neumann, M.: Geschichte des Wuchers in Deutschland. Halle 1865.
Oppermann, O.: Das Sächsische Amt Wittenberg im Anfang des 16. Jahrhunderts. Leipzig 1897.
Paasche, H.: Über die städtische Bevölkerung früherer Jahrhunderte nach urkundlichen Materialien der Stadt Rostock. Jahrb. f. Nat. u. St. N. F. Bd. V. 1882.
Pallas, K.: Die Registraturen der Kirchenvisitationen im ehemals sächsischen Kurkreise. Gesch. Quellen d. Prov. Sachsen 7, 41. Halle 1906ff.
v. Posern-Klett, K. F.: Frauenhäuser und freie Frauen in Sachsen. Webers Arch. f. d. sächs. Gesch., Bd. XII., S. 63ff. Leipzig 1874.
Pückert, W.: Das Münzwesen Sachsens 1518—1545. 7, II. Leipzig 1862.
Reisner, W.: Die Einwohnerzahl deutscher Städte in früheren Jahrhunderten mit besonderer Berücksichtigung Lübecks. Sammlg. nat. u. stat. Abhandlungen. Bd. XXXVI. Jena 1903.
Richter, O.: Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte der Stadt Dresden. Bd. I—III. Dresden 1885—1891.
— Zur Bevölkerungs- Vermögensstatistik Dresdens im 15. Jahrhundert. N. Arch. f. sächs. Gesch. u. Altertkd., Bd. II, S. 273ff. 1881.
— Zur Bevölkerungs- und Vermögensstatistik Meißens im Jahre 1481. Mittlg. d. Vereins f. Gesch. d. Stadt Meißen, Bd. I, 1. 1882.
Rudhart, P.: Dr. Martin Luther und die die Reformation fördernden Kurfürsten. Dresden-Blasewitz 1907.
Sander, P.: Die reichsstädtische Haushaltung Nürnbergs. Leipzig 1902.
Schadow, J. G.: Wittenbergs Denkmäler. Wittenberg 1825.
Schild: Wittenbergische Stadtrechnungen. Neue Mittlg. a. d. Gebiete hist.-antiqu. Forschg. Bd. XV, S. 379ff. Halle 1882.
Schmidt, K.: Wittenberg unter Kurfürst Friedrich dem Weisen. Erlangen 1877.
Schmidt, M. G.: Die Pfalbürger. Zeitschr. f. Kulturgesch. IX, 4, S. 241ff. Berlin 1902.
Schmoller, G.: Die Bevölkerungsbewegung der deutschen Städte von ihrem Ursprung bis ins 19. Jahrhundert. Deutsches Städtewesen in älterer Zeit. Bonner staatw. Unters. Heft 5. Bonn und Leipzig 1922.
— Die historische Entwicklung des Fleischkonsums, sowie der Vieh- und Fleischpreise in Deutschland. Zeitschr. f. d. ges. Staatsw. Bd. XXVII. Tübingen 1871.
— Zur Geschichte der nationalökonomischen Ansichten in Deutschland während der Reformationsperiode. Zeitschr. f. d. ges. Staatsw. Bd. XVI. 1860.
Schnapper-Arndt, G.: Die Geschichte der Preise in Frankfurt a. M. Berlin 1900.
Schönberg, G.: Finanzverhältnisse der Stadt Basel im 14. u. 15. Jahrhundert. Tübingen 1879.
— Basels Bevölkerungszahl im 15. Jahrhundert. Conrads Jahrb. Bd. XI (40). 1883.
Schönberg, L.: Die Technik des Finanzhaushaltes der deutschen Städte im Mittelalter. Münchener volkswirtschaftliche Studien. Bd. 103. Stuttgart 1910.
Schönfeldt, G.: Lohn- und Preisverhältnisse in Hann.-Münden zu Anfang des 16. Jahrhunderts. Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Bd. I. Leipzig 1903.
Schröder, K.: Deutsche Rechtsgeschichte. 6. Aufl. Berlin, Leipzig 1919/22.
Schuchardt, Ch.: Lucas Cranach des Älteren Leben und Werke. Leipzig 1851.
Schwinkowski, W.: Das Geld- und Münzwesen Sachsens. N. Arch. f. sächs. Gesch. u. Altertkd. Bd. 38. Dresden 1917.
Sehling, E.: Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Leipzig 1902.

Senf, M.: 500 Jahre Geschichte der Fleischerinnung 1424—1924. Wittenberg 1925.
Soetbeer, A.: Edelmetallproduktion und Wertverhältnis zwischen Gold und Silber seit der Entdeckung Amerikas bis zur Gegenwart. Petermanns Mittlg. Erg.-Bd. XIII. Gotha 1879/80.
— Materialien zur Erläuterung und Beurteilung der wirtschaftlichen Edelmetallverhältnisse und der Währungsfrage. Berlin 1886.
Sohm, R.: Städtische Wirtschaft im 15. Jahrhundert. Hildebrands Jahrbuch Bd. XXXIV, S. 253 ff. 1879.
Sombart, W.: Der moderne Kapitalismus. 4. Aufl. München u. Leipzig 1921.
Stählin, O.: Editionstechnik (Ratschläge für die Anlage textkritischer Ausgaben). Neues Jahrb. f. d. klass. Altertum, Gesch. u. Lit. Bd. XII. S. 393 ff. 1909.
Stein, W.: Deutsche Stadtschreiber im Mittelalter. Beiträge zur Gesch. vornehml. Kölns u. d. Rheinlde. Zum 80. Geburtstag G. Mevissens. Köln 1905.
Stieda, W.: Städtische Finanzen im Mittelalter. Conrads Jahrb., 3. Folge, Bd. XVII. 1899.
Stier, G.: Wittenberg im Mittelalter. Wittenberg 1855.
Stieve, F.: Grundsätze für die Edition von Aktenstücken zur neueren Geschichte. Festgesetzt v. 3. deutschen Historikertag. Deutsche Zeitschr. f. Gesch.-Wissensch., Bd. XII, S. 366 ff. 1894/95.
Strieder, J.: Zur Genesis des modernen Kapitalismus in Augsburg. Leipzig 1904.
Tille, A.: Stadtrechnungen. Deutsche Geschichtsblätter, Bd. I. S. 65 ff. Gotha 1900.
Thoma, R.: Artikel „Staat" (Allgemeine Staatslehre) im HdStW. 4. Aufl., Bd. VII, S. 724 ff. Jena 1926.
Tutzschmann M. M.: Friedrich der Weise, Kurfürst von Sachsen. Grimma 1848.
Vetter, A.: Bevölkerungsverhältnisse der ehemals freien Reichsstadt Mühlhausen i. Th im 15. u. 16. Jahrhundert. Leipzig, hist. Abhandlg. Heft XVII. 1910.
Weber, M.: Gesammelte Aufsätze zur Religions-Soziologie. Bd. I. Tübingen 1920.
— Wirtschaftsgeschichte. Herausgegeben v. Hellmann und Palyi. München und Leipzig 1926.
Weißenborn, B.: Die Elbzölle und Elbstapelplätze im Mittelalter. Halle 1901.
Wiebe, G.: Zur Geschichte der Preisrevolution des 16. u. 17. Jahrhunderts. Staats- u. sozialw. Beitr., Bd. II, 2. Leipzig 1895.
Wolf, G.: Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte. Gotha 1916.

Inhalt

zu „Wittenberger Studien / Beiträge zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Stadt Wittenberg in der Reformationszeit" / Von Edith Eschenhagen

Seite

Einleitung 9

Arbeiten über Wittenberg 9. Lage der Quellen 9. Formulierung des Themas 11. Benutzte Quellen 11. Zeitliche Begrenzung des Themas 12. Grundsätze bei der Quellenbenutzung 13.

I. Das Stadtbild 14

Der Stadttypus 14. Befestigungswerke 14. Vierteleinteilung 16. Straßen 16. Der Marktplatz 18. Instandhaltung der Straßen und des Marktes 20. Das Rathaus 21. Die Apotheke 23. Der Marstall 24. Die Badestuben 24. Das Frauenhaus 25. Geistliche Gebäude 26. Das Schloß 26. Bürgerliche Häuser 27.

II. Die Einwohnerzahl 28

Grundsätze bei der Berechnung mittelalterlicher Bevölkerungsstatistiken 28. Möglichkeit der Gewinnung der Reduktionsziffer für Wittenberg 28. Die Getreideordnung Kurfürst Augusts von Sachsen vom Jahre 1571 28. Das Vorratsverzeichnis in Wittenberg vom Jahre 1581 29. Das Ergebnis der Auszählung 31. Fehlen der Universitätsmitglieder 32. Die Mieter 32. Die Reduktionsziffer 33. Untersuchung des Türkensteuerregisters von 1542 auf die Vollständigkeit 33. Sein Inhalt 34. Steuerbefreiung der Geistlichen 36. Veranlagung der Universitätsmitglieder 36. Ergebnis der Auszählung 37. Vergleichung mit dem Vorratsverzeichnis von 1581 37. Die Einwohnerzahl im Jahre 1542 38. Die Dienstboten 38. Überschuß des weiblichen Geschlechts 39. Berechnung der Einwohnerzahl auf Grund der Häuserzahl 39. Vergleichung der Größe Wittenbergs mit anderen Städten 40.

III. Die Verfassung 42

Der Rat: Benennung und Einteilung 42. Bestätigung durch den Kurfürsten 43. Besoldung 44. Kompetenz bei der Verwaltung 45, der Gerichtsbarkeit 46, der Gesetzgebung 47. Ausschüsse 48. Der Bürgermeister 49. Die Gemeindevertretung der Vierzigmannen 50. Die Verfassung ist eine kleinbürgerliche 51, eine Repräsentativverfassung 52, eine demokratische 52. Der „Stadtstaat" 53. Beziehung zum Landesherrn 54. Recht des Kurfürsten auf Steuererhebung 55, Heeresfolge 55, Erbhuldigung 56. Allmähliches Vordringen der landesherrlichen Gewalt 58.

IV. Die Verwaltung 58

Die Sicherheitspolizei 58. Straßenpolizei 61. Feuerpolizei 61. Baupolizei 62. Armen- und Krankenwesen 62. Schulwesen 63. Gewerbewesen 63. Kriegswesen 64. Finanzwesen 65. Die städtischen Beamten: die Stadtschreiber 67, Entwicklung des Stadtschreiberamts zum Syndikat 69, Unterbeamte 70, ihre rechtliche Stellung 72. Unbesoldete städtische Ämter 72.

V. Das Münzwesen 72
Kein eigenes Münzrecht, Silberwährung 72. Die Umlaufsmünzen 73. Münzrechnung in den Kämmereirechnungen 74. Feingehalt und Münzverschlechterung 74. Die Münztrennung der sächsischen Ernestiner und Albertiner 76. Die Münzkonvention von 1530 77. Der Grimmaische Machtspruch 78.

VI. Die Preisverhältnisse 78
Luthers Ansichten über die Teuerung 78. Die Teuerung in Wittenberg 79. Lebensmittelpreise 80. Preise für wichtige Waren 80. Durchschnittspreise für Hafer 81. Ursachen der Teuerung: auf der Geldseite: Münzverschlechterung 83; auf der Warenseite zunehmender Luxus 84, und Mißernten? 84. Bevölkerungszunahme 84. Löhne und Preisbewegung 85. Löhne der Unterbeamten 85, Gehälter der Professoren 85. Folgen der Preisentwicklung 86.

VII. Die Vermögensverhältnisse 87
Ziel der Untersuchung 87. Einteilung der Vermögen in sechs Klassen 88. Die Vermögensklassen 88. Die Größe der Vermögen 91. Das Durchschnittsvermögen 94. Vergleich mit anderen Städten 95. Vermögen und Beruf 95. Vermögen der Ratsmitglieder 97. Das Vermögen der Handwerker 97. Verhältnis der Vermögen innerhalb der Zunft 98. Zusammensetzung der Vermögen 98. Das Vermögen Lucas Cranachs 99. Erwerb der großen Vermögen durch Handel 100. „Handwerksmäßiger Handel" 101. Ergebnis: Wittenberg als Typ der Lokalgewerbestadt 102.

Schlußbetrachtung 103

Anlagen:

I. Brief des Kurfürsten Johann an den Rat zu Wittenberg, das Barfüßerkloster betreffend vom 21. August 1527 105

II. Brief des Kurfürsten Johann Friedrich an den Rat und die Universität zu Wittenberg, die Befreiung Luthers von der Türkensteuer betreffend vom 21. März 1542 106

III. Erlaß der kurfürstlichen Räte zu Wittenberg, Steuerbefreiungen der Angehörigen der Universität betreffend vom 15. Oktober 1525 107

IV. Bericht des Kanzlers Christian Beyer über die Erbhuldigung des Kurfürsten Johann am 10. Juli 1525 in Wittenberg 109

Literaturverzeichnis 111

Luther und Kant

Von Julius Ebbinghaus, Freiburg i. Br.

Es ist eine aus der Hegelschen Geschichtsphilosophie in die allgemeine Bildung übergegangene Urteilsgewohnheit, die Kant zum „Philosophen des Protestantismus" gemacht hat. Die Begriffe der „Subjektivität", „Innerlichkeit", „Gesinnung" umschreiben mit einigen anderen den Kreis von Grundvorstellungen, von denen der Zwang für diese Betrachtungsweise auszugehen scheint. Nimmt man die Bindung der kantischen Bildungsanfänge an religiöse Bestrebungen, deren innere und äußere Bedingtheit durch den Protestantismus offenbar ist, hinzu, so scheint die Folge in einfacher Weise aus ihrer Ursache erklärt und Leben und Werk des Mannes in derjenigen Einheit gegeben zu sein, deren Aufdeckung das Ziel geistesgeschichtlicher Erkenntnis bildet.

Unterdessen erwachsen einem über die Feststellung eines allgemeinen protestantischen Fluidums bei Kant hinausstrebenden Versuche, die Umrisse seiner Lehre auf die des Begründers des Protestantismus aufzutragen, sogleich eigentümliche Schwierigkeiten. Was von Kant allgemein handlich geworden ist, sind gewisse allgemeinste Erkenntnisse derjenigen Wissenschaft, die er mit gutem Grunde Metaphysik der Sitten nennt. Auf diesem Felde liegt das, was man vor allem im Auge hat, wenn man in ihm wie in Luther den Mann verehrt, der den Menschen „an seine Innerlichkeit gewiesen" hat. Aber man darf nur einem solchen unverbindlichen Ausspruche eine etwas korrektere kantische Form geben, nämlich daß er das oberste Prinzip aller Nötigung für willkürliches Verhalten des Menschen von allen zufälligen, nicht in der ratio pura liegenden Bedingungen abgesondert habe — so bemerkt man auch ohne allzu tiefes Studium, daß man von einer solchen Plattform aus unmöglich nach dem Bilde Luthers greifen kann. Was Luther der Nachwelt hinterlassen hat, ist teils Religionslehre teils auch — wiewohl erst in zweiter Linie — Theologie in strengerem Verstande. Nun ist es offenbar, daß ich nicht ohne weiteres von dem zunächst gänzlich

ohne Rücksicht auf diese Wissenschaften entwickelten Systeme der kantischen Sittenlehre ausgehen kann, wenn nicht die Dinge, die ich vergleichen will, den Charakter der Vergleichbarkeit vollständig verlieren sollen. Was besagt denn jenes wie immer nicht empirisch bedingte Prinzip der Sittlichkeit über die Möglichkeit eines von aller Selbstliebe freien Gottesdienstes? Könnte man nicht vielleicht dem kantischen Gesetze unterworfen sein und dennoch Gott für einen großen Herren halten, dem mit Fasten, Beten und Almosengeben klüglicherweise der Hof gemacht werden muß? Sollen die Dinge aneinander gemessen werden, so muß man sie offenbar an Orte gleicher Ebene bringen, d. h. man muß sich zunächst an den Religionslehrer Kant und nicht an den Sittenlehrer wenden. Es mag ja sein, daß diese Religionslehre in einem eigentümlichen Verhältnis zum Sittengesetze steht, und es mag auch sein, daß eben darin die Eigentümlichkeit ihres Verhältnisses zu Luther begründet ist — aber in keinem Falle kann die Belehrung darüber aus der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten geholt werden. Nun ist aber freilich merkwürdig: gerade an die kantische Religionslehre denkt man zuletzt, wenn man von Luther zu ihm hinüberblickt. Denn diese Religionslehre gilt als der wunde Punkt seiner praktischen Philosophie, an dem die aus der strengeren scholastischen oder pietistischen Überlieferung stammenden Elemente ihre bei ihm nicht mehr ursprünglich religiös fundierten Kräfte eingebüßt haben, und nun der Strom der „Aufklärung" fesselos hervorbricht. Ich spreche noch gar nicht einmal von dem eigentlichen System seiner Glaubenslehre, der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", die abgesehen von dem Interesse, das das Stück von der Sünde bisweilen erregte, niemals im Mittelpunkte der Aufmerksamkeit gestanden hat. Denn quer vor dieser Glaubenslehre liegt nun jene eigentümliche, schon in der Kritik der reinen Vernunft gegebene und in ihrem Ansatz erheblich weiter zurück verfolgbare Begründung des Religionsglaubens als solchen mit ihrer undurchsichtigen Verbindung von Sittlichkeit und Glückseligkeit. Sie ist es eigentlich, die den Theologen in Kant gewöhnlich einen für sich zwar schätzenswerten Ethiker sehen läßt, der aber durch seine nachträglichen, das Prinzip verderbenden Hilfskonstruktionen den

Weg zum Glauben doch nicht gefunden hat und angesichts der ursprünglichen religiösen Neutralität dieses Prinzipes auch gar nicht finden konnte. Religion läßt sich nicht als ein „Anhängsel" zur Moral behandeln. Damit wäre dann freilich das Ergebnis der Aufrechnung Luther und Kant ein im ganzen negatives. Nur als ein Fragment aus Zusammenhängen, zu deren voller Wiederherstellung er nicht mehr imstande war, wäre dem Philosophen der kategorische Imperativ in der Hand geblieben.

Es ist zu prüfen, ob diese Auffassung dem Tatbestand gerecht wird.

I.

Sucht man innerhalb des kantischen Werkes diejenige Partie, in der man sich am unmittelbarsten von der Luft der reformatorischen Schriften Luthers angeweht fühlt, so muß man das vierte Stück der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" aufschlagen: „Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips." Wie der Christ Gott dienen könne, das war ja die Frage, von der Luther den Ausgang nahm. „Alles was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes." So beginnt Kant die Polemik gegen falsche Gottesverehrer, in der man unschwer die Verwandtschaft mit der des Reformators erkennt. „Wenn der Mensch sich von der obigen Maxime nur im mindesten entfernt, so hat der Afterdienst Gottes (die Superstition) weiter keine Grenzen; denn über jene hinaus ist alles (was nur nicht unmittelbar der Sittlichkeit widerspricht) willkürlich. Von dem Opfer der Lippen an, welches ihn am wenigsten kostet, bis zu dem der Naturgüter, die sonst zum Vorteil der Menschen wohl besser benutzt werden könnten, ja bis zu der Aufopferung seiner eigenen Person, indem er sich (im Eremiten-, Fakir- oder Mönchsstande) für die Welt verloren macht, bringt er alles, nur nicht seine moralische Gesinnung, Gott dar; und wenn er sagt, er brächte ihm auch sein Herz, so versteht er darunter nicht die Gesinnung eines ihm wohlgefälligen Lebenswandels, sondern einen herzlichen Wunsch, daß jene Opfer für

die letztere in Zahlung möchten aufgenommen werden." Ich sage: man erkennt unschwer die Verwandtschaft solcher Polemik mit der des Reformators gegen den bloßen Werkdienst, aber freilich beginnen auch sofort die Probleme. Dabei scheint es am nächstliegenden, darauf hinzuweisen, daß in diesen kantischen Sätzen ja offenbar ein Vermögen des Menschen vorausgesetzt sei, durch eigene Kraft ein Gott wohlgefälliger Mensch zu werden — was bedarf es mehr, um schließen zu dürfen, daß das Tafeltuch zwischen Luther und Kant in religiösen Dingen vollständig zerschnitten sei! Und doch liegt darin, wenn schon von Differenzen die Rede sein soll, noch nicht einmal die tiefste. Denn über die Frage, ob dasjenige Verhalten, durch das ein vernünftiges Wesen objektiv Gegenstand göttlichen Wohlgefallens sein kann, unter den Bedingungen der menschlichen Natur subjektiv möglich ist, erhebt sich noch eine voraufliegende, nämlich nach dem Ursprunge jener praktischen Nötigung, die, sofern sie als ein Gebot des göttlichen Willens vorgestellt wird, allererst die Möglichkeit gibt zu sagen, der Mensch kann (subjektiv) diesem Willen gemäß sein oder er kann nicht. Und hier schon scheint sich eine grundlegende Differenz zwischen Luther und Kant aufzutun. Betrachtet man nämlich die angeführten Äußerungen Kants ohne Rücksicht auf die etwa in ihnen ausgedrückte Meinung über die Zulänglichkeit oder Unzulänglichkeit des Menschen zu einem „guten Lebenswandel", so bemerkt man, daß ihm dieses den Menschen mit dem göttlichen Wesen einstimmig machende Verhalten durch eine praktische Nötigung (Imperativ) charakterisiert ist, die in ihrer eigenen Konstitution von der Tatsache, daß wir durch die Anmessung unseres Willens an sie mit dem Willen Gottes in Übereinstimmung gelangen, vollkommen unabhängig ist. Der moralisch gute Lebenswandel, das ist bei Kant einfach ein dem Sittengesetz angemessenes praktisches Verhalten, für dessen Angemessenheit an dieses Gesetz es keiner aus der zufälligen Natur des Menschen hergenommenen Gründe bedarf. Der führt einen guten Lebenswandel, für den es keine aus seiner empirisch bedingten Zwecksetzung stammende Bedingungen dafür gibt, daß er vor aller Tat jedesmal erst fragt, ob die Handlung oder Unterlassung dem Sittengesetze gemäß ist oder nicht. Nun ist es wahr, eben darin

sieht Kant dasjenige Verhalten, das ein objektiv zulänglicher Grund für Gottes Wohlgefallen ist, und er kann das deswegen in ihm sehen, weil er — aus vorläufig nicht zu erörternden Gründen — dieses Gesetz geradezu als das die Gesetzmäßigkeit des göttlichen Willens selber bezeichnende nimmt; aber trotzdem bleibt es richtig, daß ihm die in diesem Gesetze liegende Notwendigkeit deswegen noch nicht zu einer solchen wird, die unabhängig davon, daß sie den göttlichen Willen ausdrückt, für uns gar nicht als eine praktische Nötigung (Imperativ) bestünde. Diese Tatsache wird man zu allererst ins Auge fassen müssen, wenn man einen möglichen Übergang von Luther zu Kant sucht. Sie ist eine ursprünglichere als alle diejenigen, die von möglichen Diskussionen über das subjektive Vermögen oder Unvermögen des Menschen betroffen werden können, weil solches Vermögen und Unvermögen notwendig in Beziehung auf irgendeine für den Menschen geltende Forderung stehen muß; und obwohl diese Forderung, sofern von den Bedingungen des göttlichen Wohlgefallens die Rede ist, natürlich die dem Menschen durch Gottes Gebote gestellte sein muß, so ist sie — bei Kant wenigstens — doch noch nicht eine solche, deren Forderungscharakter von diesem Gebotensein durch wen immer abhinge. Was nun Luther anlangt, so ist gar nicht zu zweifeln, daß das, was Gott ursprünglich fordert, dem Wesen nach eben dasjenige ist, was Kant durch die aus dem Sittengesetze fließenden Pflichtgebote gefordert sein läßt. Der Materie des Geforderten nach würden insofern beide übereinstimmen; aber im Grunde der Form des Imperativcharakters des Geforderten stimmen beide nicht überein. Denn es läßt sich nicht verkennen, daß es für Luther unabhängig von dem Gebotensein durch Gott überhaupt keine unbedingte praktische Nötigung für menschliches Tun gibt, so daß also, sofern der Zustand des an und für sich Gott wohlgefälligen Menschen auch bei Luther der Zustand dessen ist, der gut ist und dementsprechend gute Werke verrichtet, diese guten Werke nur insofern gut wären, als sie durch Gott geboten sind. Mit lapidarer Eindringlichkeit sprechen es die Eingangsworte des Sermons von den guten Werken aus: „Zum ersten ist zu wissen, daß es keine anderen guten Werke gibt denn allein die Gott geboten hat, gleichwie es keine

Sünde gibt, denn allein, die Gott verboten hat. Darum, wer gute Werke wissen und tun will, der braucht nichts anderes denn Gottes Gebote wissen. Also spricht Christus Matthäus 19: Willst du selig werden, so halte die Gebote. Und da er nun gegen fragte, was er tun solle, daß er selig würde, hielt ihm Christus nichts anderes vor denn die 10 Gebote. Demnach müssen wir die Unterscheidung der guten Werke aus den Geboten Gottes lernen und nicht aus dem Schein, der Größe oder Menge der Werke selbst, auch nicht aus dem Gutdünken der Menschen oder menschlichen Gesetzes oder Weise, wie wir sehen, daß geschehen ist und noch immer geschieht durch unsere Blindheit mit großer Verachtung göttlicher Gebote." Dies ist es, worauf es ankommt: Demnach müssen wir die Unterscheidung der guten Werke aus den Geboten Gottes lernen. Das göttliche Gebot als solches ist principium diiudicationis boni et mali. Lediglich in der Beziehung auf Gottes Gebot und Verbot konstituiert sich für mein Tun der Charakter des Guten und Bösen. Es ist nicht nur so, daß das Gute notwendig ein Gegenstand des göttlichen Gebotes ist — so ist es auch bei Kant —, sondern das Gute besteht in diesem Charakter des Gebotenseins durch den allmächtigen Willen — und diesen Unterschied gegen Kant muß man zunächst aus der innerhalb allen Unterschiedes bestehenden Gemeinsamkeit heraushalten. Denn gleich wenn Luther sich gegen das „Gutdünken der Menschen oder menschlichen Gesetzes oder Weise", gegen unsere „große Verachtung göttlicher Gebote" wendet, so sagt Kant wiederum beinahe dasselbe, wenn er seinerseits von dem Irrtume spricht, als könne man mit willkürlich ausgedachten, „moralisch indifferenten" Handlungen das Wohlgefallen Gottes erschleichen. Gott ist nicht vorzustellen nach der Weise menschlicher großer Herren, denen man „Hofdienste" leisten muß, d. h. durch freiwillig übernommene, womöglich mühsame Handlungen, die aber nicht den Charakter der Ausführung gegebener Befehle haben, seine Ergebenheit bezeigen — Handlungen, zu denen man auch insofern imstande ist, als man in Wirklichkeit gar nicht bereit wäre, die gegebenen Befehle auszuführen, ja die am Ende den Zweck haben, eine milde Beurteilung von etwa vorbehaltenem Ungehorsam zu bewirken. So auch Luther in dem, worin

er am verständlichsten und volkstümlichsten ist: „Wenn wir bekleidet uns bücken, Kniee beugen, Rosenkranz und Psalter beten, und das alles nicht vor einem Abgott, sondern vor dem heiligen Kreuz Gottes oder seiner Heiligen Bilder tun: das heißen wir Gott ehren, anbeten und laut des ersten Gebots keine anderen Götter haben. Solches können doch auch Wucherer, Ehebrecher und allerlei Sünder tun und tun es täglich." Das heißt eben, es können es auch die tun, die Gottes Geboten ungehorsam sind. Und insofern nun für Kant das Sittengesetz das Prinzip des göttlichen Gebietens ist, drückt er die Verwerfung solchen Gottesdienstes, der mit Ungehorsam gegen Gott gar wohl verträglich ist, aus durch die Verwerfung „moralisch indifferenter Handlungen" als tauglicher Erwerbungsmittel göttlicher Zufriedenheit. Wobei man denn nun in dieser gemeinsamen Ausschaltung eines Gottesdienstes, der nicht seinem Wesen nach Gehorsam ist, nicht übersehen darf, daß der den Mangel des Gehorsams der Form nach konstituierende Grund das eine Mal unmittelbar das Fehlen eines göttlichen Gebotes für die afterdienstliche Handlung ist, das andere Mal deren „moralische Indifferenz", aus der sich erst die Gleichgültigkeit Gottes in Ansehung ihrer ergibt.

II.

Es ist nun leicht zu vermuten, daß diese eigentümliche Verschiedenheit des Gründers und des sogenannten Philosophen des Protestantismus schwerlich eine bloß zufällige sein möchte, hinter der sich nicht bedeutende Gründe und bedeutende Folgen aufzeigen ließen. In der Tat sind es schon durch das Kernstück der Lehre Luthers selber nahegelegte, angebahnte und schließlich notwendig gemachte Gedankengänge, die sich in der kantischen Stellungnahme niedergeschlagen und zu der ihn auszeichnenden mehr oder minder radikalen Neuauffassung des Ursprunges der Religion selber geführt haben. Eben aber die Tatsache, daß es lutherisches Gut ist, das zu dieser Neubildung der Religionslehre drängte, enthält den Grund für die Berechtigung der Auffassung, die immer wieder in Kant ein Kind lutherischen Geistes hat sehen wollen. Es gehört nämlich zur vollständigen Beschreibung des

Zustandes eines Gott wohlgefälligen, vernünftigen Wesens offenbar nicht nur die Angabe des Gesetzes, dem sein Tun angemessen sein muß, um diesen Charakter zu haben, sondern ebenso sehr die Angabe des Grundes, aus dem er sich diesem Gesetze gemäß verhält. Der göttliche Wille ist bei Luther zunächst principium diiudicationis, Grund der Unterscheidung des menschlichen Tuns nach den Charakteren des Guten und Bösen. Fragt man aber nun weiter nach dem principium executionis, d. i. nach dem für das Wohlgefallen Gottes notwendigen ersten subjektiven Grunde des Verhaltens in Gemäßheit mit seinem Willen, so geben die reformatorischen Schriften die berühmte Antwort, die das allgemeine geschichtliche Bild der lutherischen Lehre in erster Linie bestimmt hat. Nur wenn als oberster subjektiver Grund alles menschlichen Tuns diese Eigenschaft, daß es Gott gefällt, hinreichend ist, nur dann kommt uns selbst, und demnach allem unserem Tun, der Charakter des Guten zu. „Nichts anderes darin gesucht noch gesehen, denn daß es Gott also gefalle, dessen Willen er gerne täte aufs allerbeste." Es ist klar, daß dieser an alle guten Werke, d. i. an alle meine Handlungen, sofern sie Befolgungen göttlicher Gebote sind, ergehenden Forderung, sie müßten rein Gott zuliebe oder „umsonst" geschehen, eine einfache Unterscheidung des möglichen Grundes der tätigen Anmessung von Handlungen an das Belieben eines anderen zugrunde liegt. Einmal besteht ein solcher Grund lediglich insofern, als die Einstimmigkeit der Handlung mit dem Belieben des anderen für mich ein Mittel der Verwirklichung gewisser Absichten ist. In diesem Falle richte ich mich nicht „umsonst" nach dem Willen des anderen, sondern nur insofern ich aus der Anmessung meines Verhaltens an sein Belieben die Beförderung von Zwecken erwarte, von denen es gleichgültig ist, ob der andere an den Dingen, die ich mir zum Zwecke mache, ebenfalls interessiert ist oder nicht. Das andere Mal ist der Umstand, daß die Tat eine dem andern gefällige ist, für sich allein und ohne Rücksicht auf das, was ich durch das Ihm-gefällig-Sein etwa in Ansehung meiner Zwecke erreichen kann, für mich ein hinreichender Grund ihrer Ausübung. Nun ist es klar, daß das Wohlgefallen, das der andere in beiden Fällen an mir in Rücksicht auf mein tätiges Verhalten haben kann,

ein ganz verschiedenes ist. Im ersten Falle kommt ein Wohlgefallen an mir als dem Urheber desjenigen Verhaltens, das seinem Willen angemessen ist, gar nicht in Frage. Denn obwohl nach der Voraussetzung für mich eine Notwendigkeit besteht, mich so zu verhalten, wie es seinem Willen entspricht, so besteht diese Notwendigkeit doch keineswegs schon insofern, als ich nach dem ersten Grunde nicht sowohl der objektiven Beschaffenheit als vielmehr der subjektiven Aktualität meiner Handlung gefragt werde. Es wäre also nach dem obersten Grundsatz, durch den ich mein ganzes Verhalten qua Tun und Lassen regle, ebensowohl möglich, daß ich dem anderen nicht zu Willen bin. Daß ich es in Wirklichkeit doch bin, beruht auf dem Vorhandensein von Umständen, die in Ansehung meines Exekutionsprinzipes vollkommen zufällig sind. Ich als diesen obersten Grundsatz frei Entwerfender bin in Ansehung der Frage, ob ich dadurch mit dem Willen des anderen in Übereinstimmung komme oder nicht, ganz indifferent. Ich habe diese Übereinstimmung nicht in meinen obersten Grundsatz, den ich im Hinblick auf die Möglichkeit, überhaupt bewegt zu werden, habe, aufgenommen. Sie wird mir von außen notwendig, sofern ich nämlich meinen obersten Grundsatz gemäß nur unter Berücksichtigung gewisser mir in diesem Grundsatze nach ihrer Beschaffenheit durchaus gleichgültiger, objektiver Gesetzmäßigkeiten handeln kann. Nun ist aber der Mensch selbst in praktischer Hinsicht durch gar nichts anderes charakterisiert als durch die von ihm angenommene oberste Regel, nach der überhaupt irgendetwas für ihn ein zur Tat hinreichender Grund sein kann. Also ist in diesem Falle ein Wohlgefallen an der Person des Täters für den, dem da Gefälligkeiten erwiesen werden, unmöglich. Es wäre ihm wohl per accidens möglich, wenn wir ihn uns nämlich mit einem so beschränkten Erkenntnisvermögen ausgestattet denken, daß er die subjektiven Gründe des Tuns des anderen nur aus dessen Taten entnehmen kann. Dann könnte er nämlich aus der Beständigkeit der Gefälligkeiten, die ihm erwiesen werden, zu der irrigen Annahme verleitet werden, dieses Gefälligsein läge als ein solches im Grundsatze des anderen. Nehmen wir nun aber in ihm eine Erkenntniskraft an, die auf welche Weise immer unmittelbar der inneren Gründe des Gehorsams gewahr

werden kann, so fällt offenbar die Möglichkeit einer solchen durch Verborgenheit der Gründe des Tuns hinter der Tat „gleißnerisch" erwerbbaren Wohlgefallens fort. Da nun für Luther selbstverständlich gar keine andere Möglichkeit besteht, als den göttlichen Willen als einen solchen anzusetzen, der in Ansehung der Erkenntnis der genommenen Grundsätze unseres Tuns keineswegs behindert ist, so folgt für ihn unerbittlich, daß der ins Auge gefaßte Gehorsam gegen Gott, der ihm nicht „umsonst" praestiert wird, in Ansehung der Möglichkeit des Erwerbes seiner Zufriedenheit ein vollkommen in den leeren Raum hinein verpuffendes Nichtstun ist.

III.

Es wird erlaubt sein, in diesem Bedingungszusammenhange ein Stück der Achse wiederzuerkennen, um die sich Luther und die Reformation mit ihm gedreht haben. Allzu überwältigend ist die Zahl der Hammerschläge, die der im Wiederholen unermüdliche Mann auf diesen Pfosten getan hat. Unterdessen halten wir inne und fragen, wie also ist nun der Zustand des Gott „umsonst" dienenden Menschen als objektiv möglich zu denken — von dem subjektiven Vermögen reden wir beharrlich nicht —, wenn doch eine von jedem *vorausgehenden* Dijudikationsprinzipe unabhängige praktische Notwendigkeit der Übereinstimmung menschlichen Verhaltens mit dem göttlichen Belieben vorausgesetzt wird? Gott umsonst dienen hieß: nicht nur das ihm Gefällige tun, sondern es lediglich deswegen tun, weil es ihm gefällig ist. Wer also in diesem Zustande eines uneigennützigen Dieners soll sein können, für den muß der die Handlung (ausweislich der Forderung) *objektiv* notwendig machende Grund (der Wille Gottes) für sich allein und ohne vorherige Rücksicht auf die aus der Einstimmung mit dem göttlichen Willen sich ergebenden Folgen für ihre *subjektive* Notwendigkeit zureichend sein können. Nun ist die *erste* Frage, die ich bei der Entscheidung über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines solchen Zustandes stellen muß, offenbar die, ob es denn *an und für sich* möglich ist (es mag also mit den besonderen Kräften des Menschen stehen, wie es wolle), daß ein in seiner Bestimmung von der Rücksicht auf die

möglichen erwünschten oder unerwünschten Folgen seiner Handlungen unabhängiges Begehrungsvermögen rein als ein solches den Willen Gottes zum subjektiven Prinzipe hat. Denn dies ist klar: Wäre es schon als an und für sich unmöglich aufweisbar, daß ein ohne Rücksicht auf die möglichen angenehmen oder unangenehmen Folgen seiner Handlungen, also ohne Eigennutz, bestimmbares Begehrungsvermögen lediglich, sofern es ein solches ist, hinsichtlich seines Tuns oder Lassens vom Willen Gottes abhinge, so kann ich mir die Mühe der Untersuchung, ob der Mensch als ein uneigennütziger vom Willen Gottes subjektiv dependieren kann, sparen. Er wird dann gewiß nicht können, aber nicht deswegen, weil er als Mensch mit seinen Kräften nicht reicht, sondern weil natürlich seine Kräfte, sie mögen sein, welche sie wollen, niemals reichen werden für etwas, das schon als an und für sich, d. i. unter allen beliebigen Bedingungen, als unmöglich feststeht.

Nun ist es freilich keineswegs absolut unmöglich, daß ein vor aller Rücksicht auf die etwaige Wirkung seiner Handlungen bestimmbarer Wille lediglich, sofern er ein solcher ist, hinsichtlich der Ausübung der diesem Bestimmungsprinzip gemäßen Handlungen vom Willen Gottes abhinge. Aber diese Möglichkeit steht ersichtlich unter der Voraussetzung, daß ich das Gesetz, von dem der Wille, sofern er ohne vorherige Erfolgsrücksichten bestimmbar wäre, abhängt, als das Gesetz des göttlichen Willens selber ansehen kann. Daß ich also sagen kann: eben an der Handlung, die für einen unabhängig von allem Erfolge bestimmbaren Willen als einen solchen notwendig ist, hat Gott, sofern sie diese Notwendigkeit hat, Wohlgefallen. Könnte ich diese Voraussetzung nicht machen, daß die durch den Willen Gottes und das Gesetz der Uneigennützigkeit gesetzte Notwendigkeit ein und dieselbe ist, so wäre es ersichtlich unmöglich, daß ein lediglich nach seiner Bestimmbarkeit durch dieses Prinzip in Anschlag kommender Wille im Willen Gottes einen Exekutionsgrund fände. Dabei bleibt es hier gänzlich dahingestellt, worin dieses Prinzip der Uneigennützigkeit, wenn man eine derartige Bestimmbarkeit als an und für sich möglich annehmen wollte, bestehen würde. Da es einen vor aller Rücksicht auf Erfolg möglichen Grund der Notwendigkeit

von Handlungen enthalten soll, so müßte dieser Grund zweifellos aus dem reinen Vermögen, überhaupt durch Gründe und mithin nach Grundsätzen praktisch bestimmbar zu sein, entspringen. Denn eine auf dieses Vermögen als solches gegründete Abhängigkeit von einem Gesetze wäre allerdings die einzige, in der eine vor aller Erfolgsberücksichtigung mögliche praktische Bestimmbarkeit konstituiert sein könnte.

Unterdessen hat sich folgendes ergeben: die einzige Möglichkeit, daß ein ohne alle Rücksicht auf Erfolg bestimmbares Begehrungsvermögen als ein solches den Willen Gottes zum subjektiven Prinzipe seines Handelns haben kann, die einzige Möglichkeit also in der Abhängigkeit vom Willen Gottes uneigennützig zu sein, liegt in der Voraussetzung, daß das Gesetz der selbstlosen Bestimmung das Gesetz des göttlichen Willens selber wäre. Dies heißt aber: diese Möglichkeit ist bedingt durch das Preisgeben der Voraussetzung, es sei der Wille Gottes rein als ein solcher das unsere Handlungen objektiv notwendig machende Dijudikationsprinzip. Nur wenn ich davon ausgehen kann, daß Gott gar nichts anderes will als dasjenige, was durch das Prinzip der Selbstlosigkeit objektiv notwendig gemacht wird, hat die Forderung, der Mensch solle Gott umsonst dienen, überhaupt einen Sinn. Eben darin aber, daß ich den Willen Gottes auf die durch das Prinzip der Selbstlosigkeit notwendig gemachten Handlungen zurückbeziehe, setze ich die objektive Notwendigkeit der Handlung als eine meiner Abhängigkeit vom göttlichen Willen vorausgehende an, d. h. ich gebe den göttlichen Willen als das Prinzip der objektiven Notwendigkeit der Handlung preis. Und dadurch allein gewinne ich nun allererst die Möglichkeit, als ein ohne jede Rücksicht auf Erfolg Bestimmbarer, d. h. als ein Uneigennütziger in der Ausübung der diesem Prinzipe gemäßen Handlungen von seinem Willen abzuhängen. Setze ich aber umgekehrt den Willen Gottes als das Prinzip der objektiven Notwendigkeit der Handlungen voraus, so wird die Forderung, der Mensch solle Gott umsonst dienen, absurd. Er mag eher den Verstand verlieren, ehe es ihm gelingt, diesen Zirkel zu quadrieren. Denn wenn der Mensch nicht schon als ein in seiner möglichen Bestimmung lediglich vom Prinzipe der Uneigennützigkeit

Abhängender eben derjenigen Forderung unterliegt, die der Wille Gottes an ihn stellt, so ist es schlechterdings unmöglich, daß er als ein Uneigennütziger Gott zum Prinzipe seines wirklichen Handelns haben kann. Er könnte alsdann unweigerlich nur insofern von ihm abhängen, als er ein durch die Rücksicht auf Gottes Wohlgefallen als den Effekt seines Handelns bestimmbarer wäre. Wollte man dennoch auch für diesen Fall daran festhalten, daß er als ein von solchen Rücksichten praktisch Unabhängiger dem göttlichen Willen untertan sein solle, so würde man damit fordern, daß er sich als einen überhaupt nach Gründen Handelnden, d. h. als einen solchen, von dem überhaupt etwas gefordert werden kann, aufgeben soll. Das hieße aber nichts anderes als ihn nach den Bedingungen der Möglichkeit seines Personseins zerstören.

Ich summiere auf. Entweder man gibt die Forderung, daß der Wille Gottes rein als ein solcher das dem Menschen bedingungungslos zu tun Notwendige bezeichne, auf, oder es wird an und für sich, noch ehe man die spezifische Natur des Menschen in Anschlag gebracht hat, unmöglich sein, daß irgendein von Gott unterschiedenes, nach Gründen handelndes Wesen ihm umsonst diene. Nur als ein mit dem Personsein des Menschen unvereinbarer, grundloser Sturz in einen grundlosen Schlund wäre uneigennütziger Gottesdienst in diesem Falle möglich.

IV.

Es ist nicht die Absicht dieser Erörterung zu behaupten, damit sei „der Widerspruch" aufgedeckt, der entweder das von Luther selber zur Bezwingung ins Auge gefaßte Problem exponiere, oder sogar als ein im Grunde immer ungelöster sein ganzes Werk durchziehe. Genug, wenn man darüber befriedigt ist, daß das Problem bei Luther vorhanden ist, und daß es ihn entscheidend umgetrieben hat. Die große Frage, ob bei ihm eine letzte Auflösungsrichtung erkennbar sei, oder ob ein nicht aufgehender Rest doch immer wieder neue Divisionen notwendig mache, soll hier nicht angeschnitten werden. Aber für die Frage Luther und Kant ist nun dies entscheidend, daß der Philosoph von der bedingungslosen Annahme der (lutherischen) Forderung eines Gott um-

sonst zu leistenden Dienstes zu der ebenso bedingungslosen Verwerfung des (nicht unlutherischen) Ausganges vom Willen des Allmächtigen als des Unterscheidungsgrundes für die dem menschlichen Tun ursprünglich auferlegte Notwendigkeit gelangt und damit nun eine Auffassung des Ursprunges der Religion bekennt, die einerseits eine reibungslose Auswickelung der von Luther gestellten gottesdienstlichen Forderungen ermöglicht und ihnen doch in ihrem Strukturaufbau so unähnlich sieht, daß man sie sogar als eine aufklärerische Vernichtung der Religion selbst beurteilt hat. Die paradoxe Formel Kants, die zu diesem Mißurteile verführt hat, die in der Tat das ganze Geheimnis seiner Religionslehre enthält, und deren Sinn und Bedeutung lediglich aus der soeben entwickelten Antinomie entnommen werden kann, lautet: daß die Moral der Religion vorhergehe. Was besagt diese Formel? Sie besagt, daß Kant das die Möglichkeit reinen Gottesdienstes zu oberst drückende Problem dadurch löst, daß er mit einer ungeheuren Wendung von einem aus dem durch Prinzipien bestimmbaren (vernünftigen) Begehrungsvermögen rein als solchen (d. i. dem Willen) entspringenden praktischen Gesetze anhebt und nun die Gründe entwickelt, warum der Mensch dieses Gesetz nur als ein Gebot des Allmächtigen zum obersten subjektiven Prinzipe seines Handelns haben kann. Statt also von einer praktischen Notwendigkeit auszugehen, die lediglich auf dem Willen Gottes beruht, und nun den vergeblichen Versuch zu machen, für die subjektive Unterwerfung unter diese Notwendigkeit (d. i. für den Gottesdienst) die Möglichkeit in einem unabhängig von aller Erfolgsrücksicht bestimmbaren, d. i. uneigennützigen Willen zu finden, geht er umgekehrt von einer nur die Bestimmbarkeit des Begehrungsvermögens durch Grundsätze überhaupt voraussetzenden Nötigung aus, und zeigt nun, daß die bedingungslose Annahme des Gesetzes dieser Nötigung als obersten subjektiven Prinzipes aller Bestimmungen der Willkür zur Tat (d. i. die selbstlose Gesinnung) nur als Gehorsam gegen die Gebote des allmächtigen Schöpfers der Welt (d. i. als reiner Gottesdienst) möglich ist. Es scheint wenig mehr zu bedürfen als der Aufmerksamkeit auf die

Verbundenheit dieser radikalen Wendung mit dem innersten Ringen der großen religiösen Tradition, um sie vor der Beurteilung als einer bedauerlichen Herabwürdigung der Religion zu einem „Anhängsel" der Moral zu sichern. Daß vollends eine geistesgeschichtliche Klassifizierung dieses in Wahrheit letzten großen geistesgeschichtlichen Versuches, der Religion freie Bahn zu schaffen, als eines Tributes seines Urhebers an den „Moralismus" der Aufklärung eine ernste Gefahr für ihre sachliche Würdigung bedeutet, wird man nicht bestreiten, wenn man überhaupt ein Auge für die Bedrohung sachlicher Verantwortungsfreudigkeit durch die Neigung zu einem bloß literaturgeschichtlichen Verfahren hat. Denn in der Tat kommt nun alles auf die kritische Prüfung des Weges an, auf dem Kant die im obigen Programm enthaltene Bewegung von der Moral zur Religion vollzieht.

Daß dabei das für die Bewegung im Drehpunkt liegende Gesetz der ursprünglichen und rein objektiven Willensbestimmung (das sogenannte Sittengesetz) noch ganz ohne Beziehung auf religiöse Fragen unter die Anklage gestellt worden ist, es enthalte in Wahrheit überhaupt keinen möglichen zur Willensbestimmung zureichenden Grund, soll hier nicht zum selbständigen Gegenstande einer Erörterung gemacht werden. Ohnedies würde die Reinigung der kantischen Grundlegung zur Metaphysik der Sitten von dieser Beschuldigung die in solcher rein moralphilosophischen Untersuchung oberste Frage, nämlich nach der objektiven Verbundenheit durch diesen Grund, noch offen lassen. Was hier gesucht wird, ist lediglich die Rekonstruktion des Prinzipes der kantischen Religionslehre, d. h. der Nachweis, daß unter der Voraussetzung des durch das Sittengesetz gegebenen Prinzipes der Willensbestimmung der Charakter dieses Gesetzes als des Gesetzes des Willens des allmächtigen Wesens zu einer unausweichlichen Bedingung der Möglichkeit der subjektiven Unterwerfung des menschlichen Willens unter dieses Gesetz wird. Dazu genügt, die einfache Erinnerung daran, was dieses Gesetz besagt, vorauszuschicken. Es befiehlt die Einschränkung menschlichen Handelns und Unterlassens auf die Bedingungen möglicher Allgemeingültigkeit des subjektiven Grundsatzes (Maxime), nach dem es erfolgt. Darin ist sein „formaler" Charakter mitgesetzt.

Er besagt negativ die objektive Unabhängigkeit unseres Verhaltens von allen Bedingungen, denen wir nicht als überhaupt nach Grundsätzen handelnde, d. i. bloß durch praktische Vernunft unterworfen sein können. Vielleicht erscheint es gerade im Lichte der Frage, welcher Art denn das Gesetz der Willensbestimmung sein müsse, durch dessen bedingungslose Annahme wir mit dem Willen Gottes sollen in Einstimmung geraten können, eher plausibel, daß dieses Gesetz kein anderes als das des möglichen Gesetzescharakters der vernünftigen Gründe unseres Handelns, d. i. unserer Grundsätze (Maximen) sein kann. Positiv besagt nun das Sittengesetz als formales die Notwendigkeit einer Anpassung aller Entschlüsse unserer Willkür an die Idee einer möglichen, von allen zufälligen Bedingungen unabhängigen Einstimmigkeit aller vernünftigen Wesen als solcher mit sich selbst und untereinander (civitas Dei). Daß nun aus dieser lediglich in der Form möglicher Allgemeingültigkeit unserer Maximen — unangesehen aller möglichen empirisch bedingten Objekte unseres Begehungsvermögens — bestehenden obersten praktischen Nötigung (Verbindlichkeit) für unser Handeln gar nichts weiter folgen soll, daß es damit immer bei der bloßen leeren Idee des Sollens überhaupt bleiben müsse, ist eine keineswegs selbstverständliche Behauptung. Gewiß folgt nichts, wenn ich lediglich das Gesetz als solches betrachte. Aber es muß doch etwas folgen, wenn ich nun von diesem Gesetze die Anwendung auf eine Menge mit der Fähigkeit nach Zwecken zu handeln, begabter Wesen mache, die hinsichtlich den (nach ihrem spezifischen Charakter hier völlig gleichgültigen) Bestimmungen ihres Daseins untereinander und jedes in Beziehung auf sich selber von diesem ihrem zweckvollen Handeln abhängig sind. Dabei wird man gewiß nicht die fichtische Forderung wiederholen wollen, es müsse erst das Dasein solcher Wesen deduziert werden. Die Unbedingtheit der im Gesetze enthaltenen Nötigung wird ja doch gar nicht berührt durch die Frage, ob ein wirklicher Fall seiner Anwendung gegeben ist oder nicht. Sollte es durch irgendeinen Zufall gar keine solchen Wesen, für deren Handeln dieses Gesetz einen kategorischen Imperativ enthält, geben, so würde dadurch nicht das geringste geändert an der Tatsache, daß,

wenn es solche Wesen gäbe, eine gewisse in sich reich gegliederte Mannigfaltigkeit von Verpflichtungen für sie aus ihm entspränge. Eine Mannigfaltigkeit von Verpflichtungen — denn je nachdem, ob ich nun von diesem Gesetze die Anwendung auf das Handeln dieser Wesen mache, sei es sofern sie aufeinander wirken oder jedes auf sich selber, sei es sofern jene wechselweise Abhängigkeit voneinander betrachtet wird entweder als eine reziproke Einschränkung der (beliebigen) Bedingungen der Möglichkeit, von ihrer Willkür einen äußeren Gebrauch zu machen (Rechtspflicht), oder aber als reziproke Steigerung der Bedingungen der Möglichkeit, ihre (beliebigen) Zwecke zu realisieren (Pflichten der Wohltätigkeit) — werden sich aus der Anwendung des Gesetzes auf diese lediglich durch nicht empirisch bedingte Begriffe vorstellbaren Verhältnisse andere und andere Pflichten ergeben. Will man diese durch die Metaphysik der Sitten zu konstruierenden[1] Notwendigkeiten „materiale Werte" nennen — so hat

[1] Daß sie konstruierbar sind, wird am besten durch die Ausführung der Konstruktion verdeutlicht. Kant hat sich selber in seiner ersten Exposition des Sittengesetzes solcher Verdeutlichung durch Beispiele bedient. Er hat sich freilich wenig Beifall dadurch erworben. Ich wähle das vierte der bekannten Beispiele aus der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, um zu versuchen, ob man denn die Sache wirklich nicht reibungslos zum Ablaufen bringen kann. Es handelt sich um den Mann, der die Maxime hat, sich, da es ihm wohl geht, um andermanns Not nicht zu kümmern. Die Gesinnung ist unsittlich. Denn er kann nicht wollen, daß jedermann sie hätte. Sollte er das nämlich wollen können, so müßte er wollen können, daß ihm niemand Hilfe leistete, auch für den Fall, daß er der Hilfe bedürfte. Denn wenn jedermann, dem es gut geht, sich so wie A um die andern gar nicht kümmern wollte, so würde es offenbar möglich sein, daß er in einem beliebigen Fall von eigener Hilfsbedürftigkeit lediglich deswegen keine Hilfe fände. Er würde also durch den Willen zur Verallgemeinerung die Hilfe mit Einschluß des Falles seiner Hilfsbedürftigkeit ablehnen. Das war aber weder die Meinung seiner unverallgemeinerten Maxime, noch kann er das überhaupt wollen, solange er im Besitze seiner Vernunft ist. (Von möglichen hinzukommenden Gründen der Ablehnung der Hilfe ist hier nicht die Rede. Es fragt sich, ob er als Hilfsbedürftiger die Hilfe vernünftigerweise ablehnen kann, lediglich sofern er ein solcher ist. Das kann er nicht.) Also würde der Hartherzige seine eigene Gesinnung nicht ohne Widerspruch seines Willens zum Gesetze der Wesen, mit denen er lebt, gemacht sehen können. Seine Gesinnung widerspricht der Idee eines Reiches vollkommener Eintracht. Also ist sie unsittlich.

Man hat dieser einfachen Überlegung Kants dadurch Unrecht getan, daß man aus ihr eine Begründung der Notwendigkeit der Hilfsbereitschaft als solcher durch die Rücksicht auf den Fall der eigenen Not und damit einen Widerspruch gegen die angebliche Unabhängigkeit der Notwendigkeit des Sittengesetzes von allen Beweggründen der Selbstliebe hat herauslesen wollen. Wenn aber Kant sagt, es sei unmöglich, daß irgendein (im Besitze seiner Vernunft befindliches) Wesen, das der Hilfe bedarf, und dem andere auch Hilfe leisten könnten, nicht

Kant, wenn irgendeiner, eine materiale Wertethik entworfen. Denn die Behauptung, es könne nach dem kantischen obersten Prinzipe der Moral ein jeder im Grunde die (moralisch) scheußlichsten Dinge tun, wenn er sich nur dazu für verpflichtet halte, wäre gewiß nicht möglich gewesen, wenn man sich den von Kant hier aufgedeckten Zusammenhang von Notwendigkeiten stets in der gehörigen Ordnung verdeutlicht hätte. Dazu gehört aber auch die Einsicht, daß man, um zu einer *Materie dessen, dazu der Mensch verbunden ist*, d. h. zu Teilen, aus denen die ganze Pflicht besteht, zu kommen, keineswegs dasjenige, was Kant die *Materie des Begehrungsvermögens* nennt, zur Bedingung der die Form der Pflicht bezeichnenden Notwendigkeit machen muß und sogar nicht einmal darf. Vollends unstatthaft aber wäre es, die aus dem Sittengesetz folgenden mannigfaltigen Notwendigkeiten unseres Verhaltens selber als *ursprüngliche Objekte* unseres Begehrens, also als zu seiner Materie gehörig zu beschreiben. Denn nicht daraus, daß der Mensch eine ursprüngliche Begierde nach Versöhnlichkeit, Wahrhaftigkeit, Hilfsbereitschaft usw. hat, folgt die Nötigung zu irgendwelchen diese „Werte" verwirklichenden Handlungen, sondern diese „Werte" *sind* gar nichts anderes als *Gesetzmäßigkeiten* unseres praktischen Verhaltens, für die eine unmittelbare und unbedingte, durch das Sittengesetz allgemein formulierte Nötigung besteht.

---

wollen sollte, daß sie ihm wirklich geleistet werde, so sagt er doch wirklich nicht, man müsse anderen *deswegen* Hilfe leisten, damit man gegebenenfalls auch auf ihre Hilfeleistung rechnen könne. Die beiden Tatbestände haben ja gar nichts miteinander zu tun. Und die Begründung des praktischen Genötigtseins zu hilfsbereiter Gesinnung liegt hier, genau dem Programm entsprechend, lediglich darin, daß der Hartherzige unmöglich mit seiner Einstimmung Glied eines Reiches sein kann, in dem diese Maxime ein allgemeines Gesetz der Denkungsart wäre.

Das dritte Beispiel läuft über dasselbe Schema; das erste und zweite bieten (als Beispiele für *vollkommene* Pflichten) ein etwas anderes Bild. Das mag auf sich beruhen. Aber wie kann man nun sagen, das kantische Prinzip sei gänzlich leer an möglicher Pflichtmaterie und biete für jedes beliebige Verhalten einen moralischen Vorwand, da doch offenbar niemand, der sich etwa eingeredet hätte, er sei davon überzeugt, daß wohltätige Gesinnung (im Urteile reiner Vernunft) *nicht* notwendig sei, sich dafür auf Kants Sittengesetz berufen kann. Und will man denn wirklich ein Prinzip der Sittlichkeit „subjektiv" nennen, dessen einziges Merkmal darin besteht, daß es alle nicht in der reinen Vernunft, d. h. *in der Form der Objektivität als solcher* liegenden Bedingungen als für sich zur Bestimmung der Willkür (objektiv) zureichend ablehnt?

V.

Damit sind die Voraussetzungen des Verständnisses für diejenige Bewegung im groben umrissen, aus der für Kant die Religion entspringt, die Voraussetzungen des Verständnisses dafür, daß Kant sagen kann, es sei denn ihr entschließt euch, Moral der Religion vorhergehen zu lassen, oder ein von aller gewinnsüchtigen Absicht reiner Gottesdienst, ja die Bewahrung der Vorstellung von Gott selbst vor jeder beliebigen Superstition wird unmöglich sein. Er nimmt dabei den Ausgangspunkt von der einfachen Tatsache, daß das Sittengesetz dem Menschen eine von allen zufällig bedingten Zwecken unabhängige Notwendigkeit des Handelns auferlegt. Daran knüpft er die Frage, wie es möglich sei, daß der Mensch *den Vorsatz fassen könne*, einem solchen Gesetze den ganzen Umfang seiner möglichen Willensentscheidungen unterzuordnen. Man möge die Verwunderung schon über diese *Frage* zunächst zurückstellen und die Antwort hören: dies sei unmöglich, wenn er annehmen müßte, daß sittliche Gesinnung als solche gar keinen Einfluß auf die Glückseligkeit der in diesen Gesinnungen lebenden Menschen hätte. Nun ist es freilich sicher, daß wenn schon die Frage geeignet ist, für den aus den Lehren der kantischen Metaphysik der Sitten Kommenden Verwunderung zu erregen, die Antwort noch um vieles mehr dazu herausfordert. Denn haben wir da nun nicht in nackten Worten das ausgesprochen, wogegen Kant sich so bestimmt, so ausführlich, ja, wenn man solches von einer so schwer mit gedanklichen Gewichten beladenen Sprache sagen dürfte, so leidenschaftlich verwahrte? Der Mensch soll sich nicht ohne Aussicht auf Glückseligkeit zur Sittlichkeit entschließen können? Gibt es einen schärferen Widerspruch gegen die beständige Versicherung, daß jede Rücksicht auf Glückseligkeit die sittliche Gesinnung vollständig verdirbt? Und ist damit nicht nun jede Hoffnung, von Kant irgendein Erträgnis im Sinne lutherischer Problemstellung zu gewinnen, abgeschnitten? In der Tat, der Widerspruch wäre so ungeheuerlich, daß man nach allen Regeln einer vernünftigen Auslegungskunst a priori die Annahme wird wagen dürfen, so *kann* die Sache gar nicht liegen, *da muß* etwas anderes verborgen sein. Und daran

sollte auch nicht irre machen, daß die Kantinterpretation in der Herausarbeitung dieses für Kants religionsgeschichtliche Stellung entscheidenden, mehr oder minder verborgenen Gutes eine wenig glückliche Hand bewiesen hat.

Die Unterordnung der Möglichkeit des Vorsatzes zur Sittlichkeit unter die Bedingung der Aktualisierbarkeit eines Zustandes „proportionierter Sittlichkeit und Glückseligkeit" ist wirklich keine nachträgliche Zurücknahme der Bedingung, daß der Mensch in Ansehung der Frage, ob er sich in jedem gegebenen Falle dem Sittengesetze gemäß entscheiden soll, von jeder Rücksicht auf Glückseligkeit als einem der Sittlichkeit selbständig vorgeordneten Prinzipe frei sein müsse. Der Zweck, dessen Aktualisierbarkeit durch Annahme sittlicher Gesinnung hier als Bedingung der Möglichkeit, das Sittengesetz zum Prinzipe des gesamten praktischen Verhaltens zu haben, angenommen wird, ist gar nicht die eigene Glückseligkeit als dem Sittengesetze vorausgehendes oberstes Prinzip des Handelns. Man bemerke wohl: gewiß ist die eigene Glückseligkeit in diesem Zwecke unter Umständen mit inbegriffen, nämlich eben nach Maßgabe der vorherigen Unterordnung meines ganzen Verhaltens unter sittliche Gesetze, aber keineswegs hat der Mensch jenen Zweck eines Zustandes höchster Sittlichkeit in Verbindung mit höchster Seligkeit insofern, als er die Glückseligkeit ohne schon vorhergehende Rücksicht auf Sittlichkeit zu ihrer Bedingung macht. Sondern gerade dann, wenn er sich von jedem dem Gehorsam gegen das Sittengesetz abträglichen Einflusse des empirisch bedingten Interesses an seiner eigenen Glückseligkeit losgemacht hätte und insofern das Sittengesetz rein um seiner selbst willen zu befolgen bereit wäre, kann er gar nicht umhin, aus objektiven, in seiner Vernunft liegenden Gründen, die mit einer praktischen Vorherrschaft der Stimme der Neigungen vor der des Sittengesetzes gar nichts zu tun haben, den Zustand vernünftiger Wesen (er mag sich nun selbst darunter denken oder nicht), über die mit unaufhebbarer Notwendigkeit ganz unabhängig von ihrem Gehorsam gegen die Gebote der Sittlichkeit Glück und Unglück wahllos hereinbricht, zu verabscheuen, den entgegengesetzten, wiederum ganz unabhängig von einer

das Sittengesetz überwiegenden Triebkraft seiner Neigungen — zu begehren. Es ist, wie Kant sagt, ein notwendiger Zweck eines jeden endlichen Vernunftwesens, auch wenn es ganz „unparteiisch" urteilt, d. h. ohne daß schon deswegen in ihm ein sinnlich bedingter Widerwille gegen die Befolgung der sittlichen Gebote vorausgesetzt werden muß. Wenn Kant nun also jetzt die Unterwerfbarkeit unseres gesamten praktischen Verhaltens unter sittliche Grundsätze davon abhängig findet, ob wir dadurch einen Effekt in Ansehung des dem Menschen durch seine Vernunft selbst aufgegebenen höchsten Endzweckes erwarten können, so ist diese Abhängigkeit von dem Zwecke der Glückseligkeit unter der Bedingung z. B. der Wahrhaftigkeit ganz und gar nicht identisch mit der Abhängigkeit von dem Zwecke der Glückseligkeit als Bedingung der Wahrhaftigkeit. Vielmehr ist diese Abhängigkeit nichts anderes als die notwendige Abhängigkeit des Menschen von dem Bedürfnis, durch seine Unterordnung unter das Sittengesetz nicht etwas praktisch (durch konkludente Handlung, wie die Juristen sagen) zu verneinen, für dessen Verneinung zu schweigen von Gründen der Sinnlichkeit nicht einmal ein Grund im Sittengesetz, d. h. also überhaupt kein möglicher Grund besteht. Es ist die Abhängigkeit von dem Bedürfnis, sich selber in einem Verhalten, bei dessen Nichtannahme er sich in einem objektiven Urteile selber zum Ekel sein müßte, nicht gleichzeitig als mit einer gestörten Vernunft behaftet beurteilen zu müssen. Man prüfe selbst. Angenommen der Mensch, der ohne die Statuierung einer notwendigen Verbindung von Sittlichkeit und Glückseligkeit seinen „ganzen Lebenswandel sittlichen Maximen unterordnet", werde gefragt: was bedeutet denn diese Idee der Sittlichkeit in Ansehung des äußeren Zustandes der sich ihr unterwerfenden Wesen? — so müßte er antworten: nichts anderes als eine methodische Behinderung ihrer Glückseligkeit. Denn dies ist klar: wer die Rücksicht auf seine Glückseligkeit nur bedingterweise zum Grunde seiner Entschließungen haben kann, nämlich sofern die die Glückseligkeit bewirkende Handlung dem Sittengesetz gemäß ist, der steht ceteris paribus an möglicher Glückseligkeit außerordentlich hinter dem zurück, dessen oberster praktischer Grundsatz in der

Rücksichtnahme auf Glückseligkeit besteht. Und was noch mehr ist: da nach dem Prinzipe reiner Sittlichkeit in der gegenwärtigen Welt überhaupt keine notwendige Verbindung mit Glückseligkeit angenommen werden kann, und also der diesem Prinzipe Folgende von solcher Glückseligkeit immer nur durch außerhalb seines Prinzipes liegende Bedingungen, mithin zufällig etwas erlangen kann, so folgt, daß in das Prinzip sogar die Möglichkeit vollkommenen Elendes des nach ihm Handelnden mit aufgenommen ist. Und hier ist nun der Punkt, wo der Mensch das Recht hat, zu sagen, ich lehne es ab, mich in der Absicht dem Sittengesetz zu unterwerfen, als wollte ich dadurch in Ansehung des äußeren Zustandes der Menschen nur an der Zufälligmachung ihrer Glückseligkeit mitarbeiten. Oder umgekehrt: ich lehne es ab, mir einen spekulativ gar nicht erweisbaren Gesamtzustand der Welt aufreden zu lassen, bei dessen Annahme meine Unterwerfung unter das Sittengesetz notwendig den Charakter der Beförderung der Herrschaft des Zufalles über menschliches Wohl und Wehe haben müßte, und der daher ebenso notwendig und ohne schuldhafte Bevorzugung des Interesses meiner Neigung für mich eine rein objektiv bedingte Erschwerung der Annahme sittlicher Grundsätze bedeuten müßte. Denn mir Glückseligkeit unter der Bedingung der Sittlichkeit zum Zwecke zu machen, ist für mich ganz unvermeidlich. Dies ist der mit einem vernünftigen aber endlichen Wesen notwendig verbundene Endzweck seines Handelns. Es gibt gar keinen vernünftigen Grund, weswegen ein endliches Wesen, das der Glückseligkeit bedarf, eventuell bedingungslos, also auch dann, wenn es sich dem Sittengesetze gemäß verhält, auf diese Glückseligkeit sollte verzichten müssen. Soll der Grund etwa im Sittengesetze liegen? Aber das Sittengesetz verbietet dem Menschen ja ganz und gar nicht, glückselig sein zu wollen[1],

[1] Dies ist ein Punkt, der das Verständnis der kantischen Sittenlehre immer wieder erschwert. Sie hat — in Übereinstimmung mit dem Geiste der lutherischen Predigt — nichts zu tun mit einem Verbote, seine Neigungen zu befriedigen, nichts mit Askese, Weltflucht und grundsätzlichem Abstinenzlertum, nichts endlich mit einem „Ressentiment" gegen die Sinnlichkeit. Sie stellt die Wirksamkeit der sinnlichen Antriebe unter eine nichtsinnliche Bedingung, aber sie will sie nicht unwirksam machen oder gar durch das Sittengesetz ausrotten. Man rottet doch niemanden dadurch aus, daß man sich weigert, ihm das summum imperium anzuvertrauen.

es verbietet ihm nur, die Frage des Gehorsams ihm gegenüber von der durch diesen Gehorsam etwa möglichen Verwirklichung einer wohl gar nicht selber durch das Sittengesetz restringierten Glückseligkeitsabsicht abhängig zu machen. Aber wenn nun der Gehorsam gemäß der Voraussetzung gar keine Glückseligkeit ohne vorhergehende Rücksicht auf Sittlichkeit verlangt, was in aller Welt sollte dann noch für ein möglicher Grund erdacht werden, sich mit der grundsätzlichen Unerreichbarkeit eines solchen Zweckes einverstanden zu erklären, oder umgekehrt, welche schuldhafte Bevorzugung der Sinnlichkeit sollte darin liegen, daß einer sagt, er fände in dem Gedanken, durch die Annahme sittlicher Vorsätze den vollkommenen Zufall als Herrscher über Glück und Unglück vernünftiger Wesen zu befördern, eine Behinderung seiner Bereitwilligkeit, eben solche Vorsätze zu fassen? Und darin nun, daß diese ganz unabhängig von einer unreinen Gesinnung vorhandene Behinderung nur wegfallen kann unter der an sich möglichen Annahme der Wirklichkeit der Bedingung, durch die ein notwendiger Zusammenhang von Sittlichkeit und Glückseligkeit allein bewirkt werden kann, findet Kant nun den durch bloße Spekulation nicht lieferbaren Grund dafür, diese Annahme wirklich zu machen. Dies ist das Prinzip der Bewegung des sogenannten moralischen Gottesbeweises — es ist die Zeichnung des Weges, auf dem Moral zur Religion führt.

VI.

Es bleibt noch kurz zu erläutern, inwiefern denn jene Voraussetzung in der Tat Glaube an Gott ist, und inwiefern — denn auch dieses hat Schwierigkeiten gemacht — der Mensch unter der Voraussetzung des Daseins Gottes als an jenem Endzwecke, dem Zustande der Vereinigung

---

Was aber den von Kant gelegentlich als notwendig bezeichneten Wunsch betrifft, vom Stachel der Begierden gänzlich befreit zu sein, so darf man das nicht so mißverstehen, als ob er mit diesem subjektiv notwendigen Wunsche (— deswegen subjektiv notwendig, weil das Vergnügen ihrer Befriedigung ungewiß und vorübergehend, der beschwerliche Kampf aber — nicht gegen sie, sondern gegen den Hang, ihnen die Oberherrschaft einzuräumen, d. i. gegen das Böse, gewiß und lebenslänglich ist —) gleichsam sein objektives Ideal einer möglichen Schöpfung habe zeichnen wollen.

höchster Sittlichkeit und höchster Glückseligkeit (dem summo bono derivativo), mitarbeitend gedacht werden kann. Was zunächst das letzte anlangt, so muß man ins Auge fassen, daß der Mensch sich dadurch, daß er sein ganzes praktisches Verhalten unter das Sittengesetz stellt, ohne weiteres zu einer Quelle möglicher Glückseligkeit für solche vernünftigen Wesen macht, die dieses Gesetz ebenso in die Gesinnung aufgenommen haben. Das Sittengesetz ist nichts anderes als das Gesetz einer von allen empirischen Bedingungen unabhängigen Harmonie aller vernünftigen Wesen mit sich selbst und untereinander. Eben darin liegt ja die Möglichkeit, es als das Gesetz des weltschöpferischen Willens anzusehen. Im übrigen läßt sich diese Eigenschaft der Sittlichkeit schon einfach aus dem verdeutlichen, was jedermann im unmethodischen Nachdenken über sittliches Verhalten als seine mögliche Folge vor Augen hat. Menschliches Unglück, allgemein gesprochen, hat zwei Quellen, einmal den Lauf der Natur (der inneren und der äußeren) und zweitens das Verhalten anderer Menschen, sofern dieses als unter Gesetzen der Freiheit stehend anzusehen ist. Es ist eine jedermann gegenwärtige Erkenntnis, daß diese zweite Unglücksquelle in dem Augenblicke verstopft wäre, in dem sich alle dem Sittengesetz gemäß verhielten, und es keine Gewalttätigkeit, Betrug, Hartherzigkeit, Überhebung usw. mehr gäbe. Mehr als dieser einfachen Einsicht bedarf es nicht, um zu verstehen, daß der Mensch sich, indem er sich dem Sittengesetze unterwirft, zum möglichen Gliede eines Reiches vernünftiger, durch höchste Sittlichkeit gegenseitig ihre höchste Glückseligkeit bewirkender Vernunftwesen macht. Es bedarf aber auch nicht mehr, um zu begreifen, daß es zur Verwirklichung dieses möglichen Zweckes nicht genug ist, daß dieser Mensch Sittlichkeit in seine oberste Maxime aufnimmt. Denn erstens liegt es nicht in seiner Macht zu bewirken, daß die anderen es auch tun, und zweitens nicht, daß die im Laufe der unter ganz anderen als sittlichen Gesetzen stehenden Natur in Zeit und Raum liegende Unglücksquelle gleichfalls zu fließen aufhört. Soll also jener im sittlichen Verhalten selber liegende mögliche Zweck nicht eine bloße Möglichkeit bleiben, und damit der sittliche Mensch überhaupt eines Zwecke für ihn erst möglich machenden Endzweckes beraubt

werden, so ist es notwendig anzunehmen, daß die Welt selber gleichsam nach Gesetzen sittlicher Schwerkraft regiert wird, derart daß jedes vernünftige Wesen stets als auf dem Wege in eine Gemeinschaft gedacht werden muß, in der es schließlich nur mit solchen Wesen in Wechselwirkung steht, deren Verhalten denselben Gesetzen unterliegt wie sein eigenes. Sodaß nun also jeder ohne weiteres durch sein Verhalten desjenigen Maßes von Glückseligkeit teilhaftig wird, das er durch das von ihm angenommene Gesetz seines Tuns selber als objektiv möglich gesetzt hat. Woraus dann folgt, daß man für den dem Gesetze einer bedingungslosen Harmonie Unterworfenen, d. i. für den vollkommen Sittlichen, ein wirkliches Leben in solcher Harmonie, d. i. die höchste Seligkeit erwarten kann. Soll nun aber ein solches Gesetz, durch das diese Erwartung möglich ist, als Weltgesetz angenommen werden können, so muß die Welt von einem allmächtigen, allwissenden und heiligen Wesen geschaffen und regiert sein. Mit anderen Worten, nur unter der Bedingung des Glaubens an Gott kann der Mensch, ohne in Widerspruch mit den durch seine Natur gesetzten, durch das Sittengesetz selbst notwendig gemachten Forderungen zu kommen, das Sittengesetz zum obersten Grundsatze seines Lebens machen.

Gewiß also ist es nicht richtig, daß Kant, indem er durch diesen Gedankenzusammenhang Gott für die Erreichbarkeit des notwendigen Endzweckes verantwortlich macht, in Widerspruch damit gerate, daß unter der Voraussetzung des Daseins Gottes der Mensch selber diesen Endzweck soll „befördern" können. Gott regiert die Welt nach solchen Gesetzen, daß jeder nun dadurch, daß er sittliche Entschlüsse faßt, an seinem Teile ein Stück von jenem Reiche der Sittlich-Seligen, das für ihn ein objektiv notwendiger Zweck ist, verwirklichen kann. Da ist gar keine Möglichkeit von Widersprüchen. Ebensowenig aber ist es richtig, daß Kant durch seine Lehre vom höchsten Gute irgend etwas von der Lehre der Bedingungen sittlicher Gesinnung zurücknähme. So sehr man es begreifen mag, wie eine der Methode metaphysischer Untersuchung ferngerückte Zeit hier in Schwierigkeiten verwickelt werden konnte, so ist doch weit schwerer zu begreifen, daß nicht eben diese Schwierigkeiten zur Vorsicht im Urteile mahnten. Der Zustand,

in dem sich Kant bei Abfassung seiner Sitten- und Religionslehre befunden haben müßte, wenn ihm nicht aufgefallen wäre, wie oft er sogar in ein und demselben Satze eben das umstößt, was er aufstellen zu wollen scheint, ginge doch weit über dasjenige hinaus, was man ihm gerade dann zutrauen darf, wenn man sich durch die Geschichte ein wenig von dem Maße von Helligkeit, Sauberkeit, Vorsicht, Umsicht und Pedanterie hat belehren lassen, das im Zeitalter Lessings zur selbstverständlichen Ausstattung eines jeden metaphysischen Elementarschülers gehörte. Was die Sache selbst anlagt, so läßt sie sich dahin zusammenfassen, daß die Behauptung, der Mensch könnte sich nicht ohne eine für jedermann, sofern er sittliche Gesinnung angenommen haben würde, bestehende Aussicht auf Glück zur Annahme ebensolcher Gesinnungen entschließen, bei nicht hinreichender Beachtung aller kantischen Prämissen eine Äquivokation enthält. Die Behauptung dieser Unmöglichkeit ist nicht eine nachträgliche Zurücknahme der Festsetzung, daß das principium diiudicationis boni et mali nicht die eigene Glückseligkeit sei, sondern daß dieses Prinzip als ein solches ganz unabhängig von der Bedingung ist, ob ich, indem ich mich ihm gemäß verhalte, glücklich werde oder nicht. Sie ist aber auch nicht die nachträgliche Zurücknahme der Behauptung, es sei das Sittengesetz für jeden vernünftigen Willen, rein als einen solchen genommen, eine für sich allein zur Bestimmung der Willkür hinreichende Bedingung. Auch also, wenn ich mich aus irgendwelchen Gründen zu der Annahme gedrungen fühlte, es gäbe gar keinen Gott, so erwerbe ich — nach Kant — dadurch nicht etwa ein Recht, den Gehorsam gegen das Sittengesetz anderen Bedingungen unterzuordnen. Die durch das Sittengesetz ausgedrückte objektive Nötigung (Verpflichtung) hat als „Achtung vor dem Sittengesetz" vor der Vernunft zugleich den Charakter einer obersten subjektiven Notwendigkeit des Bewegtwerdens (Triebfeder), und nichts kann für ein mit Personalität begabtes Wesen den Ungehorsam gegen das Sittengesetz (objektiv) entschuldigen. Wenn also der Mensch seine Befolgung irgendeines sittlichen Gebotes davon abhängig macht, was etwa dabei für sein Glück herausspringen möchte, sofern ist er schuldig, und so-

fern wird er gewiß nicht die Seligkeit, wenn es eine gibt, erlangen. So zu lehren hat Kant niemals aufgehört, in dieser Lehre hat er niemals geschwankt. Daran aber, daß der Gedanke, durch diese objektiv notwendige Unterordnung der Willkür aller endlichen vernünftigen Wesen unter dieses Gesetz werde (noch ganz unabhängig von seiner Glückseligkeit) in Ansehung ihrer aller äußeren Zustandes gar nichts weiter erreicht, als daß, was sie etwa unter den nunmehr bestehenden vernünftigen Bedingungen der Möglichkeit ihres Glückes an wirklichem Glück bewirken mögen, vollkommen den Zufall ausgeliefert wird — ich sage, dafür, daß dieser Gedanke ihn mit Rücksicht auf seine sittliche Entschlußkraft behindert, dafür kann er nichts. Das hat er nicht zu vertreten. Es beruht nicht auf einer schuldhaften Bevorzugung der Stimme der Sinnlichkeit vor der des Sittengesetzes, daß er einen Horror vor einem Gesetze hat, sofern er durch dieses der Möglichkeit, überhaupt vernünftigerweise Zwecke haben zu können, beraubt wird. Denn er wird durch die Annahme des Sittengesetzes als obersten subjektiven Prinzipes, wenn es keinen Gott gibt, der Möglichkeit eines Endzweckes beraubt. Der kann nun nicht mehr in der Glückseligkeit liegen — denn diese für sich allein zum obersten Zwecke zu haben, ist verboten —, er kann aber auch nicht in der Glückseligkeit unter der Bedingung der Sittlichkeit liegen — denn deren Möglichkeit anzunehmen, liegt ohne Annahme des Daseins Gottes kein vernünftiger Grund vor. Kann er aber keinen Endzweck haben, so kann er (als vernünftiges Wesen) überhaupt keine Zwecke haben; denn es liegt keine Vernunft darin, sich sozusagen zwecklose Zwecke zu machen, und ohne möglichen Endzweck ist alle Zwecksetzung zwecklos. Nun bedarf er aber, Zwecke haben zu können, wenn er überhaupt soll handeln können; denn er ist nicht Gott, und ein sich selbst genügendes Handeln ist für ihn unmöglich. Wie also, um noch einmal zu fragen, soll er nicht einen Horror vor der Annahme von Grundsätzen haben, wenn diese Annahme unter Voraussetzungen von ihm gefordert wird, unter denen er auf etwas verzichten muß, worauf er als endliches vernünftiges Wesen auch ohne jede Prävalenz sinnlich bedingter Motive gar nicht verzichten kann? Und wie wäre nun die Gesamtlage des Menschen

dem Sittengesetze gegenüber? Er kann nicht es nicht als Grundsatz des Lebens annehmen, denn das ist objektiv unmöglich (das Sittengesetz verpflichtet); es annehmen, wenn es nicht Gebot Gottes ist, kann er auch nicht, denn das ist für ihn als Menschen (nämlich als ein bedürftiges, nicht etwa als ein sündiges Wesen) unmöglich. Also muß er das Dasein Gottes annehmen, wenn er nicht entweder sich selbst verachten oder aber als ein rationales Wesen, d. i. als ein solches, das er sein muß, wenn diese ganze Rede von rationes und obersten rationes seines Tuns überhaupt (vernünftigerweise) irgendeine Bedeutung für ihn haben soll, mitten auseinanderbrechen will.

VII.

So war noch einmal in der Geschichte der Menschheit das Festhalten an der Vernunft nicht als Grund der Abtrünnigkeit von Gott, sondern als Grund seiner ersten Sichtbarwerdung überhaupt durchgefochten. Ich versuche nun, das Urphänomen dieser von dem Worte Vernunft nicht so wie der unter dem Drucke des 19. Jahrhunderts atmende Mensch geschreckten Religiösität Kants in eine einzige Vorstellung zusammenzuballen. Glaube an Gott entspringt überall da, wo ein ernsthafter sittlicher Entschluß gefaßt wird. Oder: Jeder ernsthafte sittliche Entschluß ist eine Deklaration des Glaubens an Gott durch die Tat. Die ehemals berühmte Frage, ob ein Atheist reine Gesinnungen haben könne, ist beantwortet durch eine vollständige Umkehrung des Richtungssinnes der Frage. Es ist unmöglich, daß ein Atheist ein reines Herz haben kann, aber nicht deswegen, weil es subjektiv unmöglich wäre, ein nicht als Gottes Gebot erkanntes Sittengesetz zum obersten Grunde des Verhaltens zu haben, sondern lediglich deswegen, weil ein reines Herz keine objektive Möglichkeit hat, atheistisch zu sein. Denn da die Annahme des Sittengesetzes als Lebensgrundsatzes unter Voraussetzung der Nichtexistenz Gottes in bezug auf die Außenwelt lediglich eine Beförderung der Herrschaft des Zufalles über das Schicksal vernünf-

tiger Wesen sein könnte, diesen Zweck zu haben für den Menschen aber unmöglich ist, so kann der sich den Geboten der Sittlichkeit entsprechend verhaltende Atheist nach der spitzen Folgerung Kants lediglich entweder ein Heuchler oder ein Narr sein.

Wenn nun aber der Ursprung der Religion auf solche Weise gefaßt wird, so ergibt sich von dorther ein klares Bild von der (objektiven) Möglichkeit eines reinen Gottesdienstes. Man darf nur darauf achten, wie Gott sich auf diesem Grunde dem Menschen ursprünglich darstellt. Einfach als dasjenige Wesen, durch dessen Dasein bewirkt wird, daß ich durch meinen Gehorsam gegen ein Gesetz, dem zu gehorchen eine mit meiner Personalität unverbrüchlich verbundene Notwendigkeit für mich ist, nicht in die Lage komme, das Schicksal vernünftiger Wesen in die Hand des blinden Zufalles zu spielen. Ich glaube an Gott, heißt hier nichts anderes als: ich lasse mir unter gar keinen Umständen denjenigen als nichtexistierend aufreden, bei dessen spekulativ gar nicht erweisbarer Nichtexistenz ich einen Horror vor der Befolgung der Gesetze meiner eigenen nicht zufällig bedingten Natur haben müßte. Bei dessen Nichtexistenz ich verzweifeln müßte, nicht weil mir diese oder jene Absicht verunglückt ist, verunglücken kann und verunglücken wird, sondern weil ich gewissermaßen als ein eine vernünftige Natur habendes Wesen selbst verunglückt wäre. Indem mir alsdann der Befehl der reinen praktischen Vernunft nicht durch sich selbst, sondern durch den Zufall der Konstruktionsgesetze des Universums zum Befehl des Verzichtes auf etwas wird, worauf ich für mich und meinesgleichen mit Vernunft nur verzichten könnte, wenn ich selber Gott wäre. Ist nun aber Gott mir gar nicht anders ursprünglich gegeben als eben als das Wesen, durch dessen Willen und Macht ich aus dieser Verzweiflung gerettet bin, so ist es objektiv unmöglich, dieses Wesen nicht zu lieben. Und diese Liebe ist selbstlos. Denn obwohl sie darauf beruht, daß der Mensch Gottes bedarf, so bedarf er seiner nach dem hier gegebenen Ansatze nur unter der Voraussetzung der Bereitwilligkeit, die Achtung vor der durch das sittliche Gebot ausgedrückten Notwendigkeit zum Prinzipe für sein Verhalten zu machen. Außer insofern als er die Bedingungslosigkeit des sittlichen Imperativs

anerkennt, ist die Vorstellung von Gott für ihn die Vorstellung eines Dinges, für das er gar keine Verwendung hat. Vielmehr das er, wenn er überhaupt zur Anerkennung seines Daseins genötigt werden könnte — er kann aber nicht, denn ein Grund zur Annahme des göttlichen Daseins besteht nur aus dem Gesichtspunkte der Achtung vor dem Sittengesetz —, notwendig hassen müßte. Denn die Folge der Existenz dieses Wesens für ihn würde ja unausweichlich die sein, daß er der Erreichung des Zweckes, den er sich *ohne die Bedingung der Sittlichkeit* zum obersten gemacht hat, verlustig ginge. Also nur insofern, als ich mich schon mit der Jurisdiktion des Sittengesetzes praktisch solidarisch erkläre, wird Gott mir als ein liebenswerter sichtbar. Und umgekehrt: ich kann gar nicht die zwischen der Annahme dieser Jurisdiktion und mir selber liegende Hemmung überwinden, außer *im Glauben an Gott*, außer insofern, als ich die an mich gerichteten Gebote als Gebote Gottes erkenne. „Religion ist die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote." Nur wenn der Mensch das Sittengesetz als göttliches Gebot erkennt, hat er objektiv die Möglichkeit zu selbstloser Gesinnung, hat er die Möglichkeit, sich in der Befolgung des Sittengesetzes von allen Rücksichten auf seine nicht selbst schon durch sittliche Gesinnung bedingten Zwecke vollkommen frei zu machen, hat er die Möglichkeit, den Horror vor der Unterwerfung unter dies Gesetz zu überwinden, hat er die Möglichkeit, *die Gebote der Pflicht gern zu tun*. Und insofern dieses Gernetun der Pflichten nur im Glauben an Gott, nämlich in der Erkenntnis ihrer als göttlicher Gebote möglich ist, heißt seine Pflichten gerne tun, sie bedingungslos um ihrer selbst willen tun, notwendig *Gott lieben*. Denn natürlich liebe ich den, dessen Willensgesetz mir *als das seinige und nur als ein solches* oberster Grundsatz meines gesamten praktischen Verhaltens ist. Es ist gar nicht abzusehen, was Liebe zu Gott überhaupt anderes heißen sollte. Wenn nun aber weiter das Streben nach Liebe zu Gott die oberste menschliche Pflicht ist, so hat diese Pflicht demnach ihr Wesen darin, daß sie zu den gegen Menschen bestehenden Pflichten keine neue Verpflichtung hinzutut, sondern nur die Nötigung zu der mit der Liebe zu Gott identischen Gesinnung der

Bereitwilligkeit, meine Pflichten gegen jedermann zu tun, bedeuter. Der Bann, als sei durch das Dasein Gottes dem Menschen eine spezifische Nötigung auferlegt, durch deren Observation er sich die Wohlgeneigtheit dieses Gottes erwerben könne, dieser Bann, von dem befreit zu werden Luther gerungen hatte, ist durch die Voranstellung der Moral vor die Religion auf radikale Weise gebrochen. *Es gibt keine Pflichten gegen Gott*[1]. Es ist keine Frage, wie ich in dem Gehorsam gegen Gottes Befehle ein reines Herz sollte haben können, denn eben ein reines Herz haben, das heißt Gott gehorsam sein, und nach ihm streben, heißt Gott dienen. Christliche Religion bedeutet für Kant nicht neue *geistliche* Verpflichtungen zu den *natürlichen* Verpflichtungen der Heiden, sondern bedeutet *eine neue Religion*, nämlich die Erkenntnis, daß der Wille der sittlichen Gebote und kein anderer mit göttlicher Allmacht ausgestattet ist, und daß man also in Ansehung Gottes nichts anderes zu tun verbunden sei, als eben das, wozu man allein auf Grund einer solchen Erkenntnis überhaupt *objektiv* imstande ist: nämlich einen Entschluß mit Bezug auf die bedingungslose Befolgung sittlicher Gebote zu fassen.

Aber wie, wird man fragen, soll damit nun die Erörterung des Verhältnisses von Luther zu Kant abgeschlossen sein? Der Mensch soll einen Entschluß in bezug auf die bedingungslose Befolgung sittlicher Gebote fassen — ja aber *kann* er denn? Ist nicht die Frage, wie er dazu angesichts der angeborenen Verkehrtheit seines Herzens kommen kann, *das ganze durch Luther sichtbar gemachte Problem*? Ich antworte auf das erste: die kritische Würdigung des Verhältnisses von Luther und Kant soll durch die vorigen Erörterungen so wenig *abgeschlossen* sein, als in ihnen vielmehr nur der Punkt gesucht wurde, an dem sie *beginnen* kann. Auf das zweite antworte ich so: gerade dies lehrt die Untersuchung der kantischen Religionslehre, daß die Frage, wie der Mensch mit seinem natürlichen Hang zur Sünde zu einem ernsthaften sittlichen Vorsatz kommen könne, *eben nicht das ganze Prob-*

---

[1] Aber alle Pflichten müssen „um Gottes Willen" ausgeübt werden.

lem enthalte. Es liegt vor der Frage des subjektiven Vermögens oder Unvermögens zur Überwindung des bösen Hanges noch die Frage eines ganz anderen Nichtkönnens, in dessen notwendiger Überwindung der Mensch nicht den Glauben an den verzeihenden Gott, den seinen Sohn gesandt habenden Gott, sondern überhaupt erst den Glauben an Gott als den heiligen und allwissenden Schöpfer findet. Wollte man die religionsgeschichtliche Stellung Kants nach dieser Richtung kennzeichnen, so wäre zu sagen, daß sie das Ursprungsproblem der Religion dem Problem der Rechtfertigung mit Schärfe voranstellte und unabhängig von diesem löste. Dabei wird man nicht sagen müssen, daß sie darin Luthern bloß berichtigte. Aber doch kommt bei diesem das eigentliche Ursprungselement des Glaubens zwischen dem Schrecken vor dem den Bösen bedrohenden, dem Guten versprechenden Gotte des alten Bundes und dem in der Begnadigungsverheißung des Evangeliums gefundenen Troste nicht zu seinem vollen Rechte. Denn da in beiden Fällen schon Bezug genommen ist auf die menschliche Sündenknechtschaft, so wird nicht hinreichend sichtbar, daß die Religion selber ursprünglich gar nichts anderes ist als die Erkenntnis der schöpferischen, regierenden und richtenden Allmacht des in der kategorischen Nötigung des Sittengesetzes ursprünglich zugänglichen Willens. Die Predigt der durch diesen Willen konstituierten Weltwirklichkeit als des Reiches Gottes, d. h. die Religionspredigt als solche — sie ist daher auch für Kant der zunächst für das Evangelium entscheidende Charakter, in bezug auf den die Gnadenverheißung, wie sehr auch immer subjektiv notwendig, sekundär bleibt.

Aber in der Tat sind bei Kant nun wirklich auch die subjektiven Bedingungen der Notwendigkeit der Gnade andere als bei dem Verfasser der Schrift de servo arbitrio, und weil dem so ist, so würde sich nun für eine vollständige Abwickelung der zwischen ihm und Kant bestehenden Fäden das Problem der Freiheit als das dem Prinzipe zuerst folgende aufzwingen. Nun ist Kant insofern lutherisch genug, als er den Mangel, der durch den Gedanken des Hanges zum Bösen ausgedrückt wird, als eine Korruption des Herzens faßt, d. h. als eine Verderbnis des Menschen in Ansehung des obersten Grundsatzes,

den er mit Rücksicht auf die Frage, ob die Stimme der Neigungen oder des Gebotes vorangehen soll, angenommen hat. Er steht also genau wie Luther vor der Frage, wie sollte es denn möglich sein, daß der Mensch sich durch eigene Kraft in bezug auf diesen seine Gesinnung radikal bezeichnenden Grundsatz änderte, da ja eben mit der Annahme der Korruption des *obersten* Prinzipes seines Tuns die Annahme eines Prinzipes, nach dem dieses seinen Mangel verlieren könnte, im Menschen selber ausgeschlossen ist. Aber hier setzt nun die Antwort Kants ein, zu deren Möglichkeit es der seine Philosophie eigentlich bezeichnenden Arbeit, der Arbeit der Kritik der reinen Vernunft, bedurfte. Sie soll nur angedeutet werden: die Unmöglichkeit der Erkenntnis der Möglichkeit einer Sache ist nicht bedingungslos ein Grund für die Annahme der Unmöglichkeit der Sache selbst. Es ist richtig, daß es nicht möglich ist zu begreifen, wie sich der Mensch in bezug auf den obersten Grundsatz seines praktischen Verhaltens soll revolutionieren können, wie es überhaupt unmöglich ist, eine *Revolution* zu begreifen, nämlich den Anfang von etwas, das nur durch Freiheit möglich ist, d. i. den Anfang einer sittlichen oder rechtlichen Ordnung. Denn die oberste Bedingung der Begreiflichkeit des Entstehens und Vergehens überhaupt ist *die Zeit* — was aber zu seiner Möglichkeit Freiheit fordert, das kann nicht unter zeitlich vorausgehenden Bedingungen stehen. Und also steht es nicht unter Bedingungen der Erkennbarkeit seines Ursprunges als solchen. Diese Unbegreiflichkeit seines Ursprunges ist aber nicht ohne weiteres die Unmöglichkeit seines Ursprunges selber, denn ich bin nicht berechtigt (hier die eigentliche kantische Entdeckung), die Zeit für eine Bedingung der Möglichkeit der Dinge selber zu halten. So gewinnt die Frage der Sündenknechtschaft plötzlich ein ganz anderes Gesicht. Die den eigentlichen Stachel für die lutherischen Paradoxien in dieser Frage ausmachende Notwendigkeit, den *ganzen* Menschen, d. h. vielmehr den Menschen nach dem *obersten* Prinzipe seines Tuns für verdorben zu erklären, bleibt geachtet, aber die religiös unerträgliche Verwandlung des Menschen als ein im Rechtfertigungszusammenhange lediglich *passives* Wesen stellt sich heraus als eine sich nur unter der Voraussetzung eines behinderten Systems von Mitteln in bezug auf

die Beurteilung der Dinge überhaupt aus jener ersten ergebende Folgerung. Die Notwendigkeit dieser Folgerung besteht an und für sich nicht. Wohl macht Kant also dabei, wie auch Luther in seiner Lehre vom arbitrium servum, Gebrauch von einer „Unbegreiflichkeit", aber die kantische Ursprungslehre der Religion zeigt nun, daß Luther diesen Punkt des notwendigen Nichtwissens an eine unmögliche Stelle gesetzt hat. Denn wenn ich, um aus dem Drucke der Sündenknechtschaftslehre herauszukommen, mit Luther die göttliche Gerechtigkeit *als solche* für unbegreiflich erklären muß (was von der selbstverständlichen Anerkennung der Unerkennbarkeit des vor Gott Gerechten *der Materie nach* natürlich völlig unterschieden ist), *so habe ich überhaupt den Faden verloren, der mich ursprünglich an Gott bindet*, und die Einwände, daß die ganze das Dasein Gottes *voraussetzende* Lehre von der Sünde ein Spiel mit rein subjektiven Begriffen sei, sind völlig unüberwindlich. Nur als von einem Wesen, dessen Willen mir durch den Entschluß, die *Guten* zu belohnen, die *Bösen* zu bestrafen, in seinem *obersten* Prinzipe offenbar wird, ist überhaupt Glaube an Gott möglich. Denn nur für *dieses* Wesen besteht eine *Notwendigkeit*, ihm Dasein, Allmacht und Allwissenheit zuzuschreiben. Muß ich also für den Willen Gottes über das Prinzip *dieser* Gerechtigkeit noch ein höheres, dadurch nicht ausgedrücktes (verborgenes) annehmen, so wird es keinen Aberglauben mehr geben, der sich nicht Religion, und keine Gespensterlehre, die sich nicht Theologie wird nennen können. Natürlich heißt das nicht, daß eine jede Lehre, die jenen verborgenen Willen annähme, deswegen wirklich Aberglaube und Gespensterwissen sein müsse, aber wenn sie besseres ist, so ist sie es nicht *vermöge* jenes Prinzipes, sondern im Widerspruch mit ihm. Allerdings nötigt uns der jederzeit feststellbare Zustand unseres Herzens zu sagen, es ist unbegreiflich, wie ich es machen soll, daß da eine Änderung eintritt — aber daß *diese* Unbegreiflichkeit *notwendig* ist, und daß sie doch *nichts* beweist für die Behauptung, der Mensch könne nicht wenigstens einen Anfang in Ansehung seines Verhältnisses zu Gott machen — das lehrt die Kritik der reinen Vernunft. Wenn also freilich für jeden Menschen die höchstpersönliche

Krisis besteht, ob er nun diesen Anfang zu machen versuchen wird oder nicht — so stellt sich in der Konsequenz der kantischen Lehre eine Krisis, in der der Mensch sich dadurch befinden soll, daß er zu der Gewißheit gekommen sei, er könne nicht, was er doch soll, als eine Krisis dar, die nur insofern besteht, als der Mensch sich mit Hilfe einer unzureichenden Ontologie die Einsicht in etwas aufgeredet hat, davon sich demonstrieren läßt, daß er gar keine Einsicht haben kann, und davon er sofort und bedingungslos freikommt, wenn er nur statt auf ungeklärte Metaphysik auf die Stimme seines Gewissens hört. Er weiß für sein Bedürfnis hinreichend, daß er kann — und daß niemand anders den Stoß geben kann — auch Gott nicht — deswegen nicht, weil er überhaupt keinen Gott hätte, wenn er einen solchen hätte, der diesen Stoß geben wollen könnte.

Wie sich nun daran die Lösung der weiteren klassischen Probleme Luthers bei Kant anreiht, der Christologie, der eigentlichen Rechtfertigungslehre — denn daß es mit dem bloßen Anfangen des Menschen nicht getan ist, ist auch für Kant gewiß — der Lehre von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche und vom Gottesdienst — das sind Fragen, deren ausführliche, von erworbenen Vorurteilen freie Behandlung manches Schloß aufschließen könnte, davon der Schlüssel heute verloren scheint. Hier kam es zunächst auf die Klärung der obersten Frage an, wie Kant denn so ernstlich an Luthers Forderung eines Gottesdienstes aus reinem Herzen festhalten und doch sagen konnte, vielmehr deswegen sagen mußte: Moral geht der Religion vorher. Ich schließe mit einer allgemeinen Vermutung über den Charakter der Gesamtbewegung, deren Ergebnis diese Kantische Glaubenslehre gewesen sein möchte. Der Protestantismus lutherischer Herkunft hat von seiner eigenen Geschichte im ganzen genommen diese Vorstellung, daß er — im 16. und 17. Jahrhundert stark unter verhängnisvollen Nachwirkungen unüberwundener aristotelisch-scholastischer Tradition stehend — in der Folgezeit durch Pietismus und Aufklärung, zuletzt durch Romantik und Neupietismus von diesen hemmenden Gewichten befreit worden sei. Wenngleich er sich heutzutage schwerlich einer Täuschung darüber hingeben kann, daß diese Befreiung im Resultate an

die Auflösung aller strukturierten Glaubensgrundlage überhaupt nahe heranreicht, so scheint als Gewinn doch wenigstens der ungehemmte Zugang zu den ursprünglichen Stellungnahmen Luthers als einer jederzeit zur Verfügung stehenden lauteren Kraftquelle zu verzeichnen. Indessen ist dieses ganze geschichtliche Bild vielleicht selber nur eine Spiegelung der Krisis, in der der Protestantismus sich befindet. Wenn die Rede von Kant als *seinem* Philosophen überhaupt fruchtbar gemacht werden soll, so könnte sie es vor allem dadurch werden, daß sie zunächst die Augen öffnet für die weltgeschichtliche Bedeutung, die jener von Melanchthon eingeleiteten Auseinandersetzung der lutherischen Grundmotive mit der metaphysischen Gesamttradition des lateinischen Christentums zukommt. Weit entfernt, daß diese „protestantische Scholastik" ein allmählich versandender toter Arm gewesen ist, von dem aus das Schiff endlich zur reinen Quelle des Luthertums zurückzudrehen war, ist sie es vielmehr, die am Ende des 17. Jahrhunderts durch die Person Leibnizens den Protestantismus zum führenden Erben derjenigen Hinterlassenschaft macht, die den Aristoteles und Thomas so gut wie Luther und Augustin zu ihren Vätern zählt. Und erst in dem Augenblicke, als diese Höhe erreicht war, wurde es möglich, in eine fördernde Auseinandersetzung hinsichtlich derjenigen Gesamtproblematik einzutreten, in die Luthers Ungestüm hineingestoßen war, ohne doch jemals die Ursprünge der Ungeheuer finden zu können, mit denen er focht. Das Ergebnis dieser Auseinandersetzung ist Kant. Ob die von ihm erzwungene Wendung von aller nicht ursprünglich geschöpften Motivation frei ist, oder ob sie ihrerseits unter traditionellen Bindungen steht, über die Luther selber im Grunde schon hinaus war, ist hier nicht der Ort zu verhandeln. Sicher ist, daß von ihr aus gesehen die lutherische Stellungnahme bedeutende Korrekturen erleidet, und daß durch sie eine Fülle der von Luther selbst ausgestoßenen Momente aus der vorreformatorischen Tradition neues Recht und neues Leben erlangen. Der Augenblick, in dem *alle* spekulativen Kräfte des abendländischen Christentums zur Zusammenwirkung innerhalb des Protestantismus vereinigt waren, war da. Der vollständige Fall ins Bodenlose, den die Kritik der reinen Vernunft auf ihrem Wege durch die Romantik tat, war das

geschichtliche Ergebnis. In diesem Augenblicke beginnt im Protestantismus, dessen klassisches Jahrhundert das 18. gewesen ist, diejenige innere Stockung, von der zu hoffen bleibt, daß sie sich nicht ihrerseits als eine Versandung herausstellt. Ob aber diese Stockung, wenn schon vom Zurückgehen die Rede sein soll, durch einen unmittelbaren Rückgang auf Luther behoben werden kann — darüber wird man den rein technischen Ausführungen dieser Abhandlung leicht eine bestimmte Ansicht entnehmen können.

Renaissancemystik, Luther und Böhme

Von Heinrich Bornkamm

Karl Müller
zum 75. Geburtstag am 3. September 1927
als ein kleines Zeichen der Dankbarkeit
gewidmet

ie Wende des 16. zum 17. Jahrhundert zeigt auf allen Gebieten die Schwierigkeiten und damit die hohen Reize einer Übergangsepoche. Neben alten, erstarrenden Formen ruhen im Boden zarte, kaum aufgebrochene Keime, noch des Schutzes kräftigerer Gebilde bedürftig, noch kaum zu sondern von dem sie deckenden Schutt des Vergangenen. Die Motive verschlingen sich so bunt und spannungsreich, daß oft auch die schärfste Analyse nicht zum klaren Ergebnis kommt. Jähe Kraftausbrüche in bildender Kunst und Sprache wechseln mit zaghaftem Anklammern an gegebene Formen und steifer Allegorie. Dieser Charakter der Zeit offenbart sich vervielfacht in dem Geiste Jakob Böhmes, des Görlitzer Schuhmachermeisters (1575—1624), eines Denkers von völligem Mangel an Schulung, aber von schöpferischer Kraft und ungewöhnlicher Assimilationsfähigkeit. Die Traditionsstränge, die zu ihm hinführen, sind so ineinander verfilzt und verleimt, daß es vorläufig noch unmöglich erscheint, sie alle säuberlich zu entwirren. Die rein literarische Analyse versagt. Es erhebt sich vielmehr die Notwendigkeit, ihn wie einen Schattenriß immer erneut auf die Hintergründe seiner geistesgeschichtlichen Vor- und Umwelt zu projizieren, um so

---

Der Auftrag, im Rahmen einer Reihe von Abhandlungen über die geistesgeschichtliche Nachwirkung Luthers auch über das Verhältnis von Luther und Böhme zu berichten, enthielt nicht nur eine sachliche Notwendigkeit, sondern für mich auch eine besondere Verlockung. Ich ergreife gern die Möglichkeit, die in meinem Buche „Luther und Böhme" (1925)[1] vorgetragene Auffassung einem weiteren Leserkreise vorlegen zu können. Zugleich soll neben der Erweiterung des Hintergrundes dabei auch die methodische Eigenart der Frage noch einmal hell ins Licht treten.

Form und Eigenart an ihm immer schärfer zu erfassen. In diesem Bestreben, Jakob Böhme geistesgeschichtlich einzukreisen, um dadurch die echten, lebendigen Wurzeln dem Blick darzubieten, möchte ich mit der folgenden Untersuchung eine wesentliche Lücke in dem bisher von mir in meinem Buch über „Luther und Böhme" nur teilweise ausgeführten Ringe schließen. Dort habe ich Böhmes Eigenart zu fassen gesucht auf dem Hintergrunde der mittelalterlichen deutschen Mystik und der ihm unmittelbar voraufgehenden Spekulation Valentin Weigels, z. T. auch Schwenckfelds, des Paracelsus u. a. Wenn ich jetzt das Gleiche versuche mit der Metaphysik der Renaissance, wenn freilich auch auf beschränktem Raume nur durch Skizzierung der Grundlinien, so komme ich damit zugleich einer Forderung nach, die meiner Betrachtung gegenüber erhoben worden ist[2].

I. Jakob Böhme und die Metaphysik der Renaissance

Jakob Böhme war kein Philosoph von Beruf, sondern ein Philosoph aus Not. Wenige, letzte Fragen der Gottesanschauung und Naturbetrachtung überfielen ihn mit der Wucht qualvoller Erlebnisse. Darum kreiste sein ganzes Denken mit strenger Konzentration um diese wenigen Grundfragen. Auch als nach den Jahren des Durchbruchs, der sich nach zwölfjährigem innerem Kampf in der „Morgenröte im Aufgang" (1612) vollzog, eine Zeit stillerer Entwicklung für ihn begann, ging er nicht darauf aus, ein umfassendes philosophisches System zu schaffen. Das erklärt sich nicht nur daraus, daß seinem ungeschulten Geist die Fähigkeiten für eine solche Aufgabe gefehlt hätten, sondern vielmehr war ihm nur daran gelegen, die grundlegenden Erkenntnisse, die sich ihm offenbart hatten, in immer neuer Form darzubieten. Will man also den Versuch machen, ihn in der Tiefe und energischen Konzentration seines Denkens neben den Reichtum und die üppige Form der Renaissance-Philosophie zu stellen, so kann man nur die wenigen Hauptpunkte herausgreifen, an denen eine unmittelbare Berührung der Probleme stattfindet. Der italienische Humanismus, die Versuche, das antike Lebensideal wiederzugewinnen, die Kunst-, Staats- und Gesell-

schaftsphilosophie, die Schulkämpfe der Platoniker und Aristoteliker um die Psychologie und die Geltung der Ideen, die Auseinandersetzungen mit Kirche und Scholastik finden bei Jakob Böhme keine Parallelen. Eine unmittelbare Berührung findet nur da statt, wo einmal die Metaphysik durch den Anschluß an den neuplatonischen Stufenbau bestimmt ist, d. h. bei der platonischen Akademie von Florenz, und andererseits da, wo das Problem der Natur das ganze Denken beherrscht, bei den späteren Naturphilosophen, vornehmlich bei Giordano Bruno.

I.

Unter den Platonikern wähle ich als Gegenbild Böhmes Marsiglio Ficino (1433—1499), das Haupt der Florentiner Akademie, da er als Arzt besonderen Sinn für naturphilosophische Fragen besaß. Zugleich greife ich ihn deshalb heraus, weil die angeblichen Beziehungen Böhmes zu ihm mir als Gegenvorschlag gegenüber meiner Auffassung des Einflusses von Luther auf Böhme gemacht worden sind[8]. Da genügende Vorarbeiten fehlen, muß ich hier eine etwas breitere Darstellung geben.

Ficino war kein schöpferischer Philosoph, sondern ein treuer Vermittler des neuplatonischen Erbes. Wie seine feine Übersetzungskunst den Zeitgenossen Plotin, Jamblich, Proklus, Porphyrius, Hermes Trismegistos, Pseudo-Dionysius Areopagita u. a. zum erstenmal erschloß, so ist auch seine Gedankenwelt im wesentlichen Wiedergabe dieser neuplatonischen Spekulation, mit dem Ziel, die letzte Einheit dieser Philosophie mit dem Christentum aufzuzeigen. Sein Denken ist im Grundschema bestimmt durch den neuplatonischen Stufenbau, der von der Mannigfaltigkeit der Welt zur Einheit in Gott hinaufsteigt. Mit der alten via eminentiae, der Steigerung der Güter und Begriffe des menschlichen Geistes bis zur letzten Reinheit gewinnt Ficino sein Gottesbild. Einsicht und Wille sind die höchsten Werte des menschlichen Geistes, letztes Ziel darin einerseits „höchste Klarheit, d. h. vollkommene Gewißheit alles Wahren", andererseits „höchste Freude, d. h. ungestörter, sicherer Genuß alles Guten". Etwas Höheres kann unser

Geist weder wünschen noch sich vorstellen. Dieses Höchste ist Gott. Er ist vollendete, klarste, ihrer selbst gewissesteste Wahrheit und ewige Güte, die in seliger Freude an sich selbst lebt[4]. Freilich hütet sich Ficino zu meinen, daß der Mensch aus eigenen Kräften Gott auf solche Weise konstruieren könne. Nur weil unser Geist zuvor ein Spiegel des göttlichen Geistes ist, können wir dieser in uns hineingelegten Gottesbeziehung nachdenken. „Denn etwas Unbegreifliches begreifen, heißt nichts anderes, als von ihm selig ergriffen werden". Nur weil die Geister unmittelbar vom höchsten Prinzip ausgegangen sind, können sie Gott, „die höchste ungeschaffene Form", ohne Vermittlung erkennen[5]. So ergibt sich als Inhalt des Gottesgedankens Wahrheit und Güte. Beide sind eins mit der Einheit, dem höchsten formalen Kennzeichen des Gottesbegriffs. Denn wären Wahrheit und Güte nicht mit ungetrennter Einheit wesensgleich, so wären sie aus sich und etwas anderem, d. h. Falschem und Bösem, zusammengesetzt und wären damit nicht mehr sie selbst[6]. Damit ist für Ficino der Gottesgedanke gesichert. Er ist als Einheit die Quelle alles Seins, als Wahrheit die Quelle alles Erkennens, als Güte das Ziel alles Begehrens. An dieser Art, den Gottesbegriff zu bilden, sind zwei Grundvoraussetzungen bedeutsam: 1. Ficino sucht die Grundbegriffe des neuplatonischen Schemas auf syllogistischem Wege nachzukonstruieren und zu verknüpfen[7]. 2. Der Grundzug des menschlichen Geistes, von dem aus er den Schluß auf Gott vollzieht, ist neben dem Wahrheitsstreben das Glücksstreben. Gott ist ihm das höchste Gut, weil dieses das letzte Ziel alles menschlichen Begehrens ist. Darum ist ihm Religion „der einzige Weg zum Glück[8]".

Aber Ficinos Gottesanschauung ist mit der Schilderung der höchsten, in sich ruhenden Ideen nicht erschöpft. Sondern es gehört für ihn genau wie schon für Plotin zum Begriff der Einheit hinzu, Gott als gesammelte Kraft zu denken. „Wie in höchster Zersplitterung unendliche Schwäche liegt, so in höchster Einheit unendliche Kraft[9]." Gott ist nach scholastischem Begriff actus purus[10], er wirkt mit unerschöpflicher Kraft. Gäbe es ein Maß für Gottes Schaffen, so wäre er nicht mehr reiner actus, sondern passiv einer Grenze unterworfen[11]. Der unermüdete Gang der Natur durch die Jahrtausende, die nie stillstehende

Bewegung der Sphären lassen es spüren, daß hier eine unendliche Kraft am Werke ist, die als erste Ursache alles von ihr Abhängige überdauern muß. Ebensowenig kennt Gottes Macht Grenzen des Raumes. Nach seiner Kraft ist er allgegenwärtig als unkörperliche Substanz[12]. — An diesen Gedanken Ficinos sieht man deutlich, daß bei ihm in das neuplatonische Erbe hier eine andere Gottesanschauung hineinschlägt. Die Emanation wird durchbrochen durch den Schöpfungsgedanken. Beides miteinander zu verbinden, hilft ihm die platonische Ideenlehre. Der göttliche Geist trägt die Fülle der Formen in sich und verwirklicht sie in dem abgestuften Weltsystem bis herab zur Materie. Auch hier führt Ficino den Gedanken in syllogistischer Verknüpfung: Jede Ursache wirkt nach einer bestimmten Form; da Gott die Allursache ist, muß er alle Formen in sich tragen, er ist essentia omniformis. Er ist darin genau das Gegenstück zur Materie: So wie im Stoff alle Formen als Möglichkeit schlummern, so schafft Gott in seinem Tun alle Formen als Wirklichkeit, dem actus purus steht die potentia pura gegenüber. Gott wirkt in seiner Schöpfung in einer höchsten Verbindung von Notwendigkeit und Freiheit. Er ist nicht durch gegebene, natürliche Unterschiede der Formen von vornherein gebunden, er handelt nicht unter dem Zwang einer Nötigung, sondern sein Handeln ist geleitet von freiem Erkennen und Wollen[13]. Und doch ist es nicht zufällig, sondern getragen von innerer Notwendigkeit. Denn Gott als summum ens und summus actus kann und will nichts als Sein schaffen. Aber diese Notwendigkeit ist, da sie nur von sich selbst, von keinem höheren Zwange abhängig ist, zugleich höchste Freiheit[14]. Gott schafft also nur aus sich selbst. Denken und Sein, Wollen und Tun fallen für ihn zusammen. Während der menschliche Geist die Dinge dann wahrhaft sieht, wenn er sie denkt, wie sie sind, sind sie für Gott, die Wahrheit, deshalb wahr, weil sie sind, wie er sie denkt. Der Mensch will etwas, weil es gut ist; es ist gut, weil Gott, die Güte, es will[15].

Gottes Schaffen vollzieht sich für Ficino in einer Stufenfolge, wie sie in mannigfachen Wandlungen vom Neuplatonismus her überliefert ist[16]. Gott ist schöpferischer Geist, aus ihm geht unmittelbar Geist hervor. Dieses erste Erzeugnis des göttlichen Schaffens muß reiner sein,

als die menschliche Seele ist. Es sind die Engel. Der menschliche Geist ist an den Körper gebunden, ihm fehlt darum die Klarheit des zusammenschauenden Durchblicks durch alle Dinge; er kann die einzelnen Gedanken nur in der Zeit, nacheinander vollziehen, nur diskursiv denken (quodam spirituali motu ab alio in aliud intelligendo discurrit)[17]. Darum muß es über dem menschlichen Geist eine reinere, in sich vollendete Form des Geistes geben. Damit bewahren die Engel, da sie unmittelbar aus Gott schöpfen, ein Stück von Gottes Wesenheit, die unveränderliche, von nichts beeinträchtigte Klarheit des Erkennens. Andererseits sind sie als Vielheit von der Einheit Gottes deutlich geschieden. So tragen sie, wie Ficino gern wieder aus der Logik erläutert, als rechte Wirkung ein Stück ihrer Ursache an sich und sind andernteils eine Verschlechterung von ihr[18]. Auf die Engel folgt die Seele. Sie ist die unkörperliche Substanz, die die Körper mit all ihren Formen durchwaltet; das Leben, das in seiner Existenz nicht an den Körper gefesselt ist, von dem vielmehr der Körper abhängig ist[19]. Mit der ganzen Liebe des Platonikers verweilt Ficino beim Seelenbegriff. Der umfangreichste Teil seiner Theologia Platonica ist dem Beweis, vielmehr den 15 Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele gewidmet. Schon im ersten Satz springt sie mit bezeichnender eudämonistischer Begründung als Ziel der Untersuchung heraus: „Wenn die Seele nicht unsterblich wäre, wäre kein Wesen unglücklicher als der Mensch[20].“ Wir können dem hier nicht in die Einzelheiten folgen. In unserem Zusammenhange ist nur wichtig, daß die Seele für Ficino der Mittelpunkt des ganzen Weltsystems ist. Sie verbindet die beiden oberen Seinsstufen: Gott und die Engel, mit den beiden unteren: Form und Stoff, Qualität und Quantität[21]. Unmittelbar von der Seele abhängig ist die Form, die Qualität. Damit der Körper überhaupt zum Leben und Wirken kommt, muß er von festen Formen bestimmt sein. Nur dann kommt ein in sich abgeschlossenes, von anderem unterschiedenes Handeln zustande. Aber die Formen gestalten den Körper nicht nach eigenen Gesetzen, sondern werden geleitet von der Seele. Im Gegensatz zu der Qualität, die ein Prinzip des Wirkens ist, ist der Stoff reine Passivität. Er ist nur Ausdehnung ohne Form, zerstreute Mannigfaltigkeit ohne eigenes Leben[22].

Betrachtet man diesen eigentümlichen fünfstufigen Aufbau des Weltsystems, so zeigt sich, daß das Ganze offenbar nur durch einen formalen Grundgedanken zusammengehalten ist, den Gegensatz von Einheit und Vielheit. In seiner steif-begrifflichen Art konstruiert Ficino eine ganze Kette zwischen diesen beiden Grenzbegriffen: Gott ist die unveränderliche Einheit, die Engel die unveränderliche Vielheit, die Seele die veränderliche Vielheit (sie ist, wie oben gezeigt, zum diskursiven Denken gezwungen). Von der Seele ist abhängig die bewegte Mannigfaltigkeit der Formen und die tote der Körper. Man hat nun diesem metaphysischen Aufbau gegenüber eine sehr einfache und naheliegende Frage: Wie kommt diese einheitliche Entwicklungslinie zwischen zwei sich ausschließenden Gegensätzen, Einheit und Vielheit, zustande? Ficino weiß darauf keine Antwort, höchstens eine Antwort aus Inkonsequenz: Er nimmt letztlich diesen Gegensatz doch nicht ganz ernst. Es ist für ihn das metaphysische Wunder, daß trotz des Gegensatzes im Grunde doch die Einheit der übergreifende Träger der Entwicklung ist. Die reine Mannigfaltigkeit der niedersten Stufe ist Schein, im Grunde wird auch die Vielheit der Körperwelt zusammengehalten durch ein Band, die Einheit der Substanz und der Ordnung[23].

Wir müssen in Kürze noch auf die naturphilosophischen Einzelvorstellungen eingehen, die sich bei Ficino in das Schema dieses fünfstufigen Aufbaues hineinschieben. Verglichen mit der späteren Naturphilosophie der Renaissance, sowohl der italienischen wie der deutschen (Paracelsus!) ist Ficino arm an Interessen für den einzelnen Naturvorgang. Soweit nicht bestimmte medizinische Zwecke für ihn, den Arzt, damit verbunden sind, sieht er — genau wie später J. Böhme — nur auf die großen naturbewegenden Prinzipien. In dem dritten Buch seines umfangreichen medizinisch-naturphilosophischen Werkes De vita hat er diese wenigen Grundgedanken in großer Breite entwickelt[24]. Zu der Linie von Gott herab zu den lebendigen Wesen, die wir bisher nur verfolgt haben, läuft eine genaue Parallele zur Welt im großen. Die Seele ist nicht nur als Seele der Lebewesen der Mittelpunkt des Weltsystems, sondern ebenso als Weltseele (anima mundi) und als Seele der Sphären[25]. Durch sie hindurch geht die Verbindung zwischen den

Ideen und den Einzeldingen. Den Ideen im göttlichen Geist entsprechen ebensoviel ideelle Ursachen in der Weltseele, die aus diesen Keimen die einzelnen Arten schafft[26]. Wie die Seele durchs Herz in die Glieder des Leibes Kraft ausströmt, so die Weltseele durch die Sonne in die Welt. Diese Kraft wirkt als quinta essentia über die vier Urstoffe hinaus[27]. Zwischen der Weltseele und den Einzeldingen stehen — der Form, der Qualität beim Menschen vergleichbar — die Geister. Sie schaffen, von der Quintessenz der Weltseele erfüllt, im Organischen das Leben, können aberauch als Elixiere frei von Gebundenheit an den Stoff wirken[28]. Diese Geister der Einzeldinge sind die letzte Vermittlung, durch die hindurch die ewigen, göttlichen Ideen in die Wirklichkeit umgesetzt werden. Deshalb liegt hier Ficinos stärkstes Interesse.

Aber ist dieser ganze Stufenbau nicht ein leeres Spiel von Begriffen, aus dem für die wirkliche Naturerklärung nichts zu gewinnen ist? Wie denkt sich Ficino diese Beziehung zwischen Ideen und Einzeldingen? Er hat an den „Geistern" der Dinge deshalb so lebhaftes Interesse, weil durch sie hindurch das gewaltige Einheitsband wirkt, das das ganze Naturgefüge zusammenhält, der Einfluß der Gestirne. Die begriffliche Einheit der Welt ist in der Beziehung Ideen — Weltgeist — Einzelgeister gegeben, der konkrete Inhalt dieser begrifflichen Beziehung, der das All zur wirklichen, natürlichen Einheit zusammenschließt, ist die Macht der Gestirne. Ficino ist einer der letzten Denker, dessen Naturauffassung noch ganz vom astrologischen Weltbilde getragen ist. Der Einfluß der überirdischen Welt auf das Leben der Natur vollzieht sich durch himmlische Strahlungen (radii coelestes), die von den Sternen ausgehen; alte hellenistische Vorstellungen von den ἀπόῤῥοιαι der Gestirne[29], die Ficino, dem Übersetzer des Hermes Trismegistos, außer der indirekten astrologischen Überlieferung auch aus der hermetischen Mystik unmittelbar vertraut waren. Er faßt sein Weltbild einmal zusammen: „Darauf läuft alles hinaus, daß unser Geist durch die Natur wohl vorbereitet und gereinigt das Wesentliche von dem Weltgeist selbst durch glücklich aufgenommene Strahlen der Gestirne empfängt. Das Leben des Kosmos, das allem eingepflanzt ist,

wird sichtbar hervorgetrieben in Kräutern und Bäumen, gleichsam den Haaren und Härchen seines Körpers; ja auch in Steinen und Erzen, gleichsam den Zähnen und Knochen ... Noch mehr als Erde und Wasser durchglüht und treibt dieses Leben Luft und Feuer mit ewiger Bewegung. Schließlich belebt es aufs höchste die Himmelskörper, gleichsam das Haupt oder das Herz oder die Augen der Welt. Von dort aus verteilt es nach allen Seiten wie durch Augen Strahlen, nicht nur sichtbare, sondern auch sehende[80]". Jeder der Sterne hat seine ganz besondere Wirkung. Der Mensch ist z. B. im wesentlichen aus dreifachem Einfluß zusammengesetzt: von der Sonne erhält er die aufrechte, schöne Gestalt, die reinen Säfte, den klaren Geist; vom Merkur — man denke daran, daß diesem Planeten als Stoff das Quecksilber entspricht — die eifrige Beweglichkeit des Verstandes; vom Jupiter die gut ausgeglichene Körperkonstitution und den Sinn für Ordnung und Gesetz. Was die anderen Sterne schenken, betrifft nicht mehr den Menschen als Gattungswesen, sondern unterscheidet entweder die einzelne Persönlichkeit von der anderen oder ist ihm mit anderen Lebewesen gemeinsam[81]. Die edelste Gabe ist die des Saturn, dessen Wirkung Panofsky und Saxl in ihrer schönen Abhandlung über „Dürers Melancolia I" geschildert haben: er verleiht dem Menschen die Melancholie, nicht nur in dem Sinne unheilvoller Schwermut, sondern auch in dem tieferen Sinne der platonischen θεῖα μανία, der göttlichen Kontemplation des wahren Philosophen[82].

Wir müssen die übrigen Wirkungen der Planeten hier auf sich beruhen lassen und unsere Aufmerksamkeit nur noch auf den letzten Sinn dieser Art der Weltbetrachtung richten. Man kann sich an Ficino vortrefflich verdeutlichen, was Ernst Cassirer als die Denkform des astrologischen Weltbildes geschildert hat: diese Weltansicht beansprucht „der Form nach nichts Geringeres als dasjenige, was die moderne naturwissenschaftliche Naturerklärung leistet[83]". Die Macht der Gestirne ersetzt dieser Weltbetrachtung den Kausalbegriff. Die gleiche, durchgehende gegenseitige Bedingtheit und Verflochtenheit der Naturvorgänge, derselbe Versuch, Ganzes und Teil als organische Einheit zu erkennen, den das moderne naturwissenschaftliche Weltbild macht,

herrscht auch in der Astrologie. Für Ficino sind, wie wir sehen, wirklich Körper und Geist völlig von den Gestirnstrahlen bedingt. Cassirer hat aber auch scharf herausgehoben, wo der Unterschied von dem modernen Kausalitätsbegriff liegt. Das astrologische Weltbild ist außerstande, konkrete Naturgesetze aufzustellen, es bleibt bei einer abstrakten allgemeinen Gesetzlichkeit. Es kommt nie zum Besonderen, Individuellen, sondern sein Ziel ist die Erkenntnis der Struktur, die wie im Kristall das Ganze und den kleinsten Teil zu einer Einheit verbindet. Wenn Panofsky und Saxl in einer stillschweigenden Korrektur dieser Gedanken Cassirers an Ficino herausgehoben haben[34], daß bei ihm eine eigentümliche Verbindung der „strukturalen" mit der kausalen, zum mindesten dynamistischen Betrachtung vorliege, weil er nicht nur Entsprechungen zwischen den Planeten und bestimmten, ihnen zugeordneten Stoffen, sondern tatsächliche Wirkungen durch pneumatische Kräfte kenne, so ist damit dieses Weltbild doch noch nicht im Grundsatz durchbrochen. Mir scheint Cassirer demgegenüber im Recht zu bleiben: trotz dieses dynamischen Scheins handelt es sich bei solchen Gedankenbildungen um eine statisch-substanzielle Einheit. „Es ist eine ursprüngliche Einheit des Seins, auf die sich die vermittelte Einheit des Wirkens hier deutlich zurückbezieht[35]." Wäre nicht diese Struktureinheit, diese feste Zuordnung bestimmter Stoffe und Geisteszüge zu den einzelnen Planeten vorhanden, so könnten diese ihre Wirkungen nicht ausüben. Und andererseits ist der Mensch fähig, sich für den Empfang der Himmelsgüter zu rüsten, indem er sich mit schönen Bildern, Musik, Medizinen, Wohlgerüchen für die Einwirkung bestimmter, zu diesen Werten in Harmonie stehender Sterne vorbereitet. Er setzt sich damit den geheimen Kräften der Gestirne aus, so wie wir durch unsere natürliche Haltung den Leib der Sonne aussetzen. Es ist also immer eine Einheit der Zuordnung vorausgesetzt, auf der die astralen Wirkungen beruhen[36].

In dieser Struktureinheit des astrologischen Weltbildes offenbart sich zugleich das Grundgefühl, das Ficino der Natur gegenüber beseelt: das Bewußtsein vollkommener Harmonie. Die oberen und niederen Kräfte der Welt sind aufs schönste aufeinander abgestimmt

und können sich ergänzend ineinandergreifen. „Da der Himmel nach harmonischen Gesetzen zusammengefügt ist, harmonisch bewegt wird und in harmonischen Bewegungen und Klängen alle seine Wirkungen ausübt, so rüsten sich mit gutem Grund nicht nur die Menschen, sondern auch alle niederen Wesen durch reine Harmonie zum Empfang der himmlischen Gaben[37]." Bezieht man dieses Harmoniegefühl auf den Gottesgedanken zurück, so ergibt sich nach echt humanistischer Weise als die Grundform im religiösen Denken Ficinos der Vorsehungsglaube. Durch ihn wird seine Weltanschauung zusammengehalten. Die allwaltende Zweckmäßigkeit und Ordnung der Welt ist ihm der schlüssige Beweis für Gottes Güte: „Will jemand leugnen, daß die Welt nach höchster Künstlerweisheit und reinster Güte regiert wird, so scheint er mir weder die vernünftige, herrliche Ordnung der Dinge in sich, untereinander und im ganzen, noch andererseits die wunderbare Zweckmäßigkeit des einzelnen, die überall dem einzelnen aufs glücklichste dient, und den gegenseitigen Nutzen der Dinge bedacht zu haben[38]." Der letzte Grund dieser herrlichen Ordnung beruht darin, daß dem schaffenden Willen des Künstlers der bildende Geist voraufgeht, „der alle körperlichen Formen auf intellektuale Weise umfaßt[39]." Damit wird noch einmal deutlich, in welchem Maße Ficinos Gottesbild von der platonischen Ideenlehre getragen ist.

II.

Folgt man dem großen Gange der Entwicklung und überspringt die 100 Jahre, die Ficino von dem Gipfel der italienischen Naturphilosophie, Giordano Bruno (1548—1600), trennen, so bietet sich ein tief verändertes Bild. Das Gerüst des neuplatonischen Stufenbaues, das schon bei Ficino unter der Vorherrschaft des christlichen Schöpfungsgedankens fast wie ein Fremdkörper erschien, ist gefallen. Aber auch der Schöpfungsgedanke ist ebenso wie die platonische Ideenlehre ausgestoßen, an ihre Stelle ist ein dithyrambischer Unendlichkeits-Pantheismus getreten. Das scheinen mir die beiden tiefgreifenden Wandlungen zu sein. Wo man bei Ficino noch steife Konstruktion empfindet,

ist bei Bruno gelöste Harmonie. Aber es ist doch mehr geschehen als die bloße Durchbrechung des neuplatonischen Schemas: das neue Lebens- und Weltgefühl, das schon bei Ficino zu spüren ist, strömt sich in dem neuen System ungehemmt aus.

Dilthey hat glänzend geschildert, was die Überwindung des neuplatonischen Stufensystems bei Giordano Bruno bedeutet[40]. War für Plotin die Welt die Stätte der Gottfremdheit, der ewigen Unruhe, das letzte Ergebnis der stufenweise an Vollkommenheit verlierenden Emanationskette vom Göttlich-Einen bis zur Materie, so ist für Bruno die ganze Fülle der göttlichen Vollkommenheit in die Welt ausgegossen. Die göttlichen Güter vermindern sich nicht, sondern sind ganz im Universum enthalten. Es kann nichts geben, was Gott für sich zurückbehalten möchte. „Warum wollt ihr, daß jenes Zentrum der Gottheit, welches sich in einer unermeßlichen Sphäre unendlich ausdehnen und, wenn ich so sagen darf, entfalten kann, gleichsam neidisch lieber unfruchtbar in sich verharre, anstatt sich fruchtbar, schön und herrlich, wie ein alliebender Vater zu bezeugen[41]"? Weil die ganze Gottheit sich im All entfaltet, darum ist es von der vollkommenen Schönheit, die Bruno in hymnischer Begeisterung preist. — Diese Überwindung der neuplatonischen Emanationslehre war für Bruno notwendig, weil sich gleichzeitig auch sein Weltbegriff gewandelt hatte. Zwischen Ficino und Bruno steht Kopernikus[42]. Schon im frühen Jugendalter ist Bruno von der Wahrheit der kopernikanischen Weltbetrachtung ergriffen worden. Erst mit der Unendlichkeit des Universums erhält das Gott-Welt-Verhältnis seinen eigentlichen Sinn: der unendliche Gott findet das unendliche Gefäß, in das er seine ganze Kraft ergießt. Zugleich aber hat für Bruno diese Unendlichkeitsbetrachtung ihren tiefen Grund im Gottesbegriff: Es würde etwas am Begriff des unendlichen Schöpfers fehlen, wenn er nicht eine unendliche Welt geschaffen hätte[43]. Die unendliche göttliche Substanz, die sich in der Welt entfaltet, ist eine unzertrennliche Einheit. Bruno hat das am eindrucksvollsten in dem berühmten Anfang des 5. Dialogs seiner Schrift über „Die Ursache, den Anfang und das Eine" ausgesprochen: „Also ist das Weltall eins, unendlich, unbeweglich. Eins, sage ich, ist die absolute Möglichkeit, eins die Wirk-

lichkeit, eins die Form oder Seele, eins die Materie oder der Körper, eins die Ursache, eins das Wesen ... Es bewegt sich nicht im Raume, da es nichts außer sich hat, wohin es sich bewegen könnte, weil es ja das All ist ... So hat man nicht ohne Grund gesagt, daß Gott alle Dinge erfüllt, allen Teilen des Universums innewohnt, der Mittelpunkt von allem ist, was Sein hat, als einer in allem und der, der durch alles eines ist. Da er alles ist und alles Sein in sich befaßt, kann man schließlich sagen, daß in Jeglichem Jegliches ist[44]." Die All-Einheit ist mithin ruhende Substanz, die bis ins letzte von Gott oder, wie er eben so gern sagt, von der Weltseele durchdrungen ist. Gott ist aber nicht stofflich allgegenwärtig zu denken, sondern wie die Stimme, die einen Raum erfüllt. Bruno zieht daraus auch die Folgerung für seine Auffassung von der Materie: alle Dinge sind beseelt. Stoff und Form bilden eine untrennbare Einheit. Zwar muß sich die logische Betrachtung darüber klar sein, daß es diese beiden Arten von Substanz gibt. Wie der Künstler aus Holz oder Eisen, dem nicht die natürliche, wohl aber die künstlerische Form noch fehlt, sein Werk schafft, so schafft die Natur ihre Erzeugnisse aus einem schlechthin formlosen Stoff. Aber das wesentliche ist, daß man diese logische Operation nie in der Wirklichkeit vollziehen kann. Es ist für Bruno der Grundfehler des Aristoteles, den er darum heftig bekämpft, daß er unermüdlich begrifflich scheidet, was in Natur und Wirklichkeit untrennbar ist. In Wahrheit ist es so, daß keinem Teil der Materie die Form fehlt, daß es der gleiche Stoff ist, der Geformtem und Ungeformtem zugrunde liegt. Denn die Materie trägt alle Formen als Möglichkeit in sich. Sie ist der „Schoß der Formen" und treibt — geleitet von einem Formprinzip, der „substanziellen Form", das begrifflich von ihr wohl zu unterscheiden ist — die accidenziellen Formen hervor[45]. Die Materie ist also eine Art Gegenstück zum neuplatonischen *νοῦς*, der die Ideen in sich vereinigt, so wie wir schon bei Ficino dem actus purus eine potentia pura gegenübergestellt sahen[46].

Diese von der Weltseele durchwaltete, formkräftige All-Einheit ist Gott. Wenn Bruno das Gott-Welt-Verhältnis im einzelnen ausdenken will, stößt er nun aber auf Schwierigkeiten. So vollendet er die Ein-

wohnung Gottes in der Welt denkt, so wenig will er Gottes Erhabenheit über das besondere, dingliche Sein aufgeben. Der neuplatonische Gegensatz von Transzendenz und Immanenz, wie er sich im Verhältnis des Einen zum Mannigfaltigen ausdrückt, war doch der Ausgangspunkt seines Denkens, den er nie ganz verleugnen kann. Man kann mit Hermann Schwarz, zum Teil Anregungen Diltheys folgend[47], zwei Versuche unterscheiden, die diese Verwicklung lösen sollen. Entweder erhebt Bruno die Identität zwischen Gott und dem Universum, nicht dem Einzelding, zum Grundsatz seines Denkens. Dafür dient ihm der seiner Einheits-Spekulation zugrunde liegende Begriff der Substanz: das Verhältnis des Universums zu den Einzeldingen ist das der Substanz zu ihren Erscheinungsformen, die kein eigenes Sein haben, sondern nur Modi des einen Seins sind. In dieser ruhenden Substanz gehen die Gegensätze in einer höheren Einheit auf; ein Gedanke, den Bruno der Lehre des Nikolaus von Kues von der coincidentia oppositorum entnahm. Da mit diesem Lösungsversuch die Wirklichkeit der Dinge ernsthaft gefährdet wird, hat Bruno später einen zweiten Weg eingeschlagen: Er sucht Gott nicht im Universum, sondern gerade in den Einzeldingen, den Monaden, die in ihrer geschlossenen Einheit das ganze Universum, d. h. Gott als Möglichkeit in sich tragen. Hierin ist ihm wieder Nicolaus von Kues mit einer besonderen Wendung seiner Koinzidenzlehre, der Ineinssetzung des Unendlich-Größten und des Unendlich-Kleinsten im Gottesbegriff voraufgegangen[48]. Auch diese zweite Lösung hat Bruno nicht voll befriedigt, da auf diese Weise zwar wiederum die Gleichsetzung Gottes mit etwas Nur-Individuellem vermieden ist, die Monaden aber als Keime universaler Möglichkeiten ihre individuelle Eigenart verlieren. So ist Bruno gelegentlich zu einem, dem Neuplatonismus ähnlichen, aufsteigenden Stufenbau des Seins zurückgekehrt, der im Grunde der Anlage seines Systems zuwiderlief. Damit kann er zugleich seinen Pantheismus hinüberführen in die Linie eines sittlichen Aufstiegs von der niederen Natur zur Reinheit der heroischen Affekte und zur seligen Kontemplation des Universums[49]. — Das Verhältnis von Gott und Welt trägt noch eine Bestimmung an sich, die wir ebenso schon bei Ficino gefunden haben: es vollzieht sich in einer

Einheit von Notwendigkeit und Freiheit: „Folgerichtig ist der göttliche Wille nicht nur Notwendigkeit, sondern die Notwendigkeit selbst; sein Gegensatz ist nicht nur unmöglich, sondern die Unmöglichkeit selbst... Notwendigkeit und Freiheit sind eins[50]." Damit begreift Bruno Gotteswillen und Kausalität nicht als Gegensätze, sondern als Einheit.

Die Unendlichkeit des Kosmos, die Unveränderlichkeit der ruhenden Substanz, die von den flüchtigen Wellen der Einzeldinge an der Oberfläche nicht berührt wird und wie im Ganzen so im Teil als Universum zu denken ist, die Einheit aller Gegensätze, das ist der tragende Grund von Brunos Naturanschauung und der Quell des Lebensgefühls, das sein System durchströmt. Der Jubel über die harmonische Ordnung des Weltalls ist der Grundzug der neuen „heiligen Religion", als deren Verkünder Bruno sich fühlte. Der allmächtige Künstler, der das unendliche, in herrlicher Einheit in sich ruhende Weltgebäude geschaffen hat und durchwaltet, muß ein Feuer bewundernder Liebe in den Menschen erwecken. Vor der kosmischen Harmonie sinken alle Gegensätze in ein Nichts zusammen. Auf die Frage eines Freundes, was er über Tod, Zerstörung, Übel und Laster denke, antwortet Bruno in der Gestalt der Teofilo in den Dialogen „Über die Ursache" mit der alten neuplatonischen Auskunft: „Diese Dinge sind nicht Wirklichkeit und Vermögen, sondern Mangel und Unvermögen." Weil die Dinge nicht gleichzeitig alle in ihnen schlummernden Möglichkeiten erschöpfen können, müssen sie von einem Sein zum anderen Sein hinüberwechseln[51]. Auf diesen Stufen der Vermischung sind sie dann unrein und verkümmert. Aber es ist nur ein Übergang, eine Unvollkommenheit, kein wahres Sein, was dem Übel und dem Bösen anhaftet.

An diesem Letzten, dem Bewußtsein der Harmonie über den Gegensätzen, kann man sich noch einmal das Verhältnis zu Ficino verdeutlichen. Neben dem christlichen Einschlag ist die platonische Ideenlehre aufgegeben: Gott ist bei Bruno weder als Schöpfer noch als umfassender Intellekt, der die Formen der Dinge als Urbilder in sich trägt, von den Dingen selbst geschieden. Sondern er wird zur Substanz, die mit dem Universum oder der Monade völlig eins ist. Damit fällt zugleich der neuplatonische Stufenbau zwischen dem Einen und der

Vielheit, der bei Ficino noch das formale Gerüst seiner Spekulation bildete. Und doch herrscht in beiden Systemen das gleiche Weltempfinden, ja, Bruno entfaltet das bei Ficino noch wesentlich Betrachtung bleibende Bewußtsein der Harmonie erst zu voller Weite und zu rauschhaftem Gefühl. Der tiefe Unterschied ist der, daß Bruno das, was bei Ficino, dem Humanisten, Bewunderung der Vorsehung ist, verwandelt in Unendlichkeitsmystik. Und doch ist es ein künstlerisches Harmoniegefühl, das beider Weltbetrachtung verbindet. Für beide sind die Gegensätze in der Einheit als Nichtseiendes im neuplatonischen Sinne aufgehoben. Und noch in einem zweiten Punkt liegt eine starke Gemeinsamkeit: beide denken das Universum zusammengefaßt in einer Substanz, in einer ruhenden Einheit des Seins. Bei Ficino zeigte sich das an der naturphilosophischen Bedeutung seiner Anschauung von den Gestirnen, bei Bruno tritt der Substanzbegriff noch viel unverhüllter heraus und umspannt bei ihm ganz deutlich auch den Gottesgedanken. So einschneidend die Weiterbildung, die in Brunos Unendlichkeits-Pantheismus vorliegt, auch ist, sie ist doch auf einer einheitlichen Linie verlaufen. Es ist nicht so sehr eine Durchbrechung als eine Verwandlung des Neuplatonismus, die wir bei Giordeno Bruno vor uns sehen. Es ist die gleiche Umbildung, die schon einmal am Beginn des Mittelalters mit dem Neuplatonismus vollzogen worden ist, bei Joh. Erigena[52]. Nur ist die Umwandlung in der Renaissancemystik, angelegt schon bei Ficino, vollendet bei Bruno, mit viel größerer Kraft und weitertragenden Folgerungen vor sich gegangen; sie hat eine neue Naturwissenschaft aus sich geboren.

III.

Jakob Böhme und Giordano Bruno stehen formal betrachtet an sehr verwandten Wendepunkten der Geistesgeschichte. Sie sind beide in ihrem Teil Überwinder des Neuplatonismus. Zugleich aber liegt der ganze Gegensatz zwischen ihnen darin, daß sie ihren Vorstoß nach völlig verschiedenen Richtungen und in ganz verschiedener Tiefe, geführt haben. Um das zu verdeutlichen muß ich zunächst die Metaphysik Böhmes den beiden geschilderten Systemen gegenüberstellen[53].

Es gibt eine berühmte Stelle in Jakob Böhmes Erstlingswerk, der „Morgenröte im Aufgang" (der „Aurora[54]") vom Jahre 1612, in der uns in einer kurzen, anschaulichen Zusammenfassung die Nöte und Motive seines Denkens entgegentreten. Er erzählt dort, wie sich vor seinem Geist die große Kluft zwischen dem ihm gepredigten, erdenfernen Gott, der in einem Himmel viel hundert oder tausend Meilen hoch über der Welt throne und der „großen Tiefe dieser Welt mit ihrer Sonne und Sternen, Wolken, Regen und Schnee" aufgetan habe. Und wenn er versuchte, diese Kluft zu überbrücken und eine Beziehung herzustellen zwischen dem Schöpfergott und der Natur, dann erhoben sich die schwersten Fragen. Überall fand sich Böses und Gutes, Licht und Finsternis, Förderſames und Widriges nebeneinander. Wie konnte das zu Gott in Beziehung gesetzt werden? So wurde er in eine harte „Melancholey und Traurigkeit gestoßen". „Aber in dieser Trübsal, schreibt er, erhob sich mein Geist ernstlich in Gott als in einem großen Sturme ... ohne nachzulassen, mit der Liebe und Barmherzigkeit Gottes zu ringen ... damit ich seinen Willen möchte verstehen, und meine Traurigkeit los werden; so brach der Geist durch". Und nun beschreibt er sein seliges, befreiendes Erkennen: „Was aber für ein Triumphieren im Geist gewesen, kann ich nicht schreiben oder reden, es läßt sich auch mit nichts vergleichen als nur mit dem, wo mitten im Tode das Leben geboren wird, und vergleicht sich der Auferstehung von den Toten. In diesem Lichte hat mein Geist alsbald durch alles gesehen und an allen Kreaturen, sowohl an Kraut und Gras Gott erkannt, wer er sei und wie er sei und was sein Wille sei". In der Schilderung dieses mächtigen Geisteserlebnisses haben wir fast den ganzen Böhme vor uns. Wir sehen die eigentümliche Art seines Denkens, das von den stärksten Empfindungen begleitet und aus einer tiefen seelischen Not geboren ist und darum auch nur durch das Erlebnis einer großen Intuition seine Lösung findet. Aber wir können zugleich auch die wesentlichsten Antriebe seiner Metaphysik erkennen. Sein Bemühen gilt wie bei den Renaissance-Philosophen dem Problem der Natur. Auch Böhme sucht nach der engsten Verbindung der Natur mit dem Gottesgedanken, einer Verbindung über den biblischen Schöpfungs-

gedanken hinaus. Aber wie kann diese Beziehung bestehen, da doch die Natur voller Widersprüche, Bosheit und Gottwidrigkeit ist? Böhme hält aufs strengste fest, daß diese Gegensätze nicht verschleiert werden dürfen, sondern in ihrer ganzen furchtbaren Wirklichkeit als Gottes Werk angesehen werden müssen. Aber wie ist das möglich, wenn Gott ein Gott des Lichtes und des Guten bleiben soll? So erhebt sich für ihn hinter dem Naturproblem ein zweites: die Frage des Bösen, durch die das Naturproblem erst seine eigentliche Schwere empfängt. Hier liegt für Böhme der fruchtbare Widerstand, an dem sein Denken sich zu immer neuer Energie entzündet. Es ist dabei sofort zu bemerken, daß das Böse für Böhme keine bloß moralische Kategorie ist. Sondern alles Hinderliche, Zerstörende, Finstere in der Natur gehört mit unter diesen Begriff. — So sehen wir von vornherein zwei widerstreitende Richtungen in Böhmes Denken am Werke. Die eine geht auf ein in sich geschlossenes Weltbild, auf eine einheitliche Ableitung der gesamten Wirklichkeit aus Gott. Im Verlauf der anderen entwickelt Böhme einen abgrundtiefen Dualismus, den er aus der Betrachtung des Lebens und der Natur gewinnt. Er kann nicht bequem die Gegensätze ausgleichen, um sich die Verbindung mit dem Gottesgedanken leicht zu machen. Aber er kann andererseits auch die Welt nicht in zwei Stücke reißen, da es nichts gibt, was außerhalb Gottes sein könnte. In der ungeheuren Spannung zwischen diesen beiden Notwendigkeiten vollzieht sich der Aufbau seine Weltbildes.

Es ist nicht möglich, hier auf die unendliche reiche, zum Teil aber auch außerordentlich schwierig zu erfassende Einzelausführung seiner Metaphysik einzugehen. Sondern ich muß versuchen, sofort zu der Struktur seiner Weltanschauung durchzustoßen, die hinter einem Meer von vielfach höchst abenteuerlich anmutenden naturphilosophischen, alchemistischen und astrologischen Vorstellungen verborgen ist[55]. — Vermöge jenes soeben besprochenen Dualismus, des Widerstreits der Gegensätze, der im Kampf immer wieder neues Leben entzündet, schildert Böhme das Verhältnis der Natur zu Gott als ein gewaltiges Werden, als eine ungeheure Entwicklung von kosmischen Dimensionen und alle Zeiten überragender Spannweite. Der neuplatonische Stufen-

bau, den Bruno durch seinen substanziellen Pantheismus ersetzte, gewinnt für Böhme eine ganz neue Bedeutung. Es ist die Form, in der sich für ihn das, im einzelnen allerdings völlig selbständig durchdachte und von ganz neuen Triebkräften getragene, Weltwerden vollzieht. Um Gott zu lösen von der Natur mit ihrer Körperlichkeit und ihren Gegensätzen, rückt Böhme beide so weit auseinander, wie es irgend denkbar ist, ohne doch dabei ihre Verbindung aufzugeben. Darum sucht er einzudringen bis in die dunkelsten Tiefen Gottes, um den Ursprung der großen Bewegung zu erfassen, die zu der stufenweisen Entfaltung der gesamten Wirklichkeit führt. So findet er innerhalb Gottes selbst einen letzten Hintergrund, eine ungespaltene Einheit, eine bewegungslose Ruhe: das „Nichts", den „Ungrund", wie Böhme ihn später nennt. Aber dieser Ungrund ist zugleich die Quelle alles Lebens, aller Spaltung, aller Bewegung. Denn eine Bestimmung trägt Böhme von vornherein an seinen Gottesgedanken heran: sein Gott, auch der in sich ruhende „Ungrund", ist Wille, machtvolles Begehren. Und der Wille kann nicht bei sich selber bleiben, er muß über sich selber hinaus. „Das Nichts hungert nach dem Etwas", so beschreibt Böhme das Willensbegehren des Ungrundes[56]. Wir sehen, wie schon hier an dem allerinnersten Quellpunkt der großen Entwicklung, die von Gott hinab zur Natur führt, der Dualismus seines Weltbildes von entscheidender Bedeutung wird. Die Kraft erfordert eine Gegenkraft, das Nichts sein Etwas. So kann die Ruhe des Ungrundes nicht Ruhe bleiben, sondern treibt über sich selbst hinaus. Und nun schildert Böhme in großen Stufen die Entwicklungsfolge, die aus dem Innern Gottes herausführt. Der Wille des Ungrundes faßt sich zunächst selbst, wird seiner selbst bewußt. Es findet innerhalb Gottes eine Bewegung statt — Böhme schildert sie mit Hilfe des Trinitäts-Schemas —, die aus dem Ungrunde einen Grund, aus dem dunklen, unbewußten Begehren einen klaren, bewußten Willen macht. Aber auch dieser bewußte Wille drängt nach seinem „Etwas", nach seiner Selbstdarstellung. So entsteht im Spiel der gegeneinander ringenden Kräfte die „Natur in Gott". Gott tritt aus sich selbst, aus der Einheit heraus und offenbart sich in mannigfaltigen Erscheinungsformen, die eine geistige, ewige Welt

bilden. Diese Welt ist rein und kampflos, eine Darstellung des Göttlich-Guten. Aber die „geistliche Welt" trägt doch die „Eigenschaften der Möglichkeit" für eine Weiterentwicklung in sich[57]. Und zwar sind diese Möglichkeiten sofort wieder dualistisch gedacht als zwei Prinzipien, das feurige, finstere, böse und das lichte, gute; aber das Böse ist in der Idealwelt noch verschlungen im Licht. Dazu kommt ein drittes, individualisierendes Prinzip, das letztlich zur Materie hinabführt[58]. Aber auch zu dieser Welt des Guten ist der Gegenspieler vorhanden, Luzifer, der König des herrlichsten Engelreiches, der voller Hochmut über Gott hinauswachsen will und darum den Sturz in die Gottesferne erlebt. In ihm wird das Böse zur Wirklichkeit, nachdem es bisher verborgen in dem sich offenbarendem Gott geruht hatte. In dem offenen Widerstreit des Guten und Bösen, der dadurch geschaffen wird, entfaltet sich darum aus der paradiesisch-reinen Idealwelt die uns umgebende Natur und Welt in ihren Kämpfen und Widersprüchen, Ungerechtigkeiten und Leiden. Es ist höchst bemerkenswert, wie der Dualismus der gegeneinanderstürmenden Kräfte, der an jeder großen Stufe des Gott-Welt-Prozesses eintritt und die Entwicklung vorwärts treibt, hier eine Wendung ins Sittliche nimmt. Die eigentliche Entstehung des Bösen, das ja nicht nur ethischen Sinn hat, sondern mit den großen Disharmonien der uns umgebenden Welt verknüpft ist, ist nicht möglich ohne eine Tat der Freiheit, ohne die Empörung Luzifers. Böhme begnügt sich nicht mit seinem „3. Prinzip", um daraus die Materie abzuleiten. Sondern für ihn entsteht die irdische Welt erst aus dieser Tat der Sünde. So löst er das Problem der Natur. Sie ist zwar aus Gott entstanden, ist seine Offenbarung und Verkörperung, aber nur hindurch durch ein ungeheueres System von Wandlungen und Stufen. Wenn auch außerhalb der Allmacht Gottes nichts existieren kann, so läßt sich doch innerhalb des Gottesgedankens gewissermaßen ein Raum aufzeigen, wo Gott als Gott außerhalb der vielfältigen, zeitlichen Naturformen in seiner ewigen Ruhe und Einheit zu erkennen ist.

Wie steht es dabei mit dem Problem des Bösen[59]? Wir sahen, wie in Luzifer, der auch eine Offenbarungsform Gottes ist, das Böse zur

Wirklichkeit wird und aus seiner Verborgenheit heraustritt. Es ist in Gott selbst angelegt kraft der Notwendigkeit, die der grundsätzliche Dualismus dem Denken Böhmes aufzwingt. Wie kann Gott dann der Gute und Vollkommene sein? Hier hilft sich Böhme mit einer begrifflichen Trennung. Das Böse, das Widrige ist nicht der eigentliche Gott. Der wahre Gott, die Liebe kann nur im Guten zutage treten. Das Böse hingegen ist nur eine ganz bestimmte Seite an Gott, die Böhme den „Zorn Gottes" nennt. Es ist ohne weiteres deutlich, daß der „Zorn Gottes" nicht dasselbe ist, was wir darunter verstehen. Wir meinen damit die Antwort des heiligen, gerechten Gottes auf die Sünde. Für Böhme fällt auch das Böse und die Sünde in Gott hinein und bildet seinen Zorn. Darum kommt Böhme zu dem für unsern Sprachgebrauch seltsamen Ergebnis: Gott will in seinem Zorn das Böse. Darum redet er von zwei Willen in Gott: „Einer ist der Natur, der heißt nicht Gott und ist doch Gottes, denn er ist zornig, grimmig, stachlich, verzehrend, alles an sich ziehend und fressend... Aus einem solchen Urkunde kommen die Teufel, denn es ist der Grimm Gottes; und alles, was falsch und bös ist, urständet sich also aus dieser Materie, und alle Geschöpfe dieser Welt, es sei Himmel, Sterne, Erde und was es wolle[60]." So bildet das Böse zwar den Zorn Gottes, ist aber dem eigentlichen Gott entzogen. Wie steht es aber dann mit Gottes Allmacht, die gebieterisch die Herrschaft über alle Seiten der Wirklichkeit verlangt? Zerbricht dann nicht letzten Endes die Einheit in Gott doch wieder, um die er sich so sehr bemüht? Es zeugt für die trotz aller Formlosigkeit seiner Schriften bewunderungswürdige Schärfe seines Denkens, daß er diese Schwierigkeiten immer wieder empfunden hat. Er glaubt ihnen mit einer neuen Fassung des Allmachtgedankens begegnen zu können. Es gibt eine doppelte Allmacht in Gott, eine Allmacht des Zorns und eine Allmacht der Liebe. Das erst gibt den Gegensätzen in Gott das rechte Gleichgewicht. Der Allmachtsgedanke ist das Übergreifende, während Gott als Gott vom Bösen frei ist. Darum bleibt sein Ergebnis: Gott „ist alles, aber das Licht heißt allein Gott[61]". Freilich reißt durch diese doppelte Allmacht sein Gottesgedanke im Grunde auseinander, ist doch die Notwendigkeit des

Dualismus schließlich die letzte Einheit, die Böhme in Gott feststellen kann[62].

IV.

Ich kann Gemeinsamkeit und Gegensatz in dem Verhältnis Böhmes zu den dargestellten Renaissance-Philosophen nicht besser verdeutlichen, als daß ich noch einmal scharf ausgeprägte Formulierungen ihrer Gottesanschauung nebeneinander stelle. Marsiglio Ficino faßt im Compendium theologiae platonicae seinen Gottesbegriff einmal ausdrücklich zusammen: „Wenn wir richtig von Gott reden wollen, so nennen wir ihn ... die wunderbar selige Klarheit und die klarste Seligkeit, die alle Geister umgeben wie alle Gestirne die Sonne; die Klarheit, die mit den Strahlen ihrer Gewißheit alles sieht und allem das Sehen gibt, die durch die Flammen ihrer Freude wie durch eine alles erzeugende Seligkeit das einzelne schafft, das Geschaffene durchglüht, durchglühend belebt, das Lebendige durch die Sinne bewegt, das Bewegte durch Vernunft führt, das reißend Dahingeführte durch den Geist festigt, das Gefestigte ganz mit ihrer Wahrheit und Güte erfüllt[63]." Giordano Bruno will Gott nicht in dunklen Geheimnissen suchen, „sondern in dem unveränderlichen, unverbrüchlichen Naturgesetz, in der Ehrfurcht eines nach diesem Gesetz sich richtenden Gemütes, im Glanz der Sonne, in der Schönheit der Dinge, die aus dem Schoß dieser unserer Mutter (der Erde) hervorgehen, in seinem wahren Bilde, das leiblich gestaltet ist in dem Angesicht der unzähligen Wesen, die am unermeßlichen Saum des einen Himmels leuchten, leben, fühlen, denken und dem Allgütigen, All-Einen und Höchsten lobsingen[64]". Jakob Böhme setzt seine Gottesanschauung dem Gottesbegriff der Vernunft entgegen: „Sie weiß nicht, daß Er alles Wesen ist und durch alles Wesen wohnet und keine Stätte besitzet, auch keinen Ort noch Raum bedarf zur Wohnung, und daß Er, soviel Er Gott heißet, doch kein Wesen ist, sondern gegen dem Wesen gleich als ein Nichts ist, und da Er doch durch alles ist ... von innen heraus wirket zu seiner selbst Offenbarung mit der Kreatur und ihrem Leben ... Gott wohnet in sich selber, beides nach der Liebe und dem Zorne, ein jede Eigenschaft siehet nur

in sich selber und ist der andern mit seiner selbst Eigenschaft nicht offenbar ... Das Licht wohnet in der Finsternis und siehet das nicht, also siehet auch die Finsternis das Licht nicht; und wie das Licht in seiner großen Sanftmut im Feuer wohnet und nimmt doch nicht des Feuers Qual und Pein an sich, sondern bleibet allein gut, ohne ein fühlend Leben des Feuers, und da es doch durch das Verzehren des Feuers als durchs Sterben des Wesens urständet: also verstehet auch das Wesen Gottes[65]".

An dem Spiegel dieser drei Ausführungen kann man ohne Mühe die geistesgeschichtliche Gruppierung der drei Systeme ablesen. Jakob Böhme hat den gleichen Schritt wie Giordano Bruno über eine Naturphilosophie wie diejenige Ficinos hinaus getan: die Transzendenz des Gottesgedankens ist aufgehoben. Die Verbindung von Schöpfungsgedanken und platonischer Ideenlehre, die die Eigenart von Ficinos Gottesanschauung ausmacht, fehlt bei Böhme nach ihren beiden Seiten. Die Überwindung des Schöpfungsgedankens war, wie die Stelle aus der „Morgenröte im Aufgang" zeigte, sein ursprüngliches philosophisches Anliegen. Und andererseits Gott in seinem Verhältnis zur Welt als den alle Formen der Dinge in sich tragenden Intellekt zu denken, lag nicht nur außerhalb der Überlieferung, in der er stand, sondern hätte ihm auch aus den gleichen Gründen wie der Schöpfungsbegriff nicht genügt. Gott wirkt für ihn „von innen heraus" zur Selbstoffenbarung in den Kreaturen. Wie fern jede Art von Platonismus Böhme lag, sieht man auch daran, daß ihn in der naturphilosophischen Spekulation ganz andere Begriffe fesseln als Ficino. Bei diesem ist die Vermittlung des Weltzusammenhanges durch die Seele (sowohl als Welt- wie als menschliche Seele) das eigentliche spekulative Problem. Bei Böhme ist die Seele nicht Mittlerin zwischen Idee und Materie, sondern selbst wie die Materie Gegenstand der drei naturbeherrschenden Prinzipien[66], während er den Stoff unmittelbar aus dem Fall Lucifers ableitet[67]. Seine Naturanschauung ist also nicht auf das Verhältnis von Urbild und Abbild, sondern auf durchgehende Naturkräfte gebaut, die das kosmische Werden vom Innersten bis zum Äußersten durchwalten.

Während Böhme mit Bruno den Schritt über die Transzendenz

des Gottesbegriffes hinaus getan hat, ist andererseits sofort die formale Verwandtschaft deutlich, die ihn mit Ficino gegenüber Bruno verbindet: In seiner Kosmologie wirkt das neuplatonische Stufensystem nach. Auch bei ihm vollzieht sich der Weltprozeß zwischen den Grenzen der Einheit Gottes, der gegenüber der Kreatur „als ein ewig Nichts[68]" ist, und der Vielheit der Naturformen. Freilich verläuft für Böhme die Entwicklung aus dem „Ungrunde" heraus im einzelnen ganz anders als in den 5 Stufen bei Ficino; auch ist ihm die logische Tonleiter fremd, die für Ficino vom Grundton der Einheit stufenweise bis zur Vielheit führt[69]. Böhmes kosmischer Prozeß ist vor allem dadurch gekennzeichnet, daß er das Werden in gnostischer Weise bis auf eine Entwicklung in Gott selbst zurückführt. Dazu kommt die eigenartige Verwendung des Trinitäts-Schemas zur Selbsterfassung der Gottheit und vor allem der Einschlag des Freiheitsmoments in der Tat Lucifers, die die entscheidende Wendung im Werdeprozeß herbeiführt.

Könnte man diese selbständige Durchführung des Stufenbaues noch als eine reine formale Erweiterung und mit besonderen Vorstellungen ausgestaltete Veränderung des Emanationssystems betrachten, so tut sich die tiefe Kluft zwischen Böhme und der ganzen Renaissance-Mystik auf, wenn man sich auf die Grundantriebe des kosmischen Prozesses besinnt. Wenn Eduard Zeller in seiner großen Plotin-Darstellung im neuplatonischen Weltprozeß ein erregendes Moment, einen Beweis für die Notwendigkeit des Abfalls von dem Einen zur Vielheit vermißt hat[70], so hat dieser Einwand auch gegenüber all den zahllosen vom Neuplatonismus abhängigen Systemen sein Recht. Wie man sich etwa bei Meister Eckhart oder Valentin Weigel[71] zu dieser Frage gedrungen sieht, so auch bei Ficino. Für ihn ist wie für Plotin das Gesetz der abnehmenden Vollkommenheit im Verhältnis von Ursache und Wirkung die keine weitere Begründung erfordernde Grundvoraussetzung seines Systems[72]. Ja, er wagt nicht einmal für den Stufenbau seines Systems auf ontologischem Wege eine Notwendigkeit in Anspruch zu nehmen, wie das z. B. Meister Eckhart tut. Während Eckhart seinen Begriff des Sohnes Gottes als des vollkommenen Spiegels des göttlichen Seins als notwendige Überbietung der unvollkommenen

Spiegelung in den Kreaturen fordert, begründet Ficino das Dasein reinen, körperlosen Geistes in Gestalt der Engel nur damit, daß die Existenz des Geistes in reiner Form doch natürlicher sei als das bloße Dasein in Vermischung mit körperlichem: „Was aber natürlicher ist, das existiert auch meistens in der Ordnung der Dinge[73]." Man sieht, wie Ficino im wesentlichen den neuplatonischen Aufbau nur der Überlieferung entnommen hat, ohne ihn selbständig zu begründen.

Der Unterschied Jak. Böhmes von dieser gesamten neuplatonischen Tradition ist der, daß er in seinem grundsätzlichen Dualismus ein bewegendes Prinzip für den Weltprozeß besitzt. Wie schon im „Ungrunde" das Nichts nach dem Etwas hungert, so ist auf allen Stufen der welt- und naturbewegende Gegensatz von gut und böse, von Liebe und Zorn Gottes der Träger des Lebens. „Ein jeglicher Körper ist mit ihm selbst uneins . . . befindet sich auch, daß es also sein muß, sonst wäre weder Farbe, Tugend, Dickes oder Dünnes oder einigerlei Empfindnis, sondern es wäre alles ein Nichts[74]." „In dieser Welt-Geburt liegen zwei Reiche offenbar, als Gottes Liebe-Reich in Christo und Gottes Zorn-Reich im Lucifer. In aller Kreatur sind die zwei Reiche im Streit, denn im Streit ist der Urstand aller Geister[75]." Nur im „Ungrund" und in der Ewigkeit, dem Anfang und Ziel der kosmischen Bewegung, ist Ruhe und Einheit des Willens. Mit dieser Wertung der Gegensätze unterscheidet sich Böhme nicht nur von Ficino, sondern ebenso auch von G. Bruno. Sein Weltbild ist von Grund auf anders angelegt, als das der Renaissance-Philosophen. Dort gipfelt alles in der ästhetischen Harmonie des Kosmos, in der alle Gegensätze zunichte werden. Böhme arbeitet die Gegensätze aufs schärfste heraus, um aus ihnen den Weltprozeß begreiflich zu machen. Am deutlichsten sieht man diesen Unterschied an der Frage des Bösen: bei Ficino und Bruno ist es neuplatonisch als Nichtseiendes, nur als Mischform, nur als Schatten des Lichts gedacht; bei Böhme ist es in seiner vollen Wirklichkeit notwendig, um Natur und Geschichte lebendig zu erhalten. „Das Böse oder Widerwillige ursachet das Gute[76]." Das Böse ist für ihn ja sogar eine so lebendige Wirklichkeit, daß er es als eine „Allmacht des Zornes" in den Gottesbegriff aufnimmt. Böhmes

System ist im Gegensatz zur Renaissance-Mystik eine Philosophie der Gegensätze, eine Metaphysik des Schmerzes. Nicht als hätten die Renaissance-Philosophen den Schmerz nicht gekannt. Ficino ist freilich mit ein paar Vernunftgründen, die erkennen lassen, was für eine unbewegte Seele im Grunde in ihm wohnte, rasch mit ihm fertig[77]. Hingegen bei Giordano Bruno, der auf dem Scheiterhaufen der Inquisition ohne einen Laut der Qual verbrannte, der den schmerzlichen Trieb der Erkenntnis empfand — „vor heißer Sehnsucht sterbend muß ich leben[78]" — schlägt einem echtes Gefühl entgegen. Dilthey hat den düsteren Grund, von dem sich Brunos Gedanken vielfach erheben, unvergleichlich geschildert: „Immer wieder in seinen Sonetten eine dunkle Verbindung, ein Lachen in Tränen, ein Schweben zwischen Himmel und Hölle, der im heroischen Leben lauernde Tod, das im Denken ungestillte Verlangen, die Schauer einer heroischen Seele, welcher die Region des Göttlichen nicht hell werden will, die Gottesliebe verglüht und der große Wille zur Menschheit an der stumpfen Welt ermattet[79]." Die Wendung bei Böhme liegt nur darin, daß er den Schmerz selbst zum Gegenstand des Nachdenkens gemacht hat, und zwar nicht den psychologischen Schmerz, sondern vielmehr das Leid und die Zerrissenheit in der Natur. Auf die tiefe Gegensätzlichkeit im Kosmos hat er seine Metaphysik gegründet.

Man kann sich die eigenartige Grundstruktur in Böhmes Weltbild, die sich von der der Renaissance-Mystik im Innersten unterscheidet, noch etwas genauer an ihren Auswirkungen verdeutlichen. Seine Naturanschauung unterscheidet sich von der Giordano Brunos dadurch, daß er die Natur nicht als ruhende Substanz betrachtet. Statt die Einheit im Verhältnis der Substanz zu ihren Modi als Einheit des Seins über allen Einzeldingen und Gegensätzen zu denken, sieht Böhme die Einheit in der Wechselwirkung der schaffenden Kräfte. Dadurch erhält sein Naturbild eine Lebendigkeit, wie sie außer Paracelsus keiner der Renaissance-Philosophen hat malen können. Böhme kann entzückend das Widerspiel der Kräfte in einer Pflanze schildern: in stetem Jagen, Drängen und Kämpfen läuft die eine „Qualität" der anderen voraus; wo ein harter Kampf war, entsteht im Stengel ein Knoten,

sie springt von Knoten zu Knoten und schließlich entfaltet sie sich in ihrer ganzen Gestalt: „Und alsbald sie über den Knoten kommt, dehnet sie sich geschwind auf allen Seiten aus ... und in solchem Ausdehnen bleibet ihr Leib in der Mitten hohl, und in dem zitternden Sprung durch den Knoten krieget sie noch mehr Halmen oder Laub und ist nun fröhlich, daß sie dem Kriege entlaufen ist[80]." Diese Belebung der Natur aus dem Kampf der Gegensätze kann man bis in die Einzelheiten der Naturbetrachtung hinein verfolgen, die Böhme mit dem größten Teil der Renaissance-Philosophie, auch mit Ficino verbinden. Auch bei ihm haben die quinta essentia und namentlich die Gestirne ihre große Bedeutung. Und zwar besteht zwischen Gestirnen und Dingen auch für ihn das substanzielle Verhältnis: „Nun sind doch in den Sternen alle Eigenschaften dieser Welt[81]." Und andererseits: „In der Erde liegt alles, was das Gestirn in sich hat[82]." Aber das astrologische Weltbild herrscht nicht mehr ungebrochen. Neben dem Einfluß der Gestirne stellt Böhme als sein Eigenstes einen Versuch, die im Wachstum und Werden der natürlichen Erscheinungen selbst wirkenden Kräfte zu erfassen. So phantastisch er diese Triebkräfte in seinen „7 Naturgeistern" oder „Quellgeistern" ausmalt, hinter ihnen steht doch letztlich das Bemühen, die von außen kommenden astralen Einwirkungen durch Erkenntnis der innernatürlichen Kräfte zu ersetzen. Es liegt auf der Hand und läßt sich auch im einzelnen an den 7 Quellgeistern zeigen, daß auch hier die Gegensätzlichkeit alles Lebens der eigentliche Antrieb für das Spiel der Kräfte ist[83].

Im tiefsten aber vollendet sich der Gegensatz zwischen Böhme und den Renaissance-Philosophen in einer Veränderung der Gottesanschauung. Wie die Natur, so muß sich Giordano Bruno auch das Gott-Welt-Verhältnis substanziell vorstellen. Gott ist entweder eins mit der Substanz des Universums oder mit der Monade. Er ist die ruhende Einheit der coincidentia oppositorum, ganz ähnlich wie bei Meister Eckhart oder Valentin Weigel eine Einheit des Seins, der Zahl[84]. Jakob Böhme sieht die Einheit in dem schaffenden Willen. Schon der „Ungrund" ist drängender Wille, und die ganze Natur ist getragen von den widerstreitenden Willenskräften Liebe und Zorn.

Gott ist „in allem alles mächtig", aber nicht weil er substanziell alles in seinem Sein begreift, sondern weil alles aus ihm „urständet", weil alles aus seinen die Natur durchwaltenden Kräften geworden ist[85]. Es läßt sich zeigen, daß Böhme eine lange Entwicklung gebraucht, ehe er an Stelle einer Neigung zum substanziellen Pantheismus diesen ihm eigentümlichen Gottesbegriff gefunden hat[86]. Wo in einer im Grunde noch neuplatonischen Spekulation Substanz und Sein der Bezugspunkt der Einheit sind, sind es bei Böhme Wille und Allmacht, bei ihm sogar in der Form der doppelten Allmacht von Zorn und Liebe. Und auch da, wo Bruno und Böhme von Gott nach seiner personalen Seite reden, was ja kaum eine Form des Pantheismus konsequent vermeidet, ist der Unterschied lebhaft zu spüren. Giordano Bruno beschreibt Gott als den Künstler, als den Schöpfer und Träger der kosmischen Harmonie. Böhmes Gottesproblem ist trotz der kosmologischen Lösung als Problem im letzten Grunde sittlicher Art; es ist das Theodizeeproblem in der ihm eigenen Form der Frage nach dem Sinn und Verhältnis von Liebe und Zorn, Bösem und Gutem in Gott.

Damit hat Böhme die neuplatonische Metaphysik nicht nur wie Giordano Bruno tiefgreifend umgebildet, sondern im Grundsatz durchbrochen. Die Einheit des Universums ist nicht mehr künstlerische Harmonie, sondern notwendiger Widerstreit der Gegensätze. Vergegenwärtigt man sich als die Eigenart von Böhmes Spekulation im Gegensatz zur Renaissance-Mystik die Verbindung des Immanenzgedankens mit diesem Dualismus, die Wertung des Bösen, die dazugehörige Umbildung des Gottesgedankens, die Lösung des Problems in der ihm eigentümlichen Form von Liebe und Zorn Gottes, so erscheint mir der Schluß unausweichlich, daß diese letzten Motive seiner Metaphysik religiöser Herkunft sind. Und zwar wurzeln sie, wie ich hier nicht noch einmal ausführen kann, weder in den Einwirkungen der deutschen Mystik, noch des Paracelsus, noch Weigels, sondern in Böhmes Zugehörigkeit zum Luthertum. Ich darf dafür, daß ich mit dieser Betrachtung nicht so allein stehe, wie es in der Kritik meiner Anschauung nicht selten erschienen ist, wohl einmal das Urteil eines so eindringlichen und unbefangenen Forschers wie Max Fischeisen-Köhlers anführen:

„Die näheren Probleme endlich, welche sodann Böhme behandelt, insbesondere der Ursprung des Bösen in allen Dingen (weswegen er nach Aurora 19 ‚ganz melancholisch und sehr betrübt' wurde) sind sämtlich Grundthemen der lutherischen Literatur, und so eigen die Gewandung der Antworten ist, die sein Grübelsinn fand, so sind sie doch durchaus von den Fragestellungen und Motiven der lutherischen Bewegung bestimmt[87]."

2. Luther und Böhme.

Es empfiehlt sich, bei dem am meisten in die Augen fallenden Punkte einzusetzen. Die Wertung des Bösen als einer absoluten Macht und der eigentümliche Begriff des „Zornes" oder „Grimmes", in dem Böhme das Böse faßt, gelten mit Recht als die bekanntesten Kennzeichen seines Systems. Sache wie Form sind von ihm nicht frei gefunden, sondern er steht mit seiner Auffassung des Bösen, die es zu dem absoluten und in keiner Weise abzuschwächenden Gegensatz des Guten macht, auf dem sittlichen Urteil der Reformation. Es war für Luther eine Unmöglichkeit, das Böse, dessen Macht er in jedem Augenblicke am Werke sah, als etwas Nichtwirkliches zu bestimmen. Luther vermochte die Geschichte und das menschliche Leben nicht anders als in der Form eines erbitterten Kampfes zwischen dem Teufelsreich des Bösen und dem Gottesreich des Guten anzusehen. Der Teufel ist „der Gott dieser Welt[88]", der „wider Gottes Regiment tobet . . . dessen Amt nichts anderes ist als zu zerbrechen und zu zerstören, was Gott . . . schafft und tut[89]". „Wenn er entbrennet, wollte er gerne, wenn er könnte, in einem Augenblick alles mit höllischem Feuer verderben[90]." Es klingt wörtlich an Luther an, wenn Böhme Luzifer als den „Wüter, Tober und Verderber alles Guten" schildert, der sich „ganz schrecklich erzeigte, als wollte er alles verderben und anzünden[91]". Daß auch der metaphysische Dualismus Böhmes, der in der Natur die zwei widerstreitenden Seiten sieht, „eine liebliche, himmlische und heilige und eine grimmige, höllische und durstige[92]", auf ursprünglich sittlicher Grundlage ruht, zeigen schon die Begriffe: Liebe und Zorn, Himmel und Hölle, Licht und Finsternis, Wille und Widerwille, gut und böse.

Dieser vorausgesetzte sittliche Dualismus greift an einer Stelle auch ganz unmittelbar in den metaphysischen Ablauf ein, durch die freie Tat Lucifers, in der die irdische Weltform mit ihren Qualen und Widersprüchen erst geschaffen wird. Böhme bekennt sich zu der alten christlichen Anschauung von dem Abfall des schönsten Engels, die die reformatorische Theologie aufgenommen und ihm vermittelt hatte. Auch für Luther ist der Teufel „ein sehr schöner Engel gewest und eine sehr köstliche, edle Kreatur". Aber da er sah, daß Gott menschliche Natur annehmen wollte, „ist er neidisch, zornig und unwillig worden wider Gott, daß er ihn, der ein sehr schöner Geist war, nicht wollt an sich nehmen[93]". Ja, auch für Luther hat der Fall — freilich der Fall des Menschen — seine kosmische Bedeutung. Vor dem Fall ist die Natur rein und schön, ohne Dornen und Disteln, Insektenplagen und Unkraut gewesen. Die ganze Welt, auch der menschliche Leib tragen „die Fußstapfen des göttlichen Zornes" an sich, nach dem Fall ist der Fluch auf die Welt gelegt worden[94]. Am allerunzweifelhaftesten aber ist die Berührung mit Luther darin, daß Böhme die eigentümliche Spannung zwischen Zorn und Liebe in Luthers Gottesgedanken zu der Form seines metaphysischen Dualismus gemacht hat. Mit der gleichen Gewalt, mit der Luther Gottes Zorn schildert, malt Böhme seinen kosmischen Zorngott. Beide knüpfen mit Vorliebe an Deut. 4,24 an: „Der Herr, dein Gott, ist ein verzehrendes Feuer und ein eifriger Gott." Luther schreibt dazu: „Hütet euch, ihr habt einen Gott, der ist ein verzehrend Feuer; das ist ein solcher Gott, der euch verzehret und aufräumet, so ihr gottlos seid, eifert und frisset und machet zu Aschen und Staub[95]." Und daneben Böhme: „Nach der finstern Welt Natur ist er ein zorniger, eifriger Gott und ein verzehrend Feuer, so sein Grimm erwecket wird; nach derselben begehrt er zu verschlingen und aufzufressen alles das, was sich darinnen erhebt und entzündet[96]."

Ist der entscheidende Gegensatz Böhmes zur Renaissancemystik in der Anlage und in all seinen Farben lutherischer Herkunft, so nicht weniger die lebendige, machterfüllte Gottesvorstellung, die sich scharf von dem Gottesbegriff der ruhenden Seinseinheit oder der Substanz in der deutschen Mystik und der Renaissancephilosophie abhebt. Ich

brauche das nicht mehr breit auszuführen. Böhme sieht Gott als den ewig Schaffenden: „Er bedarf keiner Ruhe, denn er hat von Ewigkeit gewirkt und ist eine eitel wirkende Kraft[97]", so wie Luther ihn gesehen hatte als „wirkende Macht und stetige Tätigkeit, die ohne Unterlaß geht im Schwang und wirkt[98]". Sein Gottesbild ist, vom „Ungrund" angefangen, von Macht und Willen beherrscht. Gottes Gewalt reißt — wie bei Luther — Natur und Geschichte im Sturme dahin. Daß hier nicht der mystische Gottesgedanke zugrunde liegt, zeigt sich an nichts deutlicher als daran, daß Böhme ausdrücklich den Allmachtsbegriff als Ausdruck seiner Gottesanschauung verwenden kann. Ist Gottes Zorn „allmächtig zum Verderben, so ist seine Liebe auch allmächtig zum Erhalten[99]".

Mit dieser machtvollen Gottesanschauung tritt ein Zug in Böhmes Weltauffassung hervor, den schon die Romantik als etwas ihm besonders Eigentümliches empfunden hat, die anschauliche Hervorkehrung des Willens in Gott, im Menschen, in der Natur. „Der Wille ist der Meister aller Werke." Selbst den jenseits aller Begriffe liegenden „Ungrund" bestimmt Böhme in einer folgenreichen Inkonsequenz als Willen. Böhme entfernt sich damit von einer mechanischen Naturanschauung so weit wie nur möglich. Vielmehr erhält sein Naturbild durch die überall, im Wachstum der Pflanze wie im Ringen der Geister in der Ideenwelt, hervorbrechenden gegensätzlichen Willenskräfte (Sucht, Begehren, Hunger, Lust, Wille, Widerwille) den Reiz warmer Lebendigkeit. Es gibt für diese Willensmetaphysik mannigfache geschichtliche Wurzeln. Man darf dabei aber nicht übersehen, daß zunächst einmal eine ganz enge Beziehung zum lutherischen Gottes- und Menschenbilde vorliegt. Die machtvolle Gottesanschauung und der strenge sittliche Dualismus können nicht anders als in der Form von Willenskräften gedacht werden.

Nun ist es freilich nötig, sich der ungeheuren Umwandlung bewußt zu bleiben, die Böhme mit diesen lutherischen Gedanken vorgenommen hat[100]. Am deutlichsten ist sie zu sehen bei der Frage des Bösen. Der strenge sittliche Dualismus Luthers wird bei ihm zum spekulativen Weltprinzip. Damit wird nicht nur das Böse aus einer rein sittlichen

in eine zugleich kosmische Größe verwandelt, sondern auch das Problem des Bösen grundsätzlich anders gelöst als bei Luther. Luther hat niemals Gott zum unmittelbaren Urheber des Bösen gemacht oder gar das Böse dialektisch postuliert, wie das Böhme tut: „Würde das Böse nicht erkannt, so würde die Freude nicht offenbar." „Das Böse . . . ursachet das Gute[101]." Wohl ist er nicht müde geworden, vom Segen der Anfechtung, von der Notwendigkeit des Kampfes zu reden, aber in der Frage nach dem Ursprung des Bösen hat er ein letztes Geheimnis stehen lassen. Der Umschlag ins Kosmische bei Böhme ist am allerdeutlichsten im Begriff des Zornes. Er ist nicht nur wie bei Luther Gesinnung Gottes, sondern zugleich auch Naturmacht. Und doch bleiben die Farben der lutherischen Anschauung hängen. Der Schrecken, den Luther an seinem Zornesgott empfand, spiegelt sich in allen Schilderungen der feurigen, finsteren Zornesnatur bei Böhme wieder. Genau so wie das Böse und der Begriff des Zornes wird auch der Gottesgedanke als Ganzes ins Metaphysische umgewendet. Während für Luther Allmacht die Tätigkeitsform des schaffenden Gottes ist, gibt es für Böhme keinen Gotteswillen, der der Träger des Allmachtswirkens sein könnte. Für ihn bricht, wie wir sahen, der Gottesgedanke auseinander in eine Allmacht des Zornes und eine Allmacht der Liebe. Ein einheitlicher Wille, der beides umfaßte, ist für ihn in dem offenbaren Gott nicht vorhanden. Und doch steht hinter der doppelten Allmacht eine Einheit: nicht nur die Notwendigkeit des Gegensatzes, sondern auch der Strom der kosmischen Entwicklung selbst. Dieses flutende Leben, das aus Gott herausbricht und in den gegensätzlichen Naturformen sich offenbart, trägt also keine bestimmte Qualität, sondern ist in Gott an sich wie in den sich aus ihm entwickelnden Offenbarungsformen Leben schlechthin, ohne jede Richtung, ohne jedes Vorzeichen. So verwandelt sich bei ihm der Allmachtsgedanke Luthers in das große kosmische Leben, in die gewaltige, ewige Bewegung, die die letzte, innerste Tiefe Gottes mit der bunten Mannigfaltigkeit der Welt verbindet. Die Allmacht hat keinen bestimmten willensmäßigen Träger mehr, sondern ist zur Lebensenergie geworden, die durch den Zorneswillen und den Liebeswillen hindurch wirkt. Diese

tiefe Umwandlung bildet die Einschränkung, der die Behauptung eines Einflusses Luthers auf Böhme unterliegt. Aber sie hebt selbstverständlich nicht auf, daß Böhme die Grundgedanken seines Systems den Ansätzen in der lutherischen Frömmigkeit verdankt.

Dieses Ergebnis muß überraschen, wenn man sich vergegenwärtigt, daß Böhme gleichzeitig in der Gefolgschaft der früheren Spiritualisten und Mystiker in heftigem Kampf gegen das Luthertum seiner Zeit steht[102]. Auf drei Punkte hat er vor allem seine Angriffe gerichtet: auf die lutherische Lehre von der Unfreiheit des Willens, auf die Prädestination und die Rechtfertigung durch die Anrechnung der Gerechtigkeit Christi. Von Anfang seiner Entwicklung an steht ihm fest: „Der Mensch hat einen freien Willen, er mag greifen, wozu er will." „Was wir aus uns machen, das sind wir[103]." Die Freiheit ist für Böhme nicht nur um der sittlichen Verantwortung willen notwendig, sondern sie ist zugleich auch tief in seine metaphysische Spekulation eingebettet. Da bei ihm der Allmachtsgedanke in die Idee des dahintreibenden kosmischen Lebens ohne Zielsetzung durch einen bewußten Gotteswillen umschlägt, muß er der menschlichen Freiheit die Entscheidung überlassen, ob sie sich in Liebe oder Zorn „einergibt", ob sie Gutes oder Böses in sich zum Leben erweckt. Böhme hat also auf der einen Seite den lutherischen Allmachtsgedanken mit großer Energie aufgenommen und in jahrelangem Ringen versucht, Gottes Allmacht trotz des Bösen, der Schmerzen und Leiden der Welt ernsthaft und im ganzen Umfange zu denken. Dadurch daß er sie aber ins Metaphysische umsetzt, kommt er andererseits zu einer Beschränkung des Gotteswillens, die ihn letzten Endes weit von Luthers Gottesgedanken entfernt. Gott steht bei ihm so sehr hinter der freien Entscheidung zurück, daß er die schmerzliche Enttäuschung erleben mußte, daß er in seinem Schöpferwort „die grimmigen Teufel schuf, in Hoffnung, sie würden Engel[104]". Freilich, auf dem Hintergrunde seiner Zeit betrachtet, bleibt es Böhmes Ruhm, den Gottesgedanken so ernst genommen zu haben, daß ihn die Fragen nach Allmacht und Natur, Allmacht und Bösem quälend erschütterten, während die Orthodoxie mit der Lehre vom concursus divinus, dem Zusammenwirken von Gott und Mensch eine bequeme

Grenzlinie fand, nach der sie beide Seiten der Sache reinlich verteilen konnte.

Der Kampf für die menschliche Freiheit mußte sich am schärfsten richten gegen die Prädestinationslehre. Böhme hat ihr eine ganze Schrift „Von der Gnadenwahl" gewidmet, in der er sie scharfsinnig und selbständig kritisiert. Er wendet nicht nur ein, daß mit ihr die menschliche Verantwortung und Sittlichkeit aufgehoben sei, sondern auch, daß sie den Gottesgedanken verderbe. Gott beschränkt sich in der Prädestination selbst. Sein Wille wird begrenzt, er „modelt sich in eine Gestaltnis ein[105]". Diese Begrenzung muß einmal eingetreten sein, so wird ein zeitliches Moment in den Gottesgedanken eingetragen, das ihm doch widerstreitet[106].

Am leidenschaftlichsten ist Böhme Sturm gelaufen gegen die Lehre von der Rechtfertigung durch die Genugtuung Christi. Wie all den protestantischen Spiritualisten vor ihm gilt sie ihm als die große Verführung des Menschen zu sittlicher Faulheit. „Lasset euch nicht also mit Christi Tod kitzeln und denselben vormalen als ein Werk, das uns genug sei, wenn wir es nur wissen und glauben, daß es für uns geschehen sei . . . Es gilt nicht trösten, heucheln und ein gut Geschwätz mit dem Munde geben, aber den Schalk in der Seele behalten . . . Wir müssen umkehren und werden als ein Kind im Mutterleibe und aus göttlicher Wesenheit geboren werden[107]." Seine kleinen Traktate dienen fast allein dem Ziel, den Menschen von der „zugerechneten Gerechtigkeit" zur „eingeborenen", zur Wiedergeburt zu führen[108].

Ohne Frage hat Böhme mit diesem dreifachen Kampf Erbgut von Luthers Theologie verworfen. Für Luther bildeten die Unfreiheit des Willens, die Prädestination und die Genugtuung Christi Grundlagen seiner Religion. Nur muß man sich ein Doppeltes vergegenwärtigen. 1. An allen drei Punkten hat gleichzeitig eine tiefe Abwendung der orthodoxen Theologie von Luther stattgefunden. In manchem hat dabei Böhme feinere, echtere lutherische Motive bewahrt. Die orthodoxe Lehre vom concursus divinus habe ich eben erwähnt. So unlutherisch Böhmes Lösung ist, er hat wenigstens das Problem in seiner Schwere empfunden. Die Prädestination ist in der Ortho-

doxie weithin durch den Gedanken eines Vorherwissens ersetzt und damit von der freien Tat des Menschen abhängig gemacht. Während sich die zeitgenössische Theologie damit abmühte, zu zeigen, daß ein bloßes Vorherwissen Gottes keine Bindung des Weltverlaufs in sich schließe, ist Böhme sich doch darüber klar gewesen, daß man Wissen und Wollen in Gott nicht auseinanderreißen darf[109]. Er hat also zum mindesten die Prädestination ernst genommen, freilich gerade deshalb, weil er sie nicht abschwächen konnte, verworfen. Und schließlich ist auch die orthodoxe Rechtfertigungslehre nicht mehr echtes Luthererbe. Für Luther waren Rechtfertigung und Neugeburt eine Einheit. Die Orthodoxie hat, Melanchthons Vorbild folgend, die Lehre von der Rechtfertigung durch die Imputation der Gerechtigkeit Christi isoliert und den inneren Zusammenhang von Luthers Gesamtanschauung dadurch übel zerstört. Somit steckt auch in Böhmes Wiedergeburts-Frömmigkeit ein — freilich nun wieder ebenso fälschlich verselbständigter — Keim aus Luthers Theologie. Allerdings hat die Orthodoxie das Tiefere festgehalten, die Rechtfertigung als reine Vergebung. Hier allein hat sie seit Melanchthon trotz aller sonstigen Abschwächungen Luthers Ausschließlichkeit bewahrt, hier schlägt auch das Herz ihrer Besten[110]. Andererseits ist die Orthodoxie der Mystik aber auch ein großes Stück entgegengekommen. Durch die Vermittlung vornehmlich von Joh. Arndt und Philipp Nicolai, anknüpfend an Ansätze bei Luther, Andr. Osiander, ja auch in der melanchthonischen Tradition, erscheint gerade in Böhmes Zeit die unio mystica als ein besonderes Stück in der dogmatischen Analyse des Rechtfertigungsprozesses. Damit beginnt eine Entwicklung, die nicht nur den reformatorischen Glauben durch die mystische Einigung verdoppelt und damit entwertet, sondern auf dem Höhepunkt der Orthodoxie die Rechtfertigung sogar ausdrücklich in der substanziell gedachten Einung mit Christus überbietet. Somit wird in der orthodoxen Theologie wie bei Jakob Böhme das Ziel der Mystik zur höchsten Form christlicher Frömmigkeit[111]. 2. Man darf sich aber nicht verdunkeln lassen, daß trotz dieses Gegensatzes teils gegen Luthers Theologie, teils gegen die Orthodoxie der Zeit Böhmes Frömmigkeit als Ganzes eine eigentümliche Verschlingung mystisch-spiritualistischer

und lutherischer Züge zeigt. Das läßt sich freilich nur in einer genauen Einzelanalyse ganz anschaulich machen. Da ich dafür auf mein Buch verweisen kann und hier nicht das dort Gesagte wiederholen möchte, bringe ich lieber ein neues konkretes Beispiel.

Es trifft sich glücklich, daß Böhme sich für seine einzige exegetische Arbeit die Genesis erwählt hat, zu der wir auch von Luther eine besonders umfangreiche und lebendige Erklärung besitzen. Beides sind Werke der Reife, Böhmes Mysterium Magnum vom Jahre 1623, Luthers Vorlesungen aus den Jahren 1535—1545. Wenn mancherlei Anklänge mir die Annahme einer Bekanntschaft Böhmes mit Luthers Vorlesungen auch nicht zu rechtfertigen scheinen, so schlagen doch oft, durch die Auslegung in Predigt und Unterricht vermittelt, lutherische Motive durch. Freilich sind sie stets fest in Böhmes Denkweise eingebettet und werden oft in eigenem Sinne abgewandelt. Ein auffälliges Beispiel bietet Gen. 42, das Wiedersehen von Joseph und seinen Brüdern[112]. So verschieden die Auslegungsmethode ist — bei Luther höchstes Interesse an der Geschichte selbst, Bemühen, sie psychologisch verständlich zu machen, vielfache Nutzanwendung für die Gegenwart und nur an wenigen wesentlichen Punkten Erhebung zum Gleichnischarakter; bei Böhme bis ins einzelne, wenn auch nicht glücklich und ohne Folgerichtigkeit durchgeführte Allegorie — so treffen sie inhaltlich mit dem Ansatz ihrer Erklärung doch überein. Für beide ist Joseph „eine Figur auf Gott" oder auf Christus. Luther führt das durch mit dem Leitgedanken des wunderlichen und scharfen, aber im Tiefsten heilsamen und väterlichen Spieles, das Gott mit dem Menschen treibt, um ihn zur Erkenntnis der Sünde zu zwingen und damit für die Vergebung empfänglich zu machen. Genau so spielt Joseph bitter und hart mit seinen Brüdern, und doch voll versteckter Güte und mit so tiefer Bewegung des Herzens, daß er sich mehrfach abwenden muß, um seine Tränen zu verbergen. Ebenso legt es Jak. Böhme aus: Gott zeigt sich „so ernsthaft gegen die Seele" wie Joseph gegen seine Brüder, und doch ist es nicht sein Ernst, „sondern er stellt sich hart gegen die Seele in ihrem Gewissen, auf daß die Sünden aufwachen und erkannt werden". Ja, Böhme erinnert sogar an die Geschichte „vom

kananäischen Weiblein", Luthers Lieblingsgleichnis für das Spiel Gottes mit der Seele in der Anfechtung, das er in einer berühmten Predigt der Kirchenpostille wundervoll erklärt hat[113]. Böhmes Gottesbild trägt also auch hier, wo es sich um das Verhältnis zum Menschen handelt, echt lutherische Züge. Er kennt die Gewissensanfechtung und weiß, daß der Weg des Christen durch Beugung unter Gottes Gericht geht. Aber so sehr beiden die Grundlage gemeinsam ist, so strebt Böhme doch einem anderen Ziele zu. Während es Luther allein darum geht, Erkenntnis des menschlichen Unvermögens und Überwindung der Anfechtung zu lehren, benutzt Böhme auch diesen Text, um an Stelle der Rechtfertigung die Wiedergeburt zu setzen. Die Menschen sind oft wie Josephs Brüder (nach V. 9) nur „Kundschafter an Gottes Leben", sie forschen nur nach der „Rechtfertigung des Menschen vom Leiden und Verdienst Christi", sie suchen nach dem Gnadenpförtlein bei Christus, durch das sie bequem und sicher eingehen können[114]. Böhme ist Luthers Vergebungsglaube nicht fremd, aber er tritt für ihn zurück hinter der Bußleistung des wahren Mitsterbens mit Christus. Zu dieser spiritualistischen Wiedergeburtsfrömmigkeit gesellen sich die eigentümlich mystischen Züge. Im vorliegenden Text sind sie gering. Man bemerkt sie nur in den aus der „Theologia deutsch" nachklingenden Begriffen des „Sterbens der Selbheit", des Ablassens von der „Eigenheit", die Böhme gelegentlich an Stelle des Sündenbegriffes bei der Schilderung des Bußweges verwendet[115]. In ihrer ganzen Fülle aber kann man Böhmes Mystik in seinen kleinen Traktaten studieren. Dort ist nicht nur der Weg der „Gelassenheit" als Heilsweg beschrieben, sondern dem Menschen in der mystischen Einung auch das hohe Ziel seiner Sehnsucht gesteckt. Und doch ist die Substanz von Böhmes Frömmigkeit keine reine Mystik, sondern sie ist mit Zügen reformatorischer Frömmigkeit durchsetzt. Luthers Begriff der Anfechtung, der Gewissensschrecken vor der Sünde hat ihm eine Kluft aufgetan, über die der Weg des reinen mystischen Entwerdens nicht hinüberführt. Dieser Abgrund kann nur übersprungen werden. Deshalb hat Böhme viel lieber statt der mystischen Gelassenheit den Willen oder, wie er besonders gern sagt, den Glauben als die Überwindung der Kluft geschildert. Und zwar ist Glaube bei ihm

nicht nur seelischer Aufschwung, sondern er ist auf ein bestimmtes Ziel, auf Gottes Barmherzigkeit, gerichtet, ja oft genug, wie bei Luther, an Gottes Verheißungswort gebunden gedacht. Freilich führt dann dieser Sprung des Glaubens zum höchsten mystischen Ziel, der Vereinigung[116].

Die Verschlingung mystischer und lutherischer Gedanken, die hiermit für den Kern von Böhmes Frömmigkeit angedeutet sind, läßt sich nun ebenso in seiner Ethik, Staatsbetrachtung, Kirchenanschauung, Christologie und Eschatologie nachweisen. Es ist hier weder der Ort, diese Beziehungen noch einmal darzulegen, noch die Nachweise weiterzuführen[117]. Was Böhmes Gedanken in diesen Fragen als Grundbewußtsein durchzieht und mit Luther verbindet, ist wieder das tiefe Empfinden für die Gegensätze der Welt. Um der Spannung zwischen Guten und Bösen in der menschlichen Gesellschaft willen ist die strenge Zucht des Staates, ja die Härte des Krieges notwendig. Und die ungeheure sittliche und zugleich kosmische Spannung mündet schließlich in den doppelten Ausgang der Geschichte in Ewigkeit und Vernichtung.

Bis in diese letzten Fasern hinein ist in Böhmes Denken die lutherische Erbmasse bestimmend, so eigenartig und tief verwandelt vielfach die Form ist, die er dem Traditionsgut gegeben hat[118]. Aus diesen Keimen sind die Grundzüge herzuleiten, die seine Eigenart gegenüber der mittelalterlichen Mystik und der Renaissance ausmachen. Sie bilden zugleich wesentliche Stücke seiner ausgebreiteten Nachwirkung, vornehmlich auf die Romantik und den deutschen Idealismus.

Anmerkungen

[1] Arbeiten zur Kirchengeschichte. Herausg. von Karl Holl und Hans Lietzmann. Bd. 2. Bonn. 1925.

[2] Vgl. F. Voigt, Christl. Welt 1926, Sp. 970, und Neues Lauf. Magazin. Bd. 102 (1926) S. 290.

[3] Von Voigt. Wie sich V. allerdings einen wirklichen Einfluß Ficinos auf Böhme vermittelt denkt, ist mir unvorstellbar. Die Hypothese der Beeinflussung durch Görlitzer Bürger, die in Basel, dem Druckort von Ficinos Schriften, studierten, ist doch gar nicht ernst zu nehmen. Böhmes Freund, der Arzt Dr. Kober, den V. beispielsweise nennt, hat außerdem erst 1612, d. h. in dem Jahre, in dem Böhme seine entscheidenden Grundgedanken bereits in der „Morgen-

röte" niederlegte, in Basel promoviert; ganz abgesehen davon, daß wir gar keine Veranlassung haben, ihm eine so tiefgreifende Einwirkung auf Böhme zuzuschreiben.

[4] Marsilii Ficini opera. Basel 1561. I, 693.

[5] Ebenda.

[6] I, 92 f.

[7] Die syllogistische Konstruktion des Gottesbegriffs wird bei einer etwas anderen Gedankenführung für denselben Beweis noch deutlicher: Jedes Ding hängt ab von seiner causa proxima, von ihr bekommt es sein Wesen. Darum hat es in ihr gleichzeitig seinen proprius finis. Geht man nun vom finis des menschlichen Geistes, höchster Gewißheit und höchster Freude, aus, so muß Gott, die causa proxima der unmittelbar von ihm abhängigen Geister, summa certitudo und summum gaudium sein (I, 694).

[8] II, 102. Vgl. dazu Ivan Pusino, Ficinos und Picos religiös-philos. Anschauungen. Zeitschr. für Kirchengesch. 44 (1925) S. 504 ff., bes. 520 ff. Diese Arbeit ist allerdings als Gesamtdarstellung nicht ausreichend, da über den Prinzipienfragen das eigentliche System, vor allem nach seiner naturphilosophischen Seite allzusehr in den Hintergrund tritt.

[9] I, 96. [10] I, 105. [11] I, 96.

[12] I, 96 ff., 695 f.

[13] I, 105 ff. [14] I, 108 ff. [15] I, 695 f.

[16] Ficino pflegt den Stufenbau in umgekehrter Richtung, von der Materie ausgehend, als ascensus darzustellen, vgl. Theol. Platonica, Buch I u. II (Opp. I, 79 ff.) und das Compendium theol. Plat. (Opp. I, 690 ff.) Doch hat er in Buch III der Theol. Plat. (Opp. I, 115 ff.) auch den descensus geschildert. Um der Vergleichung mit Böhme willen bevorzuge ich diesen Aufriß. — Die Geschichten der Philosophie beschränken sich zu Unrecht meist auf dieses Stufenschema der Metaphysik Ficinos, statt den Gottesbegriff genauer zu analysieren. Die beste Darstellung ist immer noch Heinrich von Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus, Bd. 3 (1875) S. 129—157. Wertvoll ist daneben die Skizze von Frischeisen-Köhler bei Überweg, Bd. 3. (1924[12]) S. 18 ff, unselbständig wie auch sonst vielfach Aug. Riekel, Die Philos. d. Renaiss. 1925 (Gesch. d. Philos. in Einzeldarstellungen, Bd. 15), S. 41 ff.

[17] I, 690. [18] I, 115 f.

[19] Die Begründung für diese Auffassung der Seele gibt der Substanzbegriff: Da die Substanz als Grundlage aller Accidentien „nach der Naturordnung" voraufgeht, kann die Substanz auch für sich existieren, zumal ohne das Accidens der Körperlichkeit, das eher einen Mangel als einen Wert mit sich bringt (I, 690).

[20] I, 79. [21] I, 119 ff. Dazu bes. H. v. Stein a. a. O. S. 135 ff.

[22] I, 79 ff., 117 f.

[23] Tam potens est unitatis ipsius statusque manus, ut in infimo solum universi gradu excedi ab oppositis videatur. Sed tamen interim ibi quoque quodammodo vincat, siquidem materiam ipsam infinitae multitudini mutationique subiectam semper custodit in unitate substantiae atque ordinis permanentem. (Opp. I, 115.)

[24] I, 529—572 (De vita coelitus comparanda). Das I. Buch (De studiosorum sanitate tuenda) enthält eine sehr hübsche Hygiene für den Gelehrten. Vgl. dazu W. Kahl, Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum (1907), II, 599 ff.

[25] Diese Dreiheit ist ausführlich dargestellt im 4. Buch der Theol. Plat. (I, 122 ff.).

[26] Accedit ad haec, quod anima mundi totidem saltem rationes rerum seminales divinitus habet, quot ideae sunt in mente divina, quibus ipsa rationibus totidem fabricat species in materia. I, 531.

[27] I, 532. An Quintessenz reiche Stoffe sind erlesener Wein, Zucker, Balsam, Gold, Edelsteine usw.

[28] I, 534 ff.

[29] Vgl. Reitzenstein, Poimandres, S. 16 Anm. 4.

[30] De vita III, 9. (Opp. I, 544). [31] De vita III, 2 (I, 533).

[32] Studien der Bibliothek Warburg II (1923) S. 35ff.
[33] Die Begriffsform im mythischen Denken. (Studien der Bibl. Warburg I.) 1922, S. 30.
[34] A. a. O. S. 41 Anm. 3.
[35] A. a. O. S. 35.
[36] De vita III, 22. (Opp. I, 564). Das Kapitel ist bei Panofsky und Saxl im 4. Anhang noch einmal abgedruckt (S. 117ff.). Gerade das, was sie S. 42ff. über die Medizin als Magie (d. h. die Kunst der Analogiemittel) ausführen, zeigt, daß die Struktureinheit logisch voraufgeht.
[37] Opp. I, 564. Bei Panofsky und Saxl S. 117.
[38] Opp. I, 696.
[39] Ebenda: Ubi autem artificiosae voluntatis propositum est, ibi mens. Quapropter praeest omnibus corporalibus divina mens, quae corporalium omnium formas intellectuali modo complectitur.
[40] Ges. Schriften II, S. 326ff. Ich schließe mich im folgenden vielfach an ihn an und kann mich, da es sich hier um viel besser untersuchte und bekanntere Gedankenbildungen handelt, überhaupt kürzer fassen.
[41] De l'infinito, universo e mondi. Dial. I. Nach der Übers. von L. Kuhlenbeck, G. Bruno, Ges. Werke Bd. 3, S. 40. (Opp. it. I, 315, 2, de Lagarde.)
[42] Vgl. P. Natorp, Die kosmologische Reform des Kopernikus in ihrer Bedeutung für die Philosophie. Preuß. Jahrb. Bd. 49 (1882) S. 355ff.
[43] De l'infinito. Opp. it. I, 295, 30ff. de Lagarde. Ges. Werke Bd. 3 S. 9.
[44] Nach der Übersetzung von Kuhlenbeck, Ges. Werke Bd. 4, S. 119 und 122. (Opp. it. I, 277 und 279, II, de Lagarde.)
[45] Bruno entwickelt seine Anschauung von der Materie im 2. und 3. Dialog der Schrift über die Ursache. Ges. Werke Bd. 4, S. 44—118. Vgl. dazu bes. Herm. Schwarz, Der Gottesgedanke in d. Gesch. d. Philosophie. Bd. I (Synthesis, Bd. 4, I) 1913, S. 514ff.
[46] S. o. S. 160.
[47] Schwarz a. a. O. S. 522ff. Dilthey S. 331ff.
[48] Die Herausarbeitung dieser Seite an der Metaphysik des Cusaners scheint mir eins der größten Verdienste der Schwarzschen Darstellung zu sein. Vgl. das Kap.: N. v. Kues, Gott als das absolute Differenzial (S. 459ff). — Man darf dabei wohl einmal daran erinnern, daß auch Luther diese Erkenntnis, die mit Recht als eine der großen Entdeckungen dieser Epoche für den Gottesbegriff gilt, wie mir scheint, selbständig gefunden und als kritischen Einwand gegen die Abendmahlslehre Zwinglis und der Spiritualisten benutzt hat. Vgl. z. B. W. A. 26; 339, 25ff.
[49] Vor allem in den Zwiegesprächen vom Helden und Schwärmer (Eroici furori). Vgl. dazu Schwarz S. 532ff., Dilthey S. 335.
[50] De immenso, lib. I, cap. II. Opp. lat. I, 1. S. 243. Zitiert bei Dilthey S. 332.
[51] Ges. Werke Bd. 4, S. 90f. Opp. it. I, 258, 30ff., de Lagarde.
[52] Vgl. dazu das Kap. bei Herm. Schwarz a. a. O. S. 259—288: Die Umbildung des Neuplatonismus aus Akosmismus in Panentheismus durch Scotus Erigena. Und jetzt vor allem Herm. Dörries, Zur Geschichte der Mystik, Erigena und der Neuplatonismus. 1925. Dörries macht S. 114 auch auf die Parallele zur Renaissance-Mystik aufmerksam.
[53] Ich benutze dabei z. T. meinen Aufsatz über „Luther und Böhme" im Ev. Kirchenblatt für Schlesien (1924) Nr. 46, 47.
[54] 19, 1ff. Für alles übrige verweise ich auf meine ausführliche Darstellung: Luther und Böhme. 1925. S. 14ff.
[55] Luther und Böhme, S. 19ff. Die wichtigste, ausführlichere Darstellung, die wir im Augenblick von Böhmes Naturspekulation haben, ist die von Herm. Schwarz, Der Gottesgedanke in d. Gesch. d. Philosophie I, (1913) S. 553ff. Vgl. auch Voigt in der Gedenkgabe der Stadt Görlitz: Jakob Böhme. Görlitz 1924. Das Buch von Paul Hankamer, Jak. Böhme, 1924, ist unbrauchbar.
[56] Myst. Magnum 3, 5.

[57] Myst. Magn. 10, 7.

[58] Über das Verhältnis der drei Prinzipien zum Trinitäts-Schema vgl. Luther und Böhme S. 30 Anm. 1.

[59] Luther und Böhme, S. 37ff.

[60] Vom dreifachen Leben des Menschen, 7, 43f.

[61] Gegen Tilke II, 142ff.

[62] Es bedarf wohl keiner besonderen Begründung dafür, daß für den letzten Hintergrund des Gottesgedankens nicht formulierte Erkenntnisse Böhmes angeführt werden können, sondern nachbildende Konstruktion an ihre Stelle treten muß.

[63] Ubi igitur volumus rectissime loqui, deum ... nominamus ... claritatem ipsam mirifice laetam laetitamque clarissimam, quam ita omnes ambiunt intellectus sicut astra omnia solem. Claritatem, inquam, radiis certitudinis suae cuncta videntem et ut videant efficientem, flammis insuper gaudii sui tanquam voluptate omnium genetrice singula facientem, facta quoque foventem, fovendo rursus vivificantem, viva sensu moventem, mota ratione trahentem, rapta deinde mente sistentem, consistentia tandem sui ipsius veritate bonitateque prorsus implentem. (Opp. I, 695.)

[64] Gott ist zu suchen: in inviolabili intemerabilique naturae lege, in bene ad eandem legem instituti animi religione, in splendore solis, in specie rerum, quae de huius nostrae parentis visceribus educuntur, in imagine illius vera corporeo modo explicata de vultu innumerabilium animantum, quae in immensa unius caeli fimbria lucent, vivunt, sentiunt, intelligunt, optimoque uni applaudunt maximo. (Opp. lat. I, 2. p. 316. Fiorentini.)

[65] Mysterium Magnum 43, 3f.

[66] Eine Darstellung seines Seelenbegriffs gibt Böhme in den „40 Fragen von der Seele", besonders dem Anhang, dem „Umgewandten Auge".

[67] Genaueres s. Luther und Böhme, S. 34ff.

[68] Mysterium Magnum I, 2.

[69] S. o. S. 162.

[70] Die Philosophie der Griechen III, 2 (1903[4]) S. 558f.

[71] Vgl. Luther und Böhme, S. 83ff. 181. [72] S. o. S. 161.

[73] Quod autem naturalius est, id ipso rerum ordine existit ut plurimum. (Opp. I, 690.)

[74] Drei Prinz. Vorrede 13.

[75] Myst. Magn. 26, 27. Im übrigen vgl. Luther und Böhme, S. 16ff.

[76] Von göttlicher Beschaulichkeit I, 13.

[77] Er führt einmal zustimmend vier pythagoreische Trostgründe an: 1. Man weiß nicht, ob das schmerzliche Ereignis wirklich etwas Schlechtes ist. 2. Man soll den Schmerz gering achten; all die menschlichen Träume sind unbedeutend. 3. Mit Trauern kommt man nicht weiter. 4. Schmerz kann etwas hindern, was uns plötzlich zum Schutz werden kann. Opp. II, 1429.

[78] Ich zitiere nach den schönsten, wie es scheint, in Vergessenheit geratenen Nachdichtungen einiger Sonette Brunos von Heinrich von Stein. G. Bruno. Neu herausg. von F. Poske 1900, S. 86.

[79] Ges. Schriften II, 341.

[80] Morgenröte 8, 48ff. [81] Vom dreif. Leben 11, 44. [82] Ebenda 7, 48.

[83] Auf die Einzelheiten kann ich hier nicht eingehen. Ich verweise auf Luther und Böhme, S. 10ff., 31f. Eine gute ausführlichere Darstellung bei Voigt in: Jak. Böhme. Gedenkgabe der Stadt Görlitz, 1924, S. 107ff.

[84] Vgl. Luther und Böhme, S. 88ff., 173f., 178ff.

[85] Gegen Tilke II, 141. [86] Luther und Böhme S. 50—74.

[87] In seiner außerordentlich dankenswerten Neubearbeitung von Überweg Bd. 3 (1924) 12. Aufl. S. 147. — Um keine Unklarheit zu lassen, bemerke ich, daß Frischeisen-Köhler nur einen Hinweis auf die Einflüsse Weigels (Verlegung des Erkenntnisprinzips in den Menschen, Betrachtung der eigenen Schriften nur als „Memorial") und des Paracelsus (die Erkenntnis der Natur gleichzeitig Erkenntnis des göttlichen Lebens) voraufgeschickt hat.

[88] Weim. Ausg. 10 I, 2; S. 12, 27. 23; 514, 36. [89] W. A. 23; 514, 32.
[90] Morgenröte 16, 91. [91] Erl. Ausg.[1] 9, 318. [92] Morgenröte, Vorrede 9.
[93] Geneſis — Vorleſung. W. A. 43, 581. Ich zitiere um des zeitgenöſſiſchen Klanges willen nach der Überſetzung Wittenb. Ausg. Bd. 2 (1558) S. 133.
[94] W. A. 42; 155, 36. Luther und Böhme S. 143 f.
[95] W. A. 28; 559, 19. Es gibt dazu zahlloſe Parallelen, vgl. Luther und Böhme. S. 145 ff. Theod. Harnack, Luthers Theol. Neue Ausg. I, S. 225 ff.
[96] Myst. Magn. 38, 9 f.
[97] Schlüſſel 94. [98] W. A. 7; 754, 27.
[99] Gegen Tilke II, 142, 184. 177 Fragen 9, 4. Morgenröte 8, 78.
[100] Das Folgende iſt in meinem Buch ausführlicher dargeſtellt.
[101] Myst. Magn. 61, 48 u. Von göttl. Beſchaulichkeit I, 13.
[102] Dieſen Einwand hat vor allem A. Koyré in ſeiner ſehr dankenswerten, ausführlichen Beſprechung Revue de l'histoire des religions 93 (1926) S. 121—128, erhoben.
[103] Drei Prinz. 20, 72. Sechs theoſ. Punkte, 8, 31.
[104] Drei Prinz. 15, 7. [105] Von der Gnadenwahl, 2, 2.
[106] Wenn Koyré in meinem Buch die Erwähnung von Böhmes Kampf gegen die Prädeſtination vermißt hat (a. a. O. S. 126), ſo hat er die kurze Darſtellung der Grundzüge S. 127 f. überſehen.
[107] Von d. Menſchwerdung Jeſu Chriſti, II 5, 16.
[108] Sendbrief 20, 7; vgl. im übrigen Luther und Böhme, S. 263 ff.
[109] Morgenröte 14, 35. — Für die orthodoxe Prädeſtinationslehre verweiſe ich auf O. Ritſchl, Dogmengeſch. d. Proteſtantismus, Bd. 4, S. 106 ff.
[110] Das haben vor allem Hirſch (Die Theol. d. Andr. Oſiander, 1919) und Otto Ritſchl ſchön verdeutlicht.
[111] Über die Lehre von der unio mystica jetzt am beſten O. Ritſchl a. a. O. Bd. 4, S. 192 ff. Dort Hinweis auf die Arbeiten von A. Ritſchl, Paul Althaus d. A. u. Koepp. — Die kurzen Bemerkungen im Text ſollen die genauere Unterſuchung des Verhältniſſes von Böhme und der Orthodoxie ſeiner Zeit, die E. Seeberg (Deutſche Vierteljahrsſchr. für Literaturwiſſenſch. u. Geiſtesgeſch. Bd. 3, S. 474) und W. Koepp (Deutſche Literaturzeitung 1926, Sp. 1137 f.) mit Recht zur Ergänzung meiner Betrachtung gefordert haben, nicht erſetzen. Dazu gehörte ſehr viel mehr Raum, als mir hier zur Verfügung ſteht.
[112] Vgl. Myst. Magn. Kap. 69 und Luther W. A. 44, S. 459 ff. Vgl. auch W. A. 14, S. 478.
[113] Myst. Magn. 69, 2. 8. Luthers Predigt E. A.[1] 11, 116 ff. ([2]11, 121 ff.) Vgl. dazu die glänzende Analyſe von E. Hirſch, Zeitſchr. für ſyſt. Theol., Bd. 4, S. 632 ff.
[114] Myst. Magn. 69, 17 ff. [115] Ebenda 69, 8. 25.
[116] Vgl. dazu Luther und Böhme, S. 239 ff.
[117] Luther und Böhme, S. 270 ff.
[118] Es handelt ſich mir alſo hier wie in meinem Buche um den Nachweis eines wirklichen Einfluſſes von Luther auf Böhme, nicht nur um einen dogmengeſchichtlichen Vergleich. Warum das freilich, wie W. Köhler (Hiſt. Zeitſchr. Bd. 135 S. 468) behauptet, über Ideengeſchichte hinausgehen ſoll, vermag ich nicht einzuſehen. Ebenſowenig kann ich ſeine Einwände gegen meine Gleichſetzung von Luther und der Reformation in dieſem Falle zugeben. Da ich die Zugehörigkeit zu einer geiſtesgeſchichtlichen Bewegung — einem doch höchſt realen, freilich nicht literariſchen Einfluß — darſtellen wollte, konnte ich nur bei dem Urſprung dieſer Bewegung anſetzen. Aus S. 75 Anm. 3 iſt nicht mehr als die Bekanntſchaft Böhmes mit dem Namen Calvins herauszuleſen. Von Oſiander und Zwingli, die Köhler anführt, iſt keine Rede. — Was Köhlers Auffaſſung von Böhmes Verhältnis zur Romantik betrifft (a. a. O. S. 470), ſo möchte ich noch bemerken, daß es m. E. eine beſondere Linie zu den katholiſchen Romantikern nicht gibt. Sie ſind nicht als Katholiken, ſondern als Romantiker von Böhme berührt worden, nicht anders als die große Zahl der übrigen.

Luther-Bibliographie 1926 Von Hanns Rückert

Abkürzungen

A. E. L. K. Z. = Allgemeine evg.-luth. Kirchenzeitung / A. R. G. = Archiv für Reformationsgeschichte / B. = Berlin (ohne Zusatz: Verlag d. Evg. Bundes) / Bl. = Blätter / Chrtum = Christentum / Chr. W. = Christl. Welt / Dtsch. = Deutsch / Fr. M. = Frankfurt a. M. / Gesch. = Geschichte / Gött. = Göttingen (ohne Zusatz: Vandenhoeck) / Gü. = Gütersloh (Bertelsmann) / J. L'.-G. = Jahrbuch der Luther-Gesellschaft / K. = Kirche / L. = Leipzig (ohne Zusatz: Teubner) / L'. = Luther / L'. V. L'.-G. = Luther, Vierteljahrsschrift der Luther-Gesellschaft / M. = München (ohne Zusatz: Kaiser) / M. A. = Mittelalter / Mschr. = Monatsschrift / Mschr. Go. kirchl. Kunst = Monatsschrift für Gottesdienst u. kirchl. Kunst / N. k. Z. = Neue kirchl. Zeitschrift / Prot.-Bl. = Protestantenblatt / Ref.ion = Reformation usw. / Rel. = Religion / Schr. Ver. Ref.-Gesch. = Schriften des Vereins f. Reformationsgeschichte / Th. Bl. = Theologische Blätter / Th. St. Kr. = Theologische Studien u. Kritiken / Tüb. = Tübingen (ohne Zusatz: Mohr) / Unt. = Unterricht / W. = Weimar (Böhlau) / Z. syst. Th. = Zeitschrift f. systematische Theologie / Z. Th. K. = Zeitschrift für Theologie u. Kirche / Zw. = Zeitwende / Zw. d. Z. = Zwischen den Zeiten.

Wenn nicht ausdrücklich eine andere Jahreszahl angegeben ist, handelt es sich um Erscheinungen des Jahres 1926.

A. Quellen

1. Wissenschaftliche Ausgaben der Werke Luthers und der Quellen für seine Biographie

1. Werke. Krit. Gesamtausg. 39,1. (Einl. v. Herm. Hermelinck.) W. (XII, 584 S.) [Disputationen bis 6. XI. 1538.]
2. Urkundenbuch d. Univers. Wittenberg. Im Auftr. d. Histor. Kommission f. d. Prov. Sachsen u. f. Anhalt hrsg. v. W. Friedensburg. Teil I: 1502—1611. Magdebg.: Holtermann (IX, 729 S.) = Gesch.-Quellen d. Prov. Sachsen u. d. Freistaates Anhalt. N. R. 3.

2. Größere volkstümliche Auswahlen

3. Predigten, auf Grund v. Nachschriften Gg. Rörers u. Ant. Lauterbachs. Bearb. v. Gg. Buchwald. 2.: Vom 16. 10. 1530 b. z. 14. 4. 1532. Gü. (VIII, 667 S.)

3. Kleinere volkstümliche Auswahlen, Übersetzungen usw.

(Ausgeschlossen sind Schulausgaben des Katechismus)

a) Auswahlen aus dem Gesamtwerk:

4. Hindurch! Kernworte des Ref.ors D. M. L'. Barmen: Müller. (96 S.)
5. D. M. L'. E. Auswahl aus s. Schriften von Gg. Merz. M: Oldenbourg. 1925. (82 S.) = Dreiturmbücherei 16.

b) Auswahlen unter systematischem Gesichtspunkt:

6. Bornkamm, Hch. L'.s Leben. L. (64 S.) = Rel. kundl. Quellenhefte 8.
7. Clemen, Otto. Aus L'.s Ref.ions-Hauptschriften. Fr. M.: Diesterweg. (60 S.) = K. geschichtl. Quellenhefte 11.

8. Schneider, Ernst. Sexualeth. Anweisungen. Lörrach: Grenzland. (V, 87 S.) = Sexualpsychologie 2.
9. Scherwatzky, Rbt. Staat u. K. v. d. Anfängen bis L'. Gött. (48 S.) = Arbeitshefte f. d. Rel.-Unt. 2.
10. Scherwatzky, Rbt. Staat u. K. v. L'. b. z. Gegenwart. Gött. (48 S.) = Arbeitshefte f. d. Rel.-Unt. 3.
11. Stange, Ech. „Mit Lust u. Liebe singen! . . .“ Worte M. L'.s z. Lobe d. Frau Musika. = Jugendweg. 7. Jg. S. 26f.

c) Neudrucke und Übersetzungen von Einzelschriften sowie Auszüge aus ihnen:

12. V. d. Gerechtigkeit Gottes u. d. Ungerechtigkeit d. Menschen. Aus L'.s Römerbriefvorl. v. 1515/16. Übertr. v. Ed. Ellwein. = Zw. d. Z. 359—361.
13. Non moriar, sed vivam. L'.s Auslegung z. Ps. 118, 17. = L'.V.L'.-G. 68—73.
14. Die Heidelberger Disputation D.M.L'.s. A. d. Lat. übers. v. Gg. Merz. = Zw. d. Z. 3—17.
15. Aus L'.s Wartburgpostille. = L'.V. L'.-G. 44—48.
16. Gottes heimlich und verborgen Gericht. [A. d. Predigt L'.s über d. reichen Mann u. d. armen Lazarus 22. 6. 1522, W. A. X 3, 185ff.] = L'.V.L'.-G. 1—2.
17. Om den trälbundna viljan. Övers. av Gunnar Rudberg. M. inledn. av Arv. Runestam. Stockh.: Diakonystyr. 1925. (79, 373 S.)
18. Dtsche Messe 1526. Ausg. m. Noten. Bearb. v. G. u. H. Kawerau. [Aus: L'.s Werke f. d. christliche Haus. L.: Heinsius. (44 S.)]
19. Glaube u. Bekenntnis. Predigt L'.s a. Sonntag Exaudi 1529 über Joh. 15, 26ff. = Zw. d. Z. 447—450.
20. Auslegung d. 1. Buches Mosis. I. Ausz. wiedergeg. u. bearb. v. Th. Stiasny. Bd. 1 [Kapp. 1—18]. Duisburg: Steinmeyer. (VI, 389 S.)
21. E. Sendbrief v. Dolmetschen. V. Ursachen d. Dolmetschens. Aus d. Vorrede auf d. A. T. Übersetzungsproben. Hrsg. v. Bruno Wehnert. Bielef.: Velhagen. (27 S.) = Velh. & Klas'.s Dtsche Lesebogen 26.

4. Textkritisches und Einleitungsfragen

22. Ficker, Joh. Z. L'.s Vorlesung über d. Gal.-Brief. 1516/17. = Th. St. Kr. 1—17.
23. Buchwald, Gg. D. Wartburgpostille i. d. Weimarer L'.-Ausg. = L'.V.L'. G. 59—61.
24. Clemen, Otto. E. Brief d. Zwickauer Rats an L'. = A.R.G. 297—299.
25. Albrecht, Otto. [Bemerkung z. Brief Hzg. Heinrichs v. Sachsen an L'.] = A.R.G. 320.
26. Moser, H. J. Neue Quellen z. L'.s Lied v. d. christl. K. = Mschr. Go. kirchl. Kunst 20.
27. Lucke, Whm. Zu „Ein feste Burg ist unser Gott“. = Msch. Go. kirchl. Kunst 1925, 170—173.
28. Knolle, Thdr. L'.s Liedlein d. Heiligen. = L'.V. L'.-G. 73—77.
29. Albrecht, Otto. L'. Arbeiten a. d. Übers. u. Auslegung d. Propheten Daniel i. d. Jahren 1530 u. 1541. = A.R.G. 1—50.
30. Schmidt, Hs. L'.s Übers. d. 46. Ps.s. = J.L'.-G. 98—119.
31. Schulze, Ghd. D. Vorlesung L'.s über d. Gal.-Brief v. 1531, im Verhältnis z. d. gedruckten Kommentar v. 1535. = Th. St. Kr. 18—82.
32. Albrecht, Otto. Aus d. Werkstatt d. Weimarer L'.-Ausg. = Th. St. Kr. 83—142.
33. Freitag, A. D. literarische Rörer. Zugleich Abwehr e. Kritik a. d. Weimarer L'.-Ausg. = Th. St. Kr. 270—280.

B. Darstellungen

1. Gesamtwürdigungen von Persönlichkeit und Werk

34. Freytag, Gstv. M. L'. [Bilder aus d. deutschen Vergangenheit. Ausz.] L.: Voigtländer. (64 S.) = Voigtländers Volksbücher 37.
35. Freytag, Gustv. D. L'. [Bilder aus d. deutschen Vergangenheit. Ausz.] L.: Reclam. (78 S.) = Reclams Univ.-Bibl. 6609.
36. Freytag, Gstv. D. L'. [Bilder aus d. deutschen Vergangenheit. Ausz.] B.: Schriftenvertriebsanstalt [jetzt: Kranzverl.] (30 S.) = Der Kranz 69/70.
37. Gabba, B. Lutero; studio critico-storico. Bergamo: Istituto ital. d'arti graf. (325 S.)
38. Gogarten, Fch. L'. als Gestalt u. Symbol? Zu Gerh. Ritters L'.-Buch. = Th. Bl. 169—173.
39. Grisar, Hartm. M. L'.s Leben u. s. Werk. Zus.fassend dargest. Freiburg: Herder. (XXXVI, 560 S.)
40. Harnack, Ad. v. D. rel.-geschichtl. Bedeutung d. Ref.ion L'.s = Chr. W. 4—10.
41. Jones, Rufus M. Geistige Ref.oren d. 16. u. 17. Jahrh'.s. Autoris. Übers. v. E. K. Werthenau. B.-Biesdorf: Quäker-Verl. [Kap. 1: L'.]
42. Kühnemann, Eug. Aus d. Weltreich dtschen Geistes. Reden u. Aufsätze. 2. verm. Aufl. M.: Beck. (XVI, 540 S.) [S. 14—22: L'. u. d. dtsche Geist.]
43. Langenfaß, Frch. L'. als Symbol. = Zw. I (1925) 1, 38—54.
44. Marilain, Jacques. Trois réf.eurs: L'., Descartes, Rousseau. Paris: Plon 1925. (293 S.)
45. Mosapp, Herm. D. M. L'. u. d. Ref.ion. Für Deutschlands Volk u. Jugend geschildert. 3. Aufl. Tüb.: Wunderlich. (VIII, 280 S.)
46. Pol, H. L'. u. d. deutsche Kultur. = Weltbühne S. 342.
47. Ranke, Leop. v. Das L'.-Fragment v. 1817. Hrsg. u. erl. v. Elis. Schweitzer. Leop. v. Rankes Werke. Hrsg. i. Auftr. d. Deutschen Akademie v. Pl. Joachimsen. 1. Reihe, 7. Werk, 6. Band. M.: Drei-Masken-Verl. S.. 311—399.
48. Aus dem L'.fragment Leop. v. Rankes. = Zw. 2, 71—79.
49. Joachimsen, Pl. D. L'.-Bild Leop. v. Rankes. = L'. V. L'.-G. 3—23.
50. Scherwatzky, Rbt. L'. i. Urteil d. Gesch. Gött. (32 S.) = Arbeitshefte f. d. evg. Rel.-Unt. 1.
51. Steinlein, H. Krit. Bemerkungen z. Grisars „Dtschem L'." = N. k. Z. 1925, 412—436.
52. Vorberg, G. L'.s skatologische Ausdrucksweise u. ihre Beziehungen zur Persönlichkeit. = Fortschritte d. Sexualwissensch. u. Psychoanalyse [früher: Jahrb. f. Psychoanalyse] S. 526.

2. Biographisches

a) Jugendentwicklung:

53. Burgdorf, M. D. Einfluß d. Erfurter Humanisten auf L'.s Entwicklung bis 1510. Diss. phil. Breslau. 1925. [Ausz.]
54. Merz, Gg. D. vorref.orische L'. M. (62 S.)
55. Stracke, Ernst. L'.s großes Selbstzeugnis 1545 über s. Entwicklung z. Ref.or. Hist.-krit. unters. L.: Heinsius. (136 S.) = Schr. Ver. Ref.-Gesch. 140.

b) Lutherstätten:

56. Böhmer, Hch. Legendenzerstörung v. L'.-Stätten. A. E. L. K. Z. 137.
57. Böhmer, Hch. Möhra. (Z. 10. Nov.) = A. E. L. K. Z. 1060—1064; 1087—1091; 1111—1113.
58. Schneller, Lwg. L'.-Stätten. E. Gang durch L'.s Leben an Hand d. Schauplätze s. Wirkens. 9.—11. Tsd. L.: Wallmann. 1925. (290 S.)

c) Friedrich der Weise und Luther:

59. Kirn, Pl. Friedrich d. Weise u. d. K. Seine K.-Politik vor u. nach L'.s Hervortreten i. J. 1517. Dargest. n. d. Akten i. thür. Staatsarchiv z. Weimar. L. (IV, 212 S.) = Beiträge z. Kulturgesch. d. M. A'.s u. d. Renaissance. Bd. 30.
60. Koch, Anni. D. Kontroverse über d. Stellung Friedrichs d. Weisen z. Ref.ion. = A. R. G. 213—260.
61. Kroker, Ernst. Friedrich d. Weise u. L'. = D. evg. Diaspora 1925, 79—83.

d) Das Jahr 1526:

62. Buchwald, Gg. L'.-Kalendarium f. d. Jahr 1926. = L'. V. L'.-G. 24—28.
63. Goetz, H. L'. i. J. 1526. = Prot.-Bl. 228; 258; 305.

e) Verschiedenes:

64. Ficker, Gerh. Worms — Speyer — Ausburg in „Neue Christoterpe". Jg. 47.
65. Funck. Wie lauteten d. Worte, die L'. bei d. Verbrennung d. Bannbulle sprach? = J. L'.-G. 196.
66. Lortz, Jos. D. Leipziger Disputation. = Bonner Zschr. f. Theol. u. Seels. 1925, 12—37.

f) Lutherbilder:

67. Ficker, Jhs. V. d. L'.-Figur i. Halle. = Chr. W. 1275.
68. Stapel, Whm. Arthur Illies' L'.-Bild. = L'. V. L'.-G. 56—58.

g) Luthers Nachkommen:

69. Sartorius, Otto. Nachkommentafel D. M. L'.s. Dankelshausen: Selbstverl. [Tafel.]
70. Sartorius, Otto. D. Nachkommenschaft D. M. L's in vier Jahrhh. nebst Anhang über Nachkommen s. Seitenverwandten u. vieler anderer L'. Gött.: Spielmeyer. [Komm.] (XII, 196, 86 S.)
71. Sartorius, Otto. L'.s Nachkommen u. d. heutigen Träger d. Namens L'. = Kultur u. Leben. Mschr. f. kulturgeschichtl. u. biolog. Familienkunde, S. 354—358.

3. Luthers Theologie und einzelne Seiten seines Reformationswerkes

a) Gesamtdarstellungen der Theologie:

72. Elert, Wern. D. Lehrer d. L'.tums i. Abriß. 2. Aufl. M.: Beck. (VI, 158 S.)
73. Harnack, Theodosius. L'.s Theologie m. besonderer Beziehung auf s. Versöhnungs- u. Erlösungslehre. Neue Ausg. [bes. v. Whm. F. Schmidt]. 1. Abt.: L'.s theol. Grund anschauungen. M. (XII, 546 S.)

b) Rechtfertigungslehre und Prädestination:

74. Hermann, Rud. D. Verhältnis v. Rechtfertigung u. Gebet n. L'.s Auslegung v. Röm. 3 i. d. Röm.-Briefvorl. = Z. syst. Th. 3, 603—647.
75. Mensching, Gstv. Glaube u. Werk bei L'. Zugleich als Beitrag z. Wesensbestimmung d. Gottesdienstes. Gießen: Töpelmann. (64 S.)
76. Merz, Gg. D. junge L'. u. d. Rechtfertigungsglaube. = Zw. d. Z. 404—419.
77. Preisker, M. Zum Problem v. L'.s De servo arbitrio. = Th. St. Kr. 212—258.

S. a. Nr. 84.

c) Eschatologie:

78. Althaus, Pl. D. Unsterblichkeit d. Seele bei L'. = Z. syst. Th. 3, 725—734.
79. Blanke, Fritz. D. Bedeutung v. Tod, Auferstehung u. Unsterblichkeit b. L'. = L'. V. L'.-G. 49—56.
80. Blanke, Fritz. Miszellen z. L'. I.: Zeit u. Ewigkeit beim jungen L'. = Z. syst. Th. 4, 235—239.
81. Stange, Carl. D. Auslegung d. Aussagen L'.s über d. Unsterblichkeit d. Seele. = Z. syst. Th. 3, 735—784.

d) Stellung zur Bibel:

82. Rosenzweig, Fr. D. Schrift u. L'. B.: Schneider. (51 S.)

e) Polemik:

83. Betten, F. S. The cartoon in L'.s warfare against the Church. = Cath. Hist. Review 1925/26, 252—264.

f) Die praktische Durchführung der Reformation. Kirchen- und Amtsbegriff, Gottesdienst, Schule:

84. Allwohn, Adf. Gottesdienst u. Rechtfertigungsglaube. L'.s Grundlegung evg. Liturgik b. z. J. 1523. Gött. (107 S.) = Das Heilige u. d. Form. Beihefte z. Mschr. Go. kirchl. Kunst 2.
85. Geiges. Was verdankt d. deutsche Schule d. Ref.ion? = Mschr. f. Pastoraltheol. 133—144.
86. v. d. Goltz, Ed. Freiherr. D. Anfänge deutschen Gottesdienstes i. d. Ref.ionszeit. [1917] = Chr.tum u. Leben. Bd. 2. 2. Reihe. Halle: Müller. S. 1—14.
87. v. d. Goltz, Ed. Freih. D. Vorbildliche i. L'.s Kultusreform. [1917] = Chr.tum u. Leben. Bd. 2. 2. Reihe. Halle: Müller. S. 15—38.
88. Hansen, H. D. Lehre v. d. sichtbaren K. in l'ischer Beleuchtung. = Una Sancta H. 4.
89. Kunze, G. L'.s Dtsche Messe. = Past.-Bl. f. Predigt, Katech. u. kirchl. Unt. S. 411.
90. Löscher, F. Schule, K. u. Obrigkeit i. Ref.ions-Jahrh. E. Beitr. z. Gesch. d. sächs. Kirchschullehens. L.: Heinsius. 1925. (175 S.) = Schr. Ver. Ref.-Gesch. 138.
91. Löscher, F. Ref.orische Visitationen. Z. 400. Wiederkehr d. ersten Visitationen i. Sachsen. = A. E. L. K. Z. S. 133.
92. Sinz, Ech. L'.ische K. u. Priesteramt. = Una Sancta 405—413.
93. Tomek, Ernst. D. Abschaffung d. Messe durch L'. = Jahrb. d. österr. Leo-Gesellsch. 1925, 146—176.

S. auch Nr. 75 u. 122.

g) Staat, Politik und Gesellschaft. Luthers Verhalten im Bauernkriege:

94. v. d. Goltz, Ed. Freih. D. Bedeutung d. Ref.ion f. d. Gesch. d. evg. Liebestätigkeit. [1917.] = Chr.tum u. Leben. Bd. 2. 2. Reihe. Halle: Müller. S. 39—54.
95. Hashagen, J. L'. u. d. Bauernkrieg = Geisteskampf d. Gegenwart 1925, 161—164.
96. Holstein, Günter. L'. u. d. deutsche Staatsidee. Tüb. (43 S.) = Recht u. Staat i. Gesch. u. Gegenwart 45.
97. Kunze, O. D. polit. Protestantismus. I: L'.tum u. Calvinismus = Allg. Rundschau 1925, 597—598; 617—618.
98. Lagarde, G. Recherches sur l'esprit politique de la Réforme. Paris: Picard (485 S.)

99. Murray, R. H. The political consequences of the Ref.ion. Studies in 16th century. Political Thought. London: Benn. (XXIII, 301 S.)
100. Ragaz, L. D. Jahr 1925. Auch ein Jubiläum. = Neue Wege Okt. 1925. = Der Aufbau, Luzern. 1925. Nr. 48—50.
101. Schlunck, Rdf. V. d. soziolog. Sendung d. Ref.ion. = Una Sancta 253—270.
102. Stolze, Whm. Bauernkrieg u. Ref.ion. L.: Heinsius. (127 S.) = Schr. Ver. Ref.-Gesch. 141.
S. auch Nr. 90.

h) Luthers Ehe:

103. v. d. Goltz, Ed. Freih. L'.s Bedeutung f. d. deutsche Familienleben. [1917] = Chr.tum u. Leben. Bd. 2, 2. Reihe. Halle: Müller. S. 55—71.
104. v. Rohden. L'.s Ehe i. ihrer Bedeutung f. d. deutsche Volk. = Geisteskampf d. Gegenwart 1925, 165—171.
S. auch Nr. 123, 124, 129.

i) Naturauffassung:

105. Zillen, H. L'.s Naturauffassung. = Gott u. Natur. Bordesholm: Nölke. S. 51—70.

k) Stellung zur Kunst:

106. Buchholz, Fr. Ref.ion u. bildende Kunst. = Bl. f. christl. Archäol. u. Kunst. Halle, 2—5.
107. Walter, G. L'.s Würdigung kirchl. Bau- u. Bildkunst. = Bl. f. christl Archäol. u. Kunst. Halle. S. 5—9.

l) Luther und die deutsche Sprache und Literatur:

108. Schade, O. L'. als deutscher Schriftsteller. = Der Schatzgräber. B.: Ges. d. Lit.-Freunde. 7. H. S. 19—22.

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

109. Bohlin, Torsten. L'., Kierkegaard u. d. dialektische Theologie. Übers. v. A.-M. Sundwall-Hoyer. = Z. Th. K. 163—198; 268—280.
110. Egbert-Emler, Hs. E. Tischgespräch b. Dr. M. L'. E. satyr. einakt. Komödie n. e. Erzählung d. Jos. Popper-Lynkeus. Hamburg: Hamburger Verl. (16. S.) = Monist. Bibl. 39.
111. Gerhardt, M. Wichern u. L'. L'. V. L'.-G. 78—90.
112. Ihmels. Nicänum u. L'tum. = A. E. L. K. Z. S. 251.
113. Joachimsen, Pl. Loci communes. E. Untersuchung z. Geistesgesch. d. Humanismus u. d. Ref.ion. = J. L'.-G. 27—97.
114. Meyer, A. O. L'.tum u. Calvinismus. = Geisteskampf d. Gegenwart 47—57.
115. Schneider. Ref.ion u. Romantik. = Evg. K.-Blatt. Mschr. i. Polen. S. 74.
116. Scholte, J. H. Humanismus u. Ref.ion. = Neophilologus. Groningen: Wolters. 11. Jg. 2. Afl.
117. v. Schubert, Hs. Ref.ion u. Humanismus. = J. L'.-G. 1—26.
118. Seeliger, Ghd. Deutsche u. englische Ref.ion. 2. Aufl. B.: Deutsche Rundschau. (28 S.)
119. Winter, K. E. Renaissance u. Ref.ion. Fragen d. mitteleurop. Kultur- u. Sozialgesch. III. = Das neue Reich 1925, 320—326.

5. Luthers Gestalt und Lehre im kirchlichen Leben der Gegenwart. Lutherfeiern und Lutherfestspiele

120. Burgdorf, M. D. Entdeckung d. jungen L'. u. d. Jugend. Kassel: Pillardy. (38 S.)
121. Christiansen, W. L'.tum u Jugend. = A. E. L. K. Z. S. 107.
122. Frick, Hch. 1526—1926. Wie bereiten wir d. 400-Jahrfeier v. L'.s Dtscher Messe vor? = Mschr. Go. kirchl. Kunst, S. 81.
123. Fuchs, G. Wie feiern wir m. uns. Gemeinden L'.s Ehejubiläum? = Past.-Bl. f. Pred., Katech. u. kirchl. Unter. 348—352.
124. Fuchs, G. L'.s Ehejubiläum. = Past.-Bl. f. Pred., Katech. u. kirchl. Unt. 413—420.
125. de Haas, Augst. D. deutschen Jugend L'.treue. Evg.-kirchl. Jugend-Festspiel f. K. u. Schule, Haus u. Verein. 2. Aufl. B. (12 S.) = Z. Vortrag an evg. Volks- u. Familienabenden 12.
126. Kirchner, F. Zwei L'-Gebete z. kirchl. Gebrauch. = Chr.tum u. Wissensch. 1925, 497.
127. Lienhard, Friedr. Ges. Werke. Stuttg.: Greiner. 2. Reihe, 4. Bd. Wartburg-Trilogie. [Darin: L'. auf d. Wartburg. 102 S.]
128. Malo, Elis. Der 31. 10. 1517 i. Wittenberg. L'.-Festspiel i. einem Akt z. 400-Jahrfeier 1917. Dresden: Ungelenk. 1925. (32 S.)
129. Malo, Elis. L'.s Hochzeit. Festspiel i. 3 Akten z. 400-Jahrfeier am 13. 6. 1925. Dresden: Ungelenk. 1925. (52 S.)
130. Niedlich, Kurt. D. Gesch. v. Knaben Martin. 3 Bilderbogen. L.: Dürr. 1925. (30 S.) = Wegweiser z. deutschen Rel.-Unt. 3. Reihe, 1. Heft.
131. Rüdiger, Hs. D. Wort sie sollen lassen stahn. E. Ref.ions-Spiel f. d. Kindergottesdienst u. Jugendvereine. Schwerin: Bahn. (29 S.)
132. Schuster, Herm. L'.-Geist. E. offenes Wort z. kirchenpolit. Lage d. Rel.-Unt.'s a. d. höheren Schulen. = Zschr. f. d. evg. Rel.-Unt. a. höheren Lehranstalten 284—286.
133. Traue, Erh. L'.s Leben u. Lehre i. Pfarrunterricht. = Dorfkirche 456—462.

1927 k 3439

MARTIN LUTHER

RÖMERBRIEFVORLESUNG VON 1515

Brosch. etwa 10,— RM., geb. etwa 12,— RM.

Im Jahre 1905 wurde in der Staatsbibliothek in Berlin ein lateinisches Manuskript gefunden, welches Aufzeichnungen Luthers enthielt zu seiner Römerbriefvorlesung, die er als Professor gehalten. Im Jahre 1908 gab Professor Ficker diese Aufzeichnungen in lateinischer Sprache heraus. Luther hat diesen Blättern, auf denen er sich sozusagen auf die Vorlesung vorbereitete, vielmehr anvertraut, als er in seinen Vorlesungen dargeboten hat. Sie sind eine Art Bekenntnis und Tagebuch und darum schon äußerst wertvoll. Sie sind aber auch zugleich eines der wichtigsten Dokumente der Geistesgeschichte, weil sie die Entwicklung, den Durchbruch Luthers zum Reformator in packendster Weise aufzeigen. Dies Dokument liegt jetzt zum ersten Male in deutscher Sprache vor.

THEODOSIUS HARNACK

LUTHERS THEOLOGIE

Band II

Geh. etwa 12,— RM., geb. etwa 14,— RM.

Bei Bezug mit dem ersten Band zusammen wird der Preis
um 20 Prozent ermäßigt

Ein in der Theologie der Gegenwart so hochgeschätzter Mann wie Emil Brunner hat die Neuauflage von Theodosius Harnack als ein Ereignis bezeichnet. Ein nicht minder einflußreicher Mann wie Emanuel Hirsch hat ihren Wert nur relativ erachtet. Gerade dieser Gegensatz zeigt, wie aktuell das Erscheinen des Buches ist. Bücher, die niemanden mehr aufregen, finden gewöhnlich von den Gelehrten aller Richtungen ein freundliches Wort, so wie man auf Friedhöfen auch keine lauten Gespräche führt. Der Streitpunkt, der eine so verschiedene Beurteilung hervorgerufen hat, ist die Stellung Luthers zur Christologie. Theodosius Harnack sieht das Entscheidende der Lutherschen Theologie in Luthers Christusglauben. Darum wird man den zweiten Band des Werkes mit besonderer Anteilnahme studieren, da hier die Christologie Luthers wohl am umfassendsten in der ganzen theologischen Literatur dargestellt ist. Da Harnack in diesem Band noch mehr als im ersten Band darauf Gewicht legt, Luthers Lehre durch Zitate darzustellen, gibt er nicht nur einen ganz einzigartigen Beitrag zu der in der Gegenwart wieder aktuell gewordenen Frage nach der Christologie, sondern auch zugleich dem praktisch interessierten Theologen wertvolle Grundlagen zu seinen Predigten, jedem aber, der nach Luther als dem Lehrer der Kirche fragt, die Möglichkeit, Luthers Anschauungen über das Kernstück des christlichen Dogmas kennenzulernen.

CHR. KAISER VERLAG • MÜNCHEN

KARL BARTH

DIE CHRISTLICHE DOGMATIK

IM ENTWURF

I. Band: DIE LEHRE VOM WORTE GOTTES

Prolegomena zur christlichen Dogmatik

Geh. etwa 8,— RM., geb. etwa 10,— RM.

Die Theologie Karl Barths steht im Brennpunkt des öffentlichen Interesses. Man muß weit zurückgehen in der Geschichte der Theologie, um eine Persönlichkeit zu finden, die so von verschiedensten Seiten immer wieder zum Gegenstand der Betrachtung, der Würdigung, der Polemik gemacht wird. Alle Richtungen haben sich auf die bisher erschienenen Schriften Barths gestürzt und ihnen, zum Teil mit allzu großer Kühnheit, ein besonderes theologisches System zu entnehmen sich bemüht. Karl Barth hat im großen und ganzen zu diesen Streitschriften nicht das Wort ergriffen Was er zu antworten hat, legt er nun in Form eines dogmatischen Entwurfes vor. Aus ihm wird man sehen, wie kurzschlüssig die meisten seiner theologischen Gegner und auch seine Bewunderer geurteilt haben. Karl Barths Entwurf ist eine Dogmatik „Nichts als eine Dogmatik!" werden viele aufatmend oder auch enttäuscht sagen, alle diejenigen nämlich, die um jeden Preis einen Propheten oder einen kirchlichen Demagogen in Karl Barth sehen wollen. Er selbst aber ist besonnen auf dem Weg weitergegangen, den er schon im Vorwort zu seinem Römerbrief bezeichnet hat. Er will nichts tun, als dazu beitragen, daß das Wort Gottes in der Gegenwart wieder vernommen wird. So gilt sein Bemühen als Systematiker der Besinnung an jene reine Lehre, die Predigt möglich machen kann. Schon die Sprache dieser Dogmatik zeigt, daß es ihm nicht um konservatives Festhalten alter Lehren zu tun ist, sondern darum, gegen jene moderne Anmaßung, um jeden Preis originell und geistvoll zu sein, Einspruch zu erheben und hinzuführen zu der Erkenntnis der Sache, die ja als Angelegenheit der christlichen Kirche vor Jahrhunderten genau so wahr wie heute.

KARL BARTH

ERKLÄRUNG DES PHILIPPER-BRIEFES

Geh. etwa 4,— RM., geb. etwa 5,50 RM.

Karl Barth als Ausleger der Schrift braucht wohl keine besondere Empfehlung. Seine Römerbrieferklärung ist wohl der Kommentar der Gegenwart, der auch über die Kreise der Theologen hinaus die meiste Verbreitung gefunden hat, und seiner Vorlesung über den ersten Korintherbrief ist ein ähnliches Schicksal beschieden gewesen. Hat Karl Barth in beiden Briefen vor allen Dingen die großen, grundsätzlich wichtigen Stücke der christlichen Verkündigung in den Mittelpunkt stellen müssen, so gibt ihm die Erklärung des Philipperbriefes Gelegenheit, den Brief des Apostels, der am persönlichsten gehalten ist, der Gegenwart lebendig zu machen. Schon dieser Umstand wird die Vorlesung nicht nur für den Pfarrer und Religionslehrer zu einem wertvollen Mittel der Vorbereitung machen, sondern auch dem Laien die Möglichkeit verschaffen, tief in den Inhalt der Schrift einzudringen.

CHR. KAISER VERLAG • MÜNCHEN

HERMANN KUTTER

PLATO UND WIR

Geh. etwa 7,— RM., geb. etwa 8,50 RM.

Eine systematische, erschöpfende Darstellung der Philosophie Platos zu geben, ist nach des Verfassers Meinung ebenso aussichtslos wie langweilig und ein Unrecht an Plato, dessen lebensprühende Dialoge dadurch sozusagen als Marmorbruch benutzt werden, aus dem jeder sich seine Steine holt.

Hermann Kutter war es darum zu tun, Plato mitten in die Fragen der modernen Welt hineinzustellen, weil er die brennendste Frage unserer Zeit, die nach der Bedeutung des Unbedingten zuerst aufgeworfen, und soweit das menschliche Denken möglich ist, gelöst hat.

Die Darstellung führt im Anfang einen jungen Wahrheitssucher vor Augen, dessen leidenschaftliche Fragen da enden, wo Plato anfängt: im Problem des Ethos. Das führt nun weiter im 1. Teil zu dem denkwürdigen Unternehmen Platos, das sokratische Paradox des ethischen Nichtwissens über sich selbst hinauszuheben zu der grundlegenden Tatsache, daß das Gute darum nicht erkannt werden kann, weil es selbst als Ausdruck des Unbedingten, die Quelle aller sogenannten Erkenntnis bildet.

Im 2. Teil nun findet Hermann Kutter aus der ganzen Leidenschaft und Liebe einer platonischen Seele heraus die Fähigkeit, das eigentliche in der Ewigkeit wurzelnde Wesen des Eros in einer Weise darzustellen, das unserm am falschverstandenen Eros krankenden Geschlecht geradezu wie eine Erlösung aus großer seelischer Not erscheinen soll.

Im 3. Teil endlich wird der Versuch gemacht, unsere zentrale Orientierung Platos im Unbedingten auf die verschiedenen Gebiete des Lebens, wie Staat, Wissenschaft, Philosophie, das Lustproblem der Gesellschaft anzuwenden, alles an der Hand der lebenden Rede Platos selbst.

Schließlich werden wir mit Plato wieder zum Kinde und erkennen, daß das ganze Leben ein göttliches Geschenk ist, und daß wir, eben weil ein Gott ist, in dem wir sind, die Probleme alle zum Spiel verwandeln dürfen.

EDUARD THURNEYSEN

DAS WORT GOTTES UND DIE KIRCHE

Geh. etwa 4,— RM., geb. etwa 5,50 RM.

Ed. Thurneysen, Pfarrer am Münster zu Basel, ist durch sein freundschaftliches Zusammenarbeiten mit Karl Barth bekannt geworden. Sein Weg hat nicht in die akademische Wissenschaft im engeren Sinne geführt. Er ist dem Pfarramt treu geblieben und hat so die besondere Aufgabe zuteil bekommen, die engen Beziehungen zwischen wissenschaftlicher Theologie und praktischem Amt zu durchdringen. Während man in der Gegenwart weithin glaubt, das Pfarramt muß von der Theologie möglichst losgelöst, ganz und gar sozialer Wirksamkeit dienen, bekennt sich Thurneysen zu der Überzeugung der Reformatoren, daß das Wort Gottes als Predigt der Gemeinde die Grundlage aller religiösen Erziehung, alles seelsorgerlichen Einflusses, aller öffentlichen Wirksamkeit des Pfarrers sein muß. Er hat darum in tiefgrabenden grundsätzlichen Arbeiten sich mit dem Problem der Schriftforschung und der Dogmatik befaßt, immer aber dabei den Blick auf die Praxis festgehalten. Das gibt seinen Arbeiten und seinen Vorträgen die besondere Bedeutung. Da er die Gabe, anschaulich und lebendig zu schreiben, besitzt, und da seine Vorträge vor den verschiedensten Hörerkreisen gehalten sind — von der theologischen Fachschaft bis zur dörflichen Gemeindeversammlung — und da er in seinem Problemkreis die verschiedensten Fragen von der neutestamentlichen Kritik bis zur Stellung zum modernen Sozialismus einbezieht, ist sein Buch wohl das interessanteste Buch, das aus dem Bereich der praktischen Theologie in die Öffentlichkeit tritt. Man wird angesichts dieses Buches verstehen, daß man erst vor kurzem (Samuel Dietele in den theologischen Blättern) Thurneysens Tätigkeit als eine Epoche in der kirchlichen Bewegung der Schweiz, als eine Fortsetzung der von Kutter und Ragaz ausgehenden religiösen sozialen Bewegung in besonderer Weise bezeichnen konnte.

CHR. KAISER VERLAG • MÜNCHEN

GERTRUD WASSERZUG-TRAEDER

DEUTSCHE EVANGELISCHE FRAUENMISSIONSARBEIT

mit Vorwort von Prof. J. Richter und 8 Bildtafeln

Geh. 4,— RM., geb. 5,20 RM.

Dieses Buch braucht jedes Pfarramt, jeder Frauenverein, jeder Jungfrauenverein, jeder Missionsverein, jeder Schwesternverband

Die Frauenwelt der nichtchristlichen Länder geht mit überstürzter Hast durch ungeheure Krisen, welche ihr gesamtes Leben nach Inhalt und Form neugestalten. Nur die christliche Frau kann ihr in diesen Geburtswehen einer neuen Zeit den Dienst der Liebe leisten, sie aus der Tiefe in die Höhe, aus der Gebundenheit in die Freiheit führen. Das vorliegende Buch ist ein großer, warmherziger Aufruf zu solcher Frauenhilfe in der Frauennot der nichtchristlichen Welt. Es führt die gedrückte Lage der nichtchristlichen Frau und ihr Ringen um Licht und Leben vor. Es erzählt die Geschichte der bisherigen Bestrebungen der deutschen Frauenmission. Es unterrichtet über die mancherlei Hauptarbeitszweige, in denen nach Frauenkräften gerufen wird. Es zeigt die großen, lockenden Aufgaben der neuen Zeit. (Aus dem Vorwort von Prof. D. Richter.)

DIE WELTRELIGIONEN UND DAS CHRISTENTUM

Vom gegenwärtigen Stand ihrer Auseinandersetzung

Vorträge, gehalten auf der Missionsstudienwoche in Erlangen im Juni 1927

Preis etwa 2,50 RM.

Inhalt:

Professor D. Paul Althaus: Höhen außerchristlicher Religion.

Professor Schomerus: Die Eigenart indischer Weltanschauung im Gegensatz zur europäischen und zum Christentum.

Missionsinspektor Steck: Das Christentum bei den Primitiven Neuguineas als weltgestaltende Macht.

Pfarrer Dr. W. Freytag: Die Rassenfrage in der Mission.

Die geistige Höhe der Vorträge und das allgemeine Interesse, das die Themen notwendigerweise finden müssen, da sie für die Mission so außerordentlich brennende Fragen behandeln, war die Veranlassung, sie gesammelt zugänglich zu machen. Die Anteilnahme in Erlangen war so groß, daß man gleich am ersten Abend aus dem größten Hörsaal in den Festsaal der Stadt umziehen mußte. Es bricht sich doch immer mehr Bahn, daß Missionsfragen Weltanschauungsfragen im höchsten Sinne sind.

CHR. KAISER VERLAG • MÜNCHEN

5. DEZ. 1962
19. Aug. 1967
26. NOV. 1975
9. JAN. 1976
28. MRZ. 1982