

Luthers Zirkulardisputation über Matth. 19, 21

Von Rudolf Hermann, Greifswald

Siebenzig Schlußreden

Von den drei göttlichen Hierarchiis oder Erzgewalten, nämlich von der Christlichen Kirchen, vom Weltlichen Regiment, oder Polizei, und von burgerlicher und züchtiger Haushaltung; und daß der Papst unter keinem dieser von Gott geordneten Stände gefunden, sondern solchen göttlichen Ordnungen ein öffentlicher Feind und Verfolger sei. (Überschrift nach einer alten Übersetzung.)

I. Die weltliche Ordnung (Besitz, Ehe, Obrigkeit) in ihrer Gottgebottenheit (2. Tafel) gegenüber der Entstellung durch das Mönchtum (These 1—10)

1. Indem der Herr lehrt alles zu verkaufen und zu verlassen, gesteht er eben damit zu, ja er gebietet alles zu erwerben und zu besitzen.
2. Denn du kannst nicht verkaufen oder verlassen, außer was du rechtmäßig erlangt hast oder besitzt.
3. Sonst hätte es heißen müssen, es sei alles zurückzugeben und wiederzuerstatten als Gestohlenes, Geraubtes und als unrechtes Gut.
4. Offenbar wird in der 2. Tafel geboten alles zu erwerben und zu besitzen, denn es heißt: du sollst nicht stehlen.
5. Das besagt: das Deine, nicht fremdes Gut sollst du haben, oder (wie Paulus sagt) jeder soll arbeiten (und schaffen mit den Händen etwas Gutes), auf daß er habe zu geben dem Dürftigen (Ephes. 4, 28).
6. Und Paulus selbst erwarb durch Handarbeit seinen Lebensunterhalt und hatte ihn zum Eigentum.
7. Ebenso, indem der Ehebruch verboten wird, wird darauf gedrungen, eigene Frauen zu haben, wie Paulus sagt: ein jeglicher habe sein eigen Weib. (1. Cor. 7, 2).
8. Es ist aber gewiß, daß Christus nicht gekommen ist, das Gesetz der zweiten Tafel „aufzulösen“ (Matth. 5, 17), sondern vielmehr zu befestigen.
9. Denn sowohl die Obrigkeit wie die Rechte des Staates (politia) befestigt er überall, auch vor Pilatus, indem er sagt: es ist Dir von oben herab gegeben (Joh. 19, 11).
10. Eine keiserliche Meinung ist es also, was die Mönche glauben, daß Christi Evangelium nur gehalten werden könne, wenn sie die 2. Tafel durch Coelibat und (freiwillige) Armut verachteten.

II. Die innere Lüge in der mönchischen vermeintlichen Weltabsage (Thes. 11—20)

11. Und es ist Heuchelei und kenntliche (oder gebrandmarkte? insigne) Lüge, daß sie vorwenden, sie verkauften und verließen alles.
12. Denn sie müssen ja leben, ob nun von dem, was ihnen von anderen gegeben wird, oder von dem, was sie durch sich selber erwerben, wie es die Sache (selbst) und die Erfahrung bezeugt.
13. Aber indem sie essen, trinken, sich bekleiden und wohnen, verkaufen und verlassen sie gewiß nicht alles, sondern haben und gebrauchen alles.
14. Aber das ist ein sehr hübscher Gedanke, daß sie müßig und sicher von fremden Gütern leben. Und aus der Armut oder dem Alles verlassen, machen sie daselbe, was sonst besitzen heißt.

15. Das bedeutet in recht angenehmer Weise, das Eigene verlassen, das nicht sonderlich viel und ungewiß ist, und dafür Fremdes empfangen, das sehr reich und sehr sicher ist.
16. Christus aber sagt, es müsse alles Eigene verkauft und verlassen werden, ohne Zweifel viel mehr noch alles Fremde und Gemeinsame.
17. Wenn sie also im mönchischen Sinne alles verlassen und verkaufen wollen, müssen sie aus dieser Welt gehen (vgl. 1. Cor. 5, 10).
18. Allerdings, sie müßten dorthin auswandern, wo man nicht lebt, ißt, trinkt, sich kleidet, wohnt, um so wahrhaft alles zu verlassen.
19. Denn das Leben, oder was du lebst, issest, trinkest, was du anhast, der Ort, die Stunde und ähnliches, was alles du in Gebrauch hast, sind dein eben durch den Gebrauch.
20. Wenn sie aber nicht dein sind, so bist du bereits ein Dieb oder Räuber, indem du Fremdes verzehrst und es für das Deine beanspruchst.

III. Die rechte Stellung zur Welt nach den beiden Tafeln, vornehmlich unter dem Zeichen des öffentlichen Bekenntnisses zum Glauben (These 21—30)

21. Christus redet davon, alles um der ersten Tafel oder des Bekenntnisses oder der öffentlichen Sache des Glaubens willen zu verlassen und zu verkaufen.
22. In der Sache der ersten Tafel nämlich muß jene (köstliche) Perle des Himmelreichs (Matth. 13, 46) festgehalten (retinenda) und gekauft werden, während der Ader (V. 44) zu verkaufen und alles zu verlassen und zu verlieren ist.
23. Dann nämlich ist das, was du in der 2. Tafel für dies Leben rechtmäßig hast und besitzest, um der ersten Tafel, d. h. um des ewigen Lebens willen, freudig zu verlieren.
24. Außerhalb der Sache der ersten Tafel oder des Bekenntnisses ist alles zu erwerben, zu erhalten, zu verteidigen und zu verwalten.
25. Denn wir sind gehalten, der 2. Tafel zu gehorchen, d. i. nach göttlichem und natürlichem Recht den Leib und dieses Leben zu hegen, zu nähren, zu schützen und zu verwalten (administrare).
26. Außerhalb der Sache der 1. Tafel oder des Bekenntnisses, wenn da jemand nicht für die Seinen sorgt, so verleugnet er den Glauben und ist schlimmer als ein Ungläubiger. Und Christus sagt: Die Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden (Matth. 19, 6).
27. Das bedeutet, wenn er so die Seinen verläßt und das Seine verkauft, so sündigt er zugleich über die 2. Tafel hinaus auch gegen die erste.
28. Im Gegenteil wiederum, wer in der Sache Gottes nicht zu sich, zu den Seinen und zu dem, was ihm gehört, sagt: Ich kenne euch nicht, der hält nicht nur das Gesetz der ersten, sondern auch das der zweiten Tafel nicht.
29. Weil er, was er von Gott hat und unter Vorschrift der 2. Tafel rechtmäßig besitzt, gegen Gott unrechtmäßigerweise behält, wiewohl die 1. Tafel spricht.¹⁾
30. Außerhalb der Sache des Bekenntnisses ist der Christ Bürger dieser Welt, indem er tun und tragen muß, was gemäß der 2. Tafel in seinem Staat (civitas) recht ist (quae sunt suae civitatis).

¹⁾ Nach der alten Übersetzung (vgl. von Seite 42 bei Anmerkung 2): Dann das er von Gott hat und dem Gebot der anderen Tafel gemäß rechtfertiglich besaß, behält er jetzt in, unrechtfertiglich und vermög der ersten Tafel wider Gott.

IV. Die Widerstandspflicht des Christen gegen Räuber und Mörder.
(These 31—35)

31. Wenn jezt ein Räuber oder Dieb dir Gewalt antun oder dich bestehlen will deshalb, weil du ein Christ bist, da ist dem Abel zu widerstehen, wenn du ein frommer (pius? getreuer?) Bürger dieser Welt sein willst.
32. Weil, wie die Obrigkeit selbst widersteht, deren Glied du bist, so befehlt sie dir Widerstand kraft der 2. Tafel zu leisten, der du Gehorsam zu leisten gehalten bist.
33. So wenn ein Räuber am Wege dich töten will um Christi willen, so mußt du dich verteidigen, auch wenn er zu töten wäre.
34. Weil du weißt, daß die Obrigkeit geboten hat, daß den Räubern zu widerstehen ist, und daß ihre Bürger zu verteidigen sind, so gehorchst du eben dadurch der 1. wie der 2. Tafel.
35. Es darf (dich) auch nicht zu bekümmern, wenn er Christus, das ist die 1. Tafel vorwendet, da es gewiß ist, daß er nicht um Christi, sondern um deines Gutes willen dich zu töten sucht.

V. Das Verbot des gewaltsamen Widerstandes gegen alle Obrigkeit, wenn wir um Christi willen unter ihr zu leiden haben. (These 36—50)

36. Wenn aber die Obrigkeit, ob sie nun eine profane oder eine nicht gut (male) christliche ist, dich um Christi willen verfolgt, dann ist alles zu verlassen, zu verkaufen, zu verlieren.
37. Denn die Obrigkeit ist weder Räuber noch Dieb, der da Leib, Weib, Rinder und Gut (rem privatam) raubte, sondern im Gegenteile verteidigt sie das alles gegen Diebe und Räuber.
38. Daher sind die Obrigkeiten, seien es nun profane, seien es gottlose,¹⁾ nicht wider uns, sondern mit uns und für uns in der 2. Tafel.
39. In Summa, die Obrigkeit, wie auch immer sie sein möge, schreibt immer und überall vor, daß Friede zwischen den Untertanen gehalten werde, welcher Religion sie auch seien.
40. Daher ist es Privatpersonen, welcher Art (quales) auch immer sie sein mögen, verboten, mit eigener Gewalt (vis privata), nachdem der Friede auferlegt ist, vorzugehen; sondern die Obrigkeit ist anzurufen.
41. Übrigens wollen die gottlosen¹⁾ Obrigkeiten so angesehen werden, daß sie um der Religion, d. i. um der ersten Tafel willen, tun, was sie tun.
42. Hier gilt, wenn sie sich nicht durch Besseres informieren lassen wollen, die Lehre Christi: Gehe hin, verkaufe, verlasse, weiche, verliere alles, selbst das Leben.
43. Weil über das Reich dieser Welt hinaus nicht noch ein anderes höheres Reich besteht, was für uns gegen dies Reich stände, außer jenes ewige Reich Gottes.
44. So sind wir unter einer Obrigkeit, die das Böse hindert, zu gehorchen gehalten und sollen es nicht ertragen, sondern ihm in Kraft der 2. Tafel widerstehen.
45. Der Obrigkeit aber, die es selber zufügt um der ersten Tafel willen (einen anderen Grund kann sie nicht haben), ist nicht Widerstand zu leisten.

¹⁾ Die bereits zitierte Übersetzung sagt für sive prophani, sive impii: sie seien gleich ongläubig oder des Glaubens feind. Für letztere heißt es in Th. 41 auch: die dem Glauben zuwider feind.

46. Denn wir haben keine andere Obrigkeit, die etwa das Böse jener verhinderte, und unter der wir widerstehen könnten oder müßten.
47. Wie wir auch keine andere 2. Tafel haben, um derentwillen es erlaubt wäre, gegen jene erste (2. Tafel) zu handeln.
48. Denn die 2. Tafel wie auch die Obrigkeiten erstrecken sich auf dies Leben in der Welt und sind (dafür) göttlich gegeben und eingesetzt.
49. Daher ist es nicht unsere Sache, vielmehr ist es verboten, die von Gott geordneten Obrigkeiten zu zerstreuen und Staaten (politias, „weltliche Regimente“) mit eigener Verwegenheit zu zersprengen.
50. Sondern es ist Raum zu geben dem Zorn (Röm. 12, 19), und wir haben uns nicht selbst von uns selbst her zu verteidigen.

VI. Recht und Dringlichkeit des Widerstandes gegen den Papst, weil er keinerlei Obrigkeit, sondern der Antichrist, der Bärwolf, etc. ist. (These 51—60)

51. Offensichtlich ist der Papst keine Obrigkeit, weder eine kirchliche, noch eine politische („weltliche“) noch eine häusliche.
52. Drei Hierarchien¹⁾ nämlich hat Gott gegen den Teufel eingerichtet (ordinavit), und zwar die des Hauswesens, den Staat („Weltregiment“) und die Kirche.
53. Daß er keine kirchliche (Obrigkeit) ist, erhellt daraus, daß er das Evangelium verurteilt (damnat) und durch seine Lästerungen (blasphemias) im Kirchenrecht mit Füßen tritt.
54. Daß er keine politische („weltliche“) ist, erhellt daraus, daß er die bürgerlichen Rechte sich unterworfen hat, wie auch das Evangelium.
55. Daß er keine häusliche ist, erhellt daraus, daß er Verlöbniße und Ehen denen verbietet, für die sonst Erlaubnis besteht, nicht bloß den Priestern.
56. Sondern er ist jenes Ungeheuer, von dem Daniel sagt, daß es sich aufwirft wider alles, was Gott ist, auch wider den Gott der Götter (Dan. 11, 36).
57. Und welches Paulus, Daniels Worten folgend, den Widersacher Gottes, den Menschen der Sünde, den Sohn des Verderbens nennt (2. Thess. 2, 3f.).
58. Unsere Deutschen nennen Beerwolf, was die Griechen, wenn es ihnen etwa bekannt gewesen wäre, arotylcas genannt hätten.
59. Dies Tier ist zwar ein Wolf, aber von einem Dämon gepackt, das alles zerfleischt und allen Fangeisen und Waffen entgeht.
60. Um es zu vernichten, ist es nötig, daß alle Dörfer und Städte zusammenlaufen, die einzelnen und alle Männer („Mann bei Mann“), auch wenn es schließlich entkommt.

VII. Keinerlei Autorität oder Instanzen, noch bedenkliche Folgen, können an der Gebotenheit dieses Kampfes irremachen. (These 61—70)

61. Und es ist hier nicht die Entscheidung eines Richters oder die Autorität eines Konzils abzuwarten, sondern es ist die gegenwärtige Notlage und Notwendigkeit in die Wagschale zu werfen.

¹⁾ Nach der Übersetzung: Drei-Regiment in dieser Welt. Das Wort Hierarchie wird auf die Einsetzung durch Gott gehen.

62. Wenn nun einer von diesem Ungeheuer, indem er, um es zu töten, ihm nachjagt, verletzt werden würde, so fasse ihn nicht das Gewissen ob der Verfolgung, sondern die Reue, daß er es nicht umgebracht hat.
63. Auch kann man sich nicht darum bekümmern (*nec est hic curandum*), wenn ein Richter oder Bauer im Dorf gebietet dies Tier frei entlaufen zu lassen, oder es auch verteidigt.
64. Denn Richter und Bauer sind gehalten die Natur dieses Ungeheuers zu kennen und es von sich aus noch mehr zu verfolgen als die Verfolger selbst.
65. Wenn nun der Richter oder die Bauern von den Verfolgern jenes Ungeheuers in solchem Tumult getödtet werden, so ist ihnen keinerlei Unrecht angetan.
66. So, wenn der Papst einen Krieg erregen würde, so ist ihm Widerstand zu leisten, wie einem rasenden und beseffenen Ungeheuer oder wahrhaft dem *Arcetolyco*s.
67. Denn er ist nicht ein Bischof noch ein Keger noch ein Fürst noch ein Tyrann, sondern das Tier, was alles verwüstet, wie Daniel sagt (vgl. Dan. 7, 7).
68. Und man soll sich nicht darum bekümmern, wenn es als Streiter für sich Fürsten, Könige, ja sogar Kaiser selber hat, überredet unter dem Titel Kirche.
69. Wer unter einem Räuber kämpft (wer er auch immer sein möge), mag die Gefahr seines Kriegsdienstes mit der ewigen Verdammnis erwarten.
70. Und es hilft den Königen, Fürsten, aber auch den Kaisern nicht, daß sie sich als Verteidiger der Kirche rühmen, da sie zu wissen gehalten sind, was die Kirche sei.

VIII. Die Unmöglichkeit heilsamer kirchlicher Gesetzgebung durch die Päpste. (These 71—84)

71. Es war unmöglich, daß die Päpste Gesetze gaben, die der Kirche und dem Heil der Gläubigen nützlich hätten sein können.
 - a) weil sie Gott und die Schrift nicht kennen und daher nur ein verderbtes Werk treiben können;
72. Erstens, weil sie Menschen gewesen sind und noch sind, die in den Schriften ganz ungelehrt und ganz nachlässig waren. Das bezeugen ihre Dekrete und Briefe.
73. Denn aus dem ganzen Corpus des papistischen Rechtes und der Briefe kann man nicht lernen, was Kirche sei, was Glaube, Wort und Gottes Gebot (*praeceptum dei*).
74. Daher mußte es kommen, daß die Päpste durch Ehrgeiz, Stolz, Habsucht und kalte Verachtung (*fastus*) ganz verblendet wurden. Darin waren sie immer am geübtesten, wie der heilige Petrus sagt (2. Petri 2, 14?).
75. Ein Richter, der von Begehrlichkeit und anderen schlechten Affekten erfaßt ist, urteilt notwendig wie der Blinde von der Farbe.
76. Die Juristen gestehen es selbst, daß die Dekrete des Papstes stark nach Ehrgeiz und Habsucht riechen. Das ist auch nicht verwunderlich, denn sie kennen Gott nicht.
77. Und daß ein Lehrer des kanonischen Rechtes ein rechter wahrer Esel sei, das ist ein sehr wahres Wort.
78. Es gibt keine Dekretale, die nicht in Anfang, Mitte und Ende unter furchtbaren Lästerungen sich die Herrschaft über die Kirche und damit über alle Dinge anmaßte.

b) weil über die Schrift hinaus nichts Heilsnotwendiges festgesetzt werden kann;

79. Zweitens ist es (vgl. These 71) auch deshalb unmöglich, weil über die Schrift hinaus nichts festgesetzt werden kann, was zum Heile notwendig wäre, weder über den Glauben noch über die Sitten.

80. Was aber der Kaiser oder irgend ein anderer Fürst in Sachen dieses Lebens anordnet, das bezieht sich nicht auf den Glauben, sondern ist für diese Welt notwendig.

c) weil der Papst überhaupt kein Gesetzgebungsrecht hat, zumal da die weltliche Herrschaft der Obrigkeit eignet;

81. Drittens, ist es (vgl. These 71) deshalb unmöglich, weil die Päpste (überhaupt) keinerlei Recht haben, Gesetze zu geben, weder kirchliche, noch bürgerliche, noch häusliche.

82. Christus hat nämlich durch die Apostel vorgeschrieben — und hat es auch durch sein eigenes Beispiel unter Pilatus bestätigt — daß den Obrigkeiten Gehorsam zu leisten ist. Das ist bekannt.

83. Während dies alle ursprünglichen Kirchen (Urgemeinden? *primitivae ecclesiae*), Bischöfe und Gläubigen gehalten haben, hat einzig und allein der Papst gewagt, es mit Füßen zu treten.

84. Auch bedenkt das Tier, der Bärwolf, nicht, daß er nicht als König noch auch als Lenker der Königreiche von Gott eingesetzt ist.

Schluß (Th. 85—91): Die durch das Papsttum eingerissene Verwüstung auf allen Gebieten

85. Und dennoch reißt er, treibt er sein Wesen und rast in fremden Reichen, Gemeinwesen (*politiae*) und Häusern wie ein Bärwolf.

86. So hat er es gewagt, Könige abzusetzen, Untergebene von Gehorsam und Eid zu lösen (gegen Paulus Römer 13) und alles zu verwirren (*conturbare*).

87. So hat er es gewagt, die heiligen Schriften sich zu unterwerfen und nach seinem Willen zu deuten und die Kirche zu ersticken (*exstinguere*).

88. So hat er es gewagt, die väterliche Gewalt aufzuheben, indem er den Kindern Erlaubnis erteilte, gegen den Willen der Eltern Ehen einzugehen.

89. Ebenso sei es gegen Paulus erlaubt, die Eltern zu verlassen und ins Kloster einzutreten, auch wenn es die Eltern, und nicht bloß die Nächsten waren, denen im Tode beizustehen war.

90. In ähnlicher Weise stellt er es Brautleuten, auch solchen, die ganz nach seinem Recht (vielmehr Unrecht) verlobt sind, frei, Mönche und Nonnen zu werden.

91. Summa: keinerlei göttliche und menschliche Ordnung gibt es, die dieses Tier (*belua*) nicht verwüstet hätte.

Mit einer akademischen Disputation Luthers aus dem Jahre 1539 haben wir es zu tun. Das heißt, sie ist unter dem Vorsitz Luthers als des leitenden Professors gehalten worden, und die Thesen dazu wurden von ihm entworfen und formuliert. Vertreten hat diese Thesen dann ein anderer, ein Student, der als

Respondens auf Angriffe zu antworten hatte. Es konnte auch mehrere Respondenten für eine und dieselbe Thesenreihe geben. Übrigens nahmen nicht bloß Studenten an solchen Disputationen teil, sondern auch ältere Theologen, Magister und Professoren. Diesmal z. B. Jonas und Cruciger.

Luther und Melanchthon haben akademische Disputationsübungen geschätzt und zeitweise sehr eifrig gepflegt. Es hat verschiedene Arten von Disputationen gegeben, sehr feierliche in größerem Rahmen, dann Promotionsdisputationen, sowie solche, die in den Unterrichtsbetrieb, ohne etwas besonderes darzustellen, eingegliedert waren. Wir gehen den damit angerührten universitätsgeschichtlichen Fragen, da es uns hier lediglich auf die vorliegende Disputation und ihren Inhalt ankommt, jetzt nicht nach. Nur zur Erklärung des Ausdrucks „Circulardisputation“ sei erwähnt, daß er sich entweder auf den geschlossenen Kreis (circulus) der zur Disputation gehörigen Studenten und Akademiker bezieht, oder auch darauf geht, daß die Vertreter der Thesen, die Respondenten, abwechselnd (circulariter, circulari vice) auftraten. War unsere Disputation also — rein pädagogisch betrachtet — eine solche, in der sich Studenten in der Verteidigung zu üben hatten, so gab es auch andere Disputationen, in denen sie lernen sollten anzugreifen; der Magister, der die Thesen aufgestellt hatte, verteidigte sie dann allein.¹⁾

Unsere Disputation war nun aber nicht bloß eine akademische Übung mit einem allgemeinen Thema, sondern sie erhielt durch die damaligen Zeitumstände eine sehr aktuelle Betonung. Daß sie auch für uns, die wir in die Gewalt des Themas „Staat und Kirche“ hineingestellt sind, von lebhaftem Interesse ist, ergibt sich aus ihrem Inhalt von selbst. Vor allem wird Luthers dauerndes Ringen mit den grundsätzlichen wie mit den konkreten Fragen, die dieses Thema stellt, an unserer Disputation besonders deutlich. — Sie war, wie sich aus den über sie angestellten Erhebungen ergibt (a. a. O.) wahrscheinlich für den April 1539 angelegt worden. Die ersten 70 Thesen („Schlußreden“, Lehrsätze) sind für den geplanten Termin aufgestellt und noch im April herausgegeben worden. Die letzten 21 (71—91) wurden nachträglich hinzugefügt. Über die 91 Thesen ist dann erst am 9. Mai 1539 disputiert worden. Die Lage, um die es in den Welt-

¹⁾ Vgl. für die obigen Angaben sowie auch in der Folge die Einleitung von Drews in seiner Edition „Disputationen Dr. Martin Luthers“, Göttingen 1895; dazu Hermelink in seiner Ausgabe (W. A. 39, 1 S. IX ff. und 39, 2 S. 34 ff.).

händeln und in der Kirche ging, hatte sich während dieser Wochen in Verhandlungen zu Frankfurt a. M. mit dem Vertreter des Kaisers für die Protestanten günstiger gestaltet, wenn auch nicht erreicht worden war, was man protestantischerseits gefordert hatte.¹⁾

Was schließlich die Überschrift betrifft, so ist die sehr ausführliche Fassung, die auch der deutschen Übersetzung von 1546 (Wittenberger Druck)²⁾ vorangestellt ist, gut und treffend. Sie lautet: Siebenzig Schlußreden. Von den drei göttlichen Hierarchiis oder Erzgewalten, nämlich von der Christlichen Kirchen, vom Weltlichen Regiment, oder Polizei, und von burgerlicher und züchtiger Haushaltung; und daß der Papst unter keinem dieser von Gott geordneten Stände gefunden, sondern solchen göttlichen Ordnungen ein öffentlicher Feind und Verfolger sei. — Sie entspricht im wesentlichen der Überschrift im ersten lateinischen Druck der Thesen 1—70 und den Überschriften fast aller lateinischen und deutschen Drucke. Die Weimarer Ausgabe überschreibt von sich aus: „Über das Widerstandsrecht gegen den Kaiser.“ Damit ist zwar die zugespitzte Lage von damals, der Grund, weshalb zunächst nur die 70 ersten Thesen aufgestellt wurden, bezeichnet. Aber das theologische Fundament, auf dem die Disputation ruht, sowie der gedankliche Rahmen, in den sie gestellt ist und die sehr wesentlich sind, sind damit nicht angedeutet. Dem von der W. A. gewählten Titel kommt noch am nächsten der Titel einer damaligen deutschen Ausgabe (W. A. 39, 2 A. 1, S. 37). Aber der beruht auf einem Druckfehler und ist noch während des Druckes geändert worden. Das gültige Titelblatt redet nicht von dem „Papst und seinem Schutzherrn“, sondern von dem „Papst und seinen Schutzherrn“. Damit ist bereits auf den weiteren gedanklichen Rahmen und Umfang des Ganzen in bemerkenswerter Weise hingedeutet.

Die Disputation hat dann am 9. Mai 1539 stattgefunden und drei Stunden — man sollte eigentlich denken: länger — gedauert. Sie wird in den Tischreden bezeichnet³⁾ als acerrima disputatio Luthers gegen den Papst, der sich seiner Dekrete und der in ihnen angemaßten exemten Stellung über allem rühme.

¹⁾ Vgl. die Briefe von Melancthon und Bucer an Luther aus Frankfurt vom 4. und 19. April 1539. Enders XII. 123 ff. 135 ff. — W. Br. 8. 400 f. 413 ff.

²⁾ Vgl. W. 39, 2, S. 36. — Deutsche Übersetzungen erschienen 1546 bei Ausbruch des Schmaltaldischen Krieges (vgl. Hermelink W. 39, 2 S. 35). Wir bringen gelegentlich Proben daraus.

³⁾ W. Ti. 4, 386 Anm. 18, vgl. 387 f. B. 3, 177.

Zwei Tage darauf, am 11. Mai, hat Luther zum Dank dafür aufgefordert, daß in Frankfurt wieder vorläufig Friede gegeben war (Drews, a. a. O. S. 537).

In Frankfurt a. M. war nämlich am 19. April 1539 der sogenannte „Frankfurter Anstand“ zustande gekommen. Durch ihn war die befürchtete Gefahr,¹⁾ daß dem Kaiser und den katholischen Reichsfürsten von den Protestanten in bewaffneter Verteidigung entgegengetreten werden müsse, einstweilen gebannt worden. Die Prozesse, die das (königliche)²⁾ Kammergericht, um den Augsburger Reichsabschied von 1530 durchzuführen, gegen die Protestanten angestrengt hatte, sollten für 18 Monate sistiert werden. Die katholische Liga sollte so wenig erweiterbar sein wie die protestantische. Es wurde auch an eine Art deutschen Konzils, also nicht an ein bloß päpstliches, gedacht. Das alles weist uns auf die Zeitumstände hin, die wir uns wenigstens kurz vergegenwärtigen müssen.

Wir gehen nur auf die Grundzüge und die wichtigsten Ereignisse ein. In der Tat ging es ja seit bald zwei Jahrzehnten um die Widerstandsfrage. Das Wormser Edikt von 1521 hatte nicht nur über Luther die Acht erklärt, sondern auch geboten, überall in schärfster Weise gegen die Reformation vorzugehen. War dann der Speyerer Reichstagsabschied von 1526 für die Protestanten günstig gewesen, so war auf Grund der hierauf und der überhaupt getätigten Fortschritte des Protestantismus als Gegenwirkung im Jahre 1529 wiederum in Speyer bekanntlich ein sehr ungünstiger Reichsabschied zustande gekommen. Der Reichstag wünschte zwar wie schon 1526 ein allgemeines oder wenigstens ein Nationalkonzil, erklärte sich aber gegen jede „weitere Neuerung“ und gegen die Abschaffung

¹⁾ Übrigens war Melanchthon, der dort die evangelische Gruppe führte, auch für den etwaigen Kriegsfall zuversichtlich. Er schreibt an Luther am 3. März 1539: Si non misericordia moverer puericiae, cui disciplina et institutione opus est, quae bellum impedit, non metuerem arma. Tanta est in adversariis impietas, tantus furor, adde etiam tanta consternacio, ut nihil dubitem fatali aliquo tumultu eos perituros esse (W. Br. 8, 384, 20 ff.) „Wenn ich nicht Mitleid mit der Jugend hätte, die Sucht und Unterricht nötig hat, was durch den Krieg gehindert wird, so würde ich keine Furcht vor einem Waffengang haben. So groß ist in den Gegnern die Gottlosigkeit, so groß die Wut, dazu so groß auch die Bestürzung, daß sie ohne Zweifel in irgendeinem verhängnisvollen Tumult zugrunde gehen würden.“ Auch Mycoinus, ebenfalls in Frankfurt, rühmt Melanchthons kraftvolles Streiten für die evangelische Sache sehr (ebd. 386, 15 ff.).

²⁾ Vgl. E. Biehn, Frankfurter Anstand und deutsch-evangelischer Reichsbund von Schmalkeden 1539. Zeitschrift für Kirchengeschichte LIX 1940, S. 342 ff.

der römischen Messe auch in protestantischen Ländern.¹⁾ Der Augsburger Reichsabschied vom November 1530,²⁾ wenn er auch den Protestanten bis April 1531 Bedenkzeit ließ, war, und zwar bereits für diese Bedenkzeit, selber noch ungünstiger und auf Beseitigung des Protestantismus aus.

Wir sind damit nun schon in dem Jahrzehnt, in das auch unsere Disputation fällt. Wir fragen: wie hatte man protestantischerseits in dem verflossenen, also dem ersten vollen Reformationsjahrzehnt über die sogenannte Gegenwehr und die damit verbundenen Fragen gedacht?³⁾ Nun, man war nicht einheitlicher Meinung. Es wurden sowohl für wie wider das Recht bewaffneten Widerstandes gegen den Kaiser religiöse wie historisch-politische Gründe geltend gemacht. Er selber, der Kaiser, wünschte übrigens wohl bereits⁴⁾ seit 1526 stärker, als allgemein bekannt war, eine Befriedung.

Für ein Recht jener Art, an dessen Vertretung besonders einem Landgrafen Philipp von Hessen gelegen war, wurde religiös etwa Folgendes ins Feld geführt. Die Sorge für den rechten Gottesdienst, das Wächteramt über die erste Tafel, sei eben gerade des Fürsten, also z. B. des Landgrafen oder der Kurfürsten, Pflicht gegenüber ihren Untertanen. Für deren Seelenheil seien auch sie verantwortlich (von Schubert S. 200f.). Wer seinem Lande Glauben und Wort erhalten könne, solle es tun (ebd. 217). Handele der Kaiser selber wie der Türke und wolle er den evangelischen Ländern den Glauben nehmen, dann müßten deren Fürsten gegen ihn einsetzen, was sie könnten (195). Und wenn sie sonst um ihr Recht stritten, wo es um ihr Gut und ihren Besitz gehe, warum sollten

¹⁾ Die Texte vgl. bequem bei Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, 4. Aufl. 1915.

²⁾ Köstlin-Kawerau, Martin Luther. Sein Leben und Wirken, 1903, I S. 247.

³⁾ Darüber liegen u. a. die bedeutsamen Arbeiten von R. Müller, Luthers Äußerungen über das Recht des bewaffneten Widerstandes gegen den Kaiser. Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-histor. Klasse, München 1915, sowie von H. von Schubert, Bekenntnisbildung und Religionspolitik 1529/30 (1524—1530), Gotha 1910 vor. Sie sind samt ihren Quellennachweisen im folgenden dankbar benutzt worden. Vgl. ferner die Bemerkungen von O. Clemen in den Briefbänden der W. A. — Hinweise auf juristische Literatur siehe bei Kern, Fritsch, Luther und das Widerstandsrecht. Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Bd. 37, 1916 = Kanonist. Abt. Bd. 6, S. 331 ff.

⁴⁾ Vgl. R. Brandt, Kaiser Karl V. Werden und Schicksal einer Persönlichkeit und eines Weltreiches. München 1937. S. 345.

sie es nicht tun, wo es um das Seelenheil ihrer Untertanen gehe (216)? Gerade mit den Kaisern, die sich als Christen ausgäben, dürfe man auch um Christus willen streiten (217).

Dazu kommen aber auch historisch-politische Gründe. Die politischen Zustände seien anders als zur biblischen Zeit (217). Einmal überhaupt, und dann habe es zu des Paulus Zeiten insbesondere kein Erbfürstentum, sondern Statthalter des Römischen Reiches gegeben (201). Der deutsche Kaiser herrsche, wie gerade die Wahlkapitulationen gesichert hätten, auch in weltlichen Dingen nicht unbeschränkt. Um so weniger sei man ihm auf innerlichem und ewigem Gebiete zum Gehorsam verpflichtet (200). Übrigens gehe es ihm nicht bloß um Glaubensdinge und Kirche, sondern auch um Land und Leute der deutschen Fürsten (202). H. v. Schubert prägt den Satz: „Das Streben der Fürsten nach ‚Libertät‘, der Gedanke der Souveränität, findet Halt und Klärung an der Widerstandsfrage“ (203). In der Hauptsache sind das alles Philipps Gedanken.

Erwägt man, ob die religiösen oder die historisch-politischen Gründe im Vorrang sind, so wird eine Antwort schwer zu geben sein. Das Wächteramt auch über die erste Tafel ist ja gewiß nicht nur getarnte Politik, wie es auch Luther nicht fremd ist, und zeigt, wie stark glaubensmäßig diese Haltung verankert war.

Was aber wurde nun gegen den bewaffneten Widerstand angeführt? Nun, vom Gesichtspunkt der reichsunmittelbaren, vielleicht auch militärisch weniger schlagkräftigen (reichsunmittelbaren freien) Städte, etwa Nürnbergs aus, und zwar durch Lazarus Spengler, wurde gesagt, daß die Städte keine Fürsten, noch ihnen untertan, sondern unmittelbare Glieder des Reiches wären (189), und daß die Reichsstände gegenüber dem Kaiser als Privatpersonen zu gelten hätten (209). Aber auch nach Meinung des Markgrafen Georg von Brandenburg-Ansbach, der freilich in finanziellen und Erbstreitnöten stand und auf den Kaiser mit angewiesen war, übrigens auch mit Spengler Verbindung hatte, sollte der Kaiser als Lehnherr aller Fürsten angesehen werden. —

Daß es dem Kaiser selbst, der laut Brandi „zeitlebens und meist gleichzeitig in unübersehbare und schließlich unlösliche Händel verstrickt . . ., sich unablässig vor die Grundfrage aller Politik . . . Verhandeln oder Gewalt (gestellt sah)“ (Brandi S. 339), daß es also Karl V. an der Anhänglichkeit und dem Zugetansein der Fürsten in Deutschland lag (Brandi passim S. 339 ff.), hörten wir bereits.

Und welches waren die religiösen Gründe der Widerstandsgegner? Hier war Brenz, der schwäbische Reformator, besonders einflußreich. Er betonte aufs stärkste den Obrigkeitsgedanken, wie auch Spengler. Der Kaiser ist der oberste Stand im Reich. Ihm gegenüber sind auch Fürsten und Magistrate Untertanen, wie diesen gegenüber die Bevölkerung. Ja, das Untertanenverhältnis der letzteren dem Kaiser gegenüber bricht auch den Gehorsam, den der Landesherr fordern kann (von Schubert 193. 198. 206). Handelt der von Gott gesetzte Oberherr unrecht, so ist das kein Grund zur Empörung gegen ihn (193). Sein Evangelium zu schützen, ist Gottes Sache (ebd.), nicht Sache bewaffneten Aufstandes.

Das heißt aber trotzdem nicht in Glaubensdingen nachgeben. Man muß vielmehr zum Martyrium bereit sein. Märtyrerblut ist der Samen der Kirche (207). Die von den fürstlichen Vertretern angeführte fürstliche Verantwortlichkeit für das Seelenheil der Untertanen ist laut Brenz lediglich die der Regentschaftsführung. Apostel und Prediger sowie Vertreter der Lehre sind die Fürsten und Städte nicht. Der gottgeordnete Gehorsam, den sie selber dem obersten Stand, also dem Kaiser, zu leisten haben, verändert sich nicht unter geschichtlich veränderten Umständen. Er ist zeitlos und hat nichts mit der geschichtlichen Erscheinung einer Erblichkeit des Fürstentums zu tun (207).

Überlegt man diese Argumente, so hat hier offenbar eine theologische Betrachtung, ernst und konsequent, den Vorrang. Ja, auch Spengler selbst beruft sich nicht sowohl auf natürliches Recht, als vielmehr auf Gottes Gebot, das bewaffneten Widerstand nicht dulde (192f.). Die These von dem Kontraktverhältnis zwischen Kaiser und Fürsten möge Juristen überzeugen. Aber wer auf Gottes Wort höre, sehe im Herrschafts- und Gehorsamsverhältnis nicht bloß „menschliche contract, pact oder recht“ (209). — Hier spielen also Theologie und Glauben eine beherrschende Rolle, gerade auch bei dem Mann der Verwaltung, Spengler.

Diese Gedanken sind mit denen sehr verwandt, die Luther in dem verfloßenen Jahrzehnt geäußert hat, und stehen unter ihrem Einfluß. Nur ist Luthers eigener Ton ja unerfindbar und unwiederholbar. Es war vor allem sein Troßen auf Gott, auf dessen Sache und Werk und auf seine Hilfe, was ihm in den Lagen und Fragen des Konflikts seine Stellung gab. Dieser Geist spricht wohl am gewaltigsten in dem berühmten Schreiben vom 3. März 1522 an Friedrich den Weisen, als Luther gegen dessen Willen nach Wittenberg zurückkehrte. Solches Trauen auf Gottes Hilfe, die Gott selber sich vorbehält, in dessen Hand auch des

Kaisers Herz ist (E. 56, XXIV, W. Br. 5, 209, 15), der die Anschläge der feindlichen Fürsten durchkreuzen kann (E. 54, 110f. = W. Br. 5, 181f.), und dem so vieles dienen muß, was inzwischen noch geschehen kann (d. h. bevor man etwa an Gegenwehr und Gewalt auch nur denken dürfte) (E. 56, XXIV = W. Br. 5, 210, 2 ff.). — darauf möchte sich Luther vor allem gründen. Er will das auch gegen allerlei naheliegende Einwände festhalten und spricht vom Kreuz, in dem Gott dem Kurfürsten schon oft geholfen hat, und vom Gebet, das da Hilfe bringen werde (E. 54, 111 bzw. W. Br. 5, 182, 40; 183, 50). Gewiß soll man auch vorbeugen und nicht das Herannahen des Übels bloß abwarten (E. 56, XXV = W. Br. 5, 210, 46 ff.). Vom Vorbeugenmüssen hat man damals oft geredet. Aber auch da soll man laut Luther auf die Mittel achten, die Gott zeigt, und nicht in menschlichem Vorwitz und in Rüstung zur Gewalt die Mittel sehen. Freilich wird man auch das Entstehen und Leiden für den Glauben im Auge behalten.

Sodann ist auch Luther von der obrigkeitlichen Eigenstellung des Kaisers überzeugt (E. 54, 1 f. = W. Br. 4, 421 f.). Man soll das Tun des Kaisers rechtschaffen deuten, bis er solches Zutrauen etwa selbst widerlegt (ebd.). Man muß auch von ihm — es sei denn, man setze ihn legaliter und mit Recht ab (E. 54, 139 = W. Br. 5, 258, 19, 259, 1 ff.) — alles dulden, ohne sich ihm freilich in Glaubensdingen selber zu unterwerfen (E. 54, 141 = W. Br. 5, 259 f.), und man muß Unrecht von ihm leiden können. Den deutschen Mitfürsten gegenüber — Luther redet vom Standpunkte seines Kurfürsten aus, den er berät — ist die Sache anders (E. 54, 1 ff. = W. Br. 4, 421 ff.). Da ist die Gegenwehr erlaubt, selbst wenn jene vorgeben, in Kaisers Namen zu streiten. Der Kurfürst muß seine Untertanen schützen. Aber auch dem fürstlichen Genossen gegenüber, und überhaupt, gilt es sich nicht selber ins Unrecht zu setzen (E. 56, XXV. E. 54, 3 f. = W. Br. 5, 210, 55 ff.; 4, 423, 64 ff.). Sie sollen ihre Hände von Blut und Frevel frei halten (E. 54, 111 = W. Br. 5, 183, 51). Luther selbst wird schon seinen Kurfürsten nicht um seinetwillen in Angelegenheiten bringen. Gegebenenfalls will Luther sich auch selbst ausliefern (ebd. weiter). Der Kurfürst soll also auch wohl dulden, wenn der Kaiser im Kurfürstentum gegenreformatorisch vorgeht, nur nicht etwa selbst seine Regierungs- und Machtmittel und seine Titel dafür zur Verfügung stellen (E. 54, 141 = W. Br. 5, 260, 77 ff.). Dazu müsse er Nein sagen. Da gehe es eben auch an den eigenen Glauben des Kurfürsten (ebd.). — Das freilich schon, wie mir scheint, beinahe ans Utopische grenzend. Denn soll der

Kurfürst im eigenen gegenreformierten Lande Kurfürst bleiben? Soll er das alles geschehen lassen und dennoch Regent sein? Man vergleiche auch, was noch im Jahre 1530 in Torgau Luther auf ähnliche Gedanken hin entgegengehalten wurde (W. Br. 5, 663). Man könnte freilich noch an Verhältnisse denken, wie sie in einem vom äußeren Feinde besetzten Lande sich herausbilden können. — Aber Gott wird schon verhüten, daß es zum Untergange der Sache des Glaubens überhaupt kommt (E. 54, 112, 141 = W. Br. 5, 183 und 260).

Nach allem dem überrascht¹⁾ es, wenn ein restloses Verneinen der Gegenwehr bei Luther doch schließlich nicht statthat („... es sei denn tätliche Gewalt oder unmeidliche Not fürhanden“ E. 56 XXIV = W. Br. 5, 209, 34). Aber es gilt, alles zu tun, damit die Gegenwehr nicht nötig ist; und ehe sie etwa einsetzt, muß es noch ganz anders kommen („es komme denn noch ander Not und Sachen“, ebd. XXVI bzw. W. 211, 91, Dez. 1529).

Daß Luther gelegentlich auch politische Erwägungen anstellt, freilich wiederum gegen die Gegenwehr, sei wenigstens erwähnt. So meint er z. B., das von Philipp geplante Bündnis werde im Augenblick der Gefahr, schon der Städte wegen, doch nicht halten (E. 54, 79 = W. Br. 5, 79, 111). Oder auch, wohin es wohl mit der Obrigkeit überhaupt käme, wenn man sich gegen den Kaiser, wo immer er auch Unrecht tun möge, setzen wolle (E. 54, 139 = W. Br. 5, 258, 16 ff.). Oder auch, daß es wohl weltliche Rechte geben möge, die den Widerstand legalisierten, daß sie aber nicht maßgeblich seien (ebd.). — Die Glaubens- und theologischen Gründe stehen jedenfalls beherrschend im Vordergrund.

Schon gegen Ende des Augsburger Reichstages, und nach ihm im nächsten Jahrzehnt, lauten Luthers Äußerungen zur Widerstandsfrage anders. Jedenfalls gibt er zu Gutachten seine Unterschrift, die sich in der Widerstandsfrage positiver einstellen. Wir brauchen diese Schriftstücke nicht ausführlich zu würdigen, da uns die Disputation selber mitten in die Fragestellung hineinführt und auf jene zurückgreifen läßt. Immerhin müssen wir einen Blick auf die folgenden Jahre werfen. Man gewinnt den Eindruck (vgl. besonders die Darstellung bei Müller), daß das, was Luther in der Sache glaubensmäßig am Herzen lag, der geschichtlichen Entwicklung der einschlägigen Schriftstücke, Gutachten,

¹⁾ Ein gewisses Moment der Überraschung bleibt bestehen, trotz O. Clemens Kritik an R. Müller (W. Br. 5, 299). Clemen erwähnt nur S. 210, 39 ff. Aber wie steht es mit 209, 34?

Fragen und Thesen zwar nicht verlorengeht, aber sie mehr begleitet als gestaltet. Diese gehen doch ihren eigenen Gang. Luthers Sichverlassen auf Gott bleibt, und bleibt auch für alle notwendig und unentbehrlich. Aber wenn Luther dem weltlichen Beruf und Regiment die eigene christliche Aufgabe und Würde zugesprochen und gesichert hat, so sieht er sie nun auch einen eigenen Weg verfolgen, der nach sachlichen, jedenfalls für sachlich angesehenen Gesichtspunkten und Maßstäben eingeschlagen wird, für die Luther sich aber nicht als sachverständig ansieht.¹⁾ Er läßt bisweilen auch auf ihm seine Gedanken ihre Schritte machen, aber doch wohl nicht ganz sicher: zudem ist er nicht ohne Sorge, ob auch die rechte christliche Haltung dabei nicht zu kurz kommt. Der im Herbst 1530 bereits sich ankündigende ungünstige Reichstagsabschied von Augsburg, dann dessen Formulierung, die bald erfolgende Gründung des Schmalkaldischen Bundes, das Vorgehen des Kammergerichts gegen übernommene katholische Kirchengüter in evangelischen Ländern und Bezirken, vor allem wirkliche und angebliche zeitweilige Kriegspläne bei der Kurie und bei den katholischen Reichsfürsten, der Befürchtung nach auch beim Kaiser, alles das rückt die um einen bewaffneten Widerstand sich erhebenden Fragen in den Brennpunkt des Interesses. Wie beachtlich wiederum die Macht der protestantischen Länder war, zeigt dann der Nürnberger Religionsfriede 1532, zeigt später die vom Kaiser längst gewünschte und zumal 1536/37 in Auftrag gegebene Ausgleichsarbeit zu den protestantischen Herren hinüber, die aber von dem beauftragten Reichsvicekanzler Matthias Held selbst vernebelt und verkehrt wurde, zeigt die auch von diesem Mann kräftig mitbetriebene Gründung einer katholischen Liga gegen die Schmalkaldener (in Nürnberg 1538), und zeigt schließlich der für die Protestanten nicht ungünstig, wenn auch nicht befriedigend auslaufende Frankfurter Anstand, in dessen zu Ende gehende Verhandlungen der Entwurf unserer Disputation fällt. Die Widerstandsidee macht Fortschritte.

Die protestantischen Juristen nahmen sich besonders der Sache an. Die Theologen, ein Melancthon, ein Jonas, Bugenhagen, Amsdorf, auch Luther mit seiner Unterschrift, erkannten ebenfalls in Gutachten ihr relatives Recht an. Die Juristen stellen selbstverständlich auch naturrechtliche Erwägungen an. *Vim vi repellere licet. Gewalt gegen Gewalt. Den Straßenräuber, der einen überfällt,*

¹⁾ So auch Kern a. a. O. 335, 337, womit er seine These, Luther habe „bei diesen Zuständen nirgends mittelalterliche Anschauungen überschritten“, ausdrücklich einschränkt.

den auf frischer Tat ertappten Ehebrecher darf man töten. Das ist natürliches Recht. Auch zwischen „Oberherrn“ und „Untertan“ wird durch öffentlichen Gewaltmißbrauch und notorisches Unrecht das Pflichtenverhältnis *jure naturae* aufgehoben (E. 64, 275) (dies übrigens ein theologisches Gutachten).

Aber man beschränkt sich nicht auf das Naturrecht. Das würde auch die Theologen, an deren Zustimmung, besonders der Luthers, den Rechtsgelehrten wie den Politikern sehr gelegen war, nicht gewinnen. Allerdings halten die Theologen das natürliche Recht für bestätigt durch das Evangelium, insbesondere auch das Herrschaftsrecht der Obrigkeit und deren daraus entspringende Maßnahmen und Funktionen, die auf Gehorsam rechnen. Aber gerade der Christ muß auch leiden können; *jure* bzw. *juri* cedit (bei Müller S. 55). Er kann auf das, was ihm, weil er Christ ist, angetan wird, nicht einfach auf naturrechtlicher Basis erwidern. Das wird Lazarus Spengler, der Luthers scheinbares Schwanken nicht versteht, von diesem (E. 54, 213 = W. Br. 6, 36, B. 10) im Februar 1531 brieflich durchaus zugestanden.¹⁾ Weiter haben die Juristen aus dem päpstlichen Recht mancherlei Argumente gebracht (E. 64, 266 f.), laut denen einem Richter, der eine Appellation nicht beachtet und weiter den Prozeß führt, widerstanden werden darf — die Protestanten haben ja an ein „frei christlich Konzil“ appelliert —. Vor allem haben sie auch verfassungsrechtliche Gründe betreffs Kaisertum und Kaiserwahl, Fürstentum, Reich und Länder vorgebracht, gemäß denen der Kaiser nicht absolut sei, am wenigsten in Glaubenssachen, aber auch sonst nicht. Nicht nur in Sachen der Heeresfolge, etwa gegen die Türken, sondern auch in Sachen der Münze, der Bergwerke, des Steuerrechts (Müller, S. 64 f.), war es bekannt, daß er nicht absolut sei. Es sollte auch nach der Juristen Darlegung, wie Luther an Spengler schreibt (E. 54, 214 = W. Br. 6, 37, 730, Februar 1531), in „neuem, über das natürliche Recht hinausgehendem, politischem und kaiserlichem Recht“ der Kaiser, seiner Wahl gemäß, einer verfassungsmäßigen Begrenzung seiner Macht zugestimmt und somit dem Rechtsgrund eines Widerstandes gegen ihn grundsätzlich Raum gegeben haben.

¹⁾ Vgl. auch in W. Br. 5, 662 Luthers (Melanchthons und Jonas) Rat nach dem Augsburger Reichstag (Oktober 1530 in Torgau), dem Kaiser zu sagen, man wolle die bloße „Wiederaufrichtung“ (Mönche, Priester und deren Messediens) auf seinen Befehl dulden, um nicht zum Blutvergießen Anlaß zu geben. Luther hofft (nach Clemen ebd. S. 663) auf Gott und will Zeit gewinnen. Luthers Rat wurde aber nicht angenommen.

Luther bekennet, solches nicht gewußt zu haben. Er will auch den Juristen die Verantwortung für die Richtigkeit derartiger Rechtsgründe überlassen und den Fürsten und Politikern die Verantwortung (die er ihnen aber sehr ernst ins Gewissen schiebt) dafür, ob der Widerstand in concreto „nützlich (sei) und ob nicht andere Wege“ (E. 64, 276) als die des Konfliktes und Widerstandes sich noch böten. „Ein Theologus soll nur allein lehren, an den Herrn Christum glauben und dem vertrauen. Danach soll er ingemein einen Jeglichen vermahnen, daß er sein Amt und was ihm befohlen ist, im Glauben treulich und fleißig ausrichte und tue. Daß ein Schuster Schuhe mache etc., wie er aber Schuhe mache oder verkaufen soll, das ist meines Amts nicht zu lehren, da er sonst weltliche Geseze und Ordnung hat“ (E. 64, 265 f.). Das soll Luthers Parole auch für die Stellung zu den politischen Aufgaben und zur Widerstandsfrage sein. Es soll „beschriebenen Rechten“ gefolgt werden. „Welche aber und was es für Rechte seien, das weiß ich nicht und will's auch nicht wissen. Denn es ist meines Amts nicht, es gebührt mir auch nicht“ (ebd.). —

Dieses Prinzip des Unterscheidens von theologischer Grundlegung und weltlich-sachlicher, hier politisch-staatsrechtlicher Urteilsbildung, gibt nun wohl, so scheint mir, eine Richtung an, in der die Arbeit in Welt und Zeit, sowie ihre Konflikte, in Angriff genommen und verfolgt werden können. Aber in der Ausführung und im Verlaufe gehen viel mehr Fäden hinüber und herüber. Jene Unterscheidung ist ein Leitfaden und gibt ein Ziel an, bedeutet aber keine Aufteilung in Sphären, etwa in eine heilige und viele profane. Denn wie könnte es profane Sphären geben, wo Gott überall der Herrscher und im Wirken begriffen ist? Aber hier rühren wir an die Stelle, an der Luthers Aussagen uns nicht alle Fragen lösen. Wenn er z. B. im Jahre 1531 in einem Briefe an Link sein bedingtes Nachgeben in der Widerstandsfrage damit rechtfertigt, daß der Fürst, also etwa der Kurfürst, in seiner Eigenschaft als *politica persona* handelnd, ja nicht *ut christianus* handele, so überzeugt die Begründung nicht, daß der Christ „weder Fürst noch Mann noch irgend etwas von den Personen in der Welt“, vielmehr „der Welt tot sei“. ¹⁾ Denn dann könnte der Christ ja nie handeln — aber doch auch nicht leiden? —, da er das immer als irgendeine Person in der Welt tut. — Und wenn Luther in demselben Briefe sagt, der Aufweis

¹⁾ Enders VIII, 344 = W. Br. 6, 17, 13.

eines *jus civile*, wie solchen Aufweis die Juristen unternommen hätten, sei für das Gewissen der Fürsten besser, als wenn sie mit ihren Widerstandsplänen gegen das Gewissen und willentlich gegen die Schrift handelten, so fehlt der Begründung auch hier noch eine letzte Deutlichkeit. Entschlossen seien die Fürsten zum Widerstande doch, wenn er, Luther, auch predige, Gott werde uns beistehen, daß der Widerstand nicht nötig werde. Da der Glaube aber nicht jedermanns Sache sei, so lasse er sie dabei, wenn sie der Meinung wären, nicht gegen die Schrift zu handeln, wo sie nicht gegen das *jus civile* handelten. — Müßte es aber, fragen wir, hier nicht doch heißen: Wenn nur die Politiker, Juristen und Fürsten, mitten im Recht und über demselben dem Glauben die Handlungsfreiheit auf Gottes Macht und wunderbare Hilfe hin offen lassen und sich nicht in dem, was sie vorbereiten, verfangen, so handeln sie mit ihrem Aufweis und Plan rechtlich, sachlich und christlich zugleich?! Denn wenn Luther das nicht meinte, so hätte er ja doch nicht nachgeben können. Man sieht, er ringt mit den Fragen.

Entschiedener ist bereits ein Brief an einen Pfarrer Lüdike in Rottbus aus dem Februar 1539,¹⁾ also nachdem Luther seine Unterschrift unter mehrere Gutachten gegeben hatte, die dem Widerstand sehr geneigt waren. In diesem Briefe, der unserer Disputation zeitlich und sachlich recht nahesteht, will Luther den Widerstandsplänen nicht entgegengetreten wissen. Außer Gründen, die er nicht preisgeben will,²⁾ schließt er sich vor allem an die bei den Protestanten geprägte These an, der Kaiser, wenn er sie wirklich angreife, mache sich zum Soldaten, ja zum Räuber, für den Papst und die Bischöfe. Diese handelten aber, gerade weil sie im Namen Christi ihr böses Werk gegen das Evangelium trieben, antichristlich. Der Kaiser und sie müßten dann die Strafe des zweiten Gebotes (der Herr wird den nicht ungestraft lassen, der seinen Namen mißbraucht) tragen. — Es treten dann biblische Beispiele des Widerstehens, an erster Stelle das der Makkabäer, aber auch staatsrechtliche Gründe, für die Luther offenbar eintritt (über das

¹⁾ Enders XII, 86. W. Br. 8, 364 ff.

²⁾ Nach O. Elemen (W. Br. 8, 365) hängt das damit zusammen, daß der Brief als Material zu einem Gutachten wahrscheinlich für Kurfürst Joachim II. von Brandenburg (nicht, wie Müller meinte, für Markgraf Hans von Küstrin) Verwendung finden sollte und deshalb mit besonderer Vorsicht gegenüber den rechten Ohren geschrieben werden mußte. Kurfürst Joachim nahm bekanntlich im November dieses Jahres das Abendmahl unter beiderlei Gestalt.

Verhältnis des Kaisers zu den Fürsten) hinzu. (Diese regierten *communi consilio* mit dem Kaiser, der nicht absoluter Monarch sei, das Reich).

Das alles klingt sehr entschieden. Aber auch dieser Brief hat seine andere Seite. Genau besehen ist der Hauptgedanke, nämlich daß der Kaiser gegebenenfalls Soldat des Papstes sein würde, nicht von Luther, sondern in dem beratenden protestantischen Kreise geprägt und von Luther übernommen. Er, Luther, habe früher über den Kaiser, nicht über den Soldaten des Papstes, in diesen Fragen das Seine gesagt, was offenbar (vgl. Clemen W. Br. 8, 369 A. 9) bedeutet, er habe damals von Widerstand abgeraten. Ja, er spricht sogar den Stoßseufzer aus, der Papst, die Kardinäle, die Bischöfe, der Kaiser möchten doch das nomen Christi ablegen und sich als Satansknechte bekennen. Dann würde er wieder wie früher lehren, ihnen als heidnischen Tyrannen zu weichen! — Der weitere Gedanke, daß gegen den Antichristen die Waffen angemessen seien, wird uns in der Disputation in denkbarer Schärfe begegnen. Ist dieser Gedanke — die Frage taucht immerhin auf, wie sie auch beantwortet werde — vielleicht ein theologischer Umweg zu einem doch schon von anderen festgelegten Ziel? Wer will denn wissen, so ließe sich fragen, ob es wirklich das päpstliche Interesse wäre, was den Kaiser leiten würde? Und warum soll gerade das eschatologische Moment (Antichrist) die Verteidigungswaffen lockern? Und wenn schon, warum dann nicht auch die Angriffswaffen? Hat eine Unterscheidung zwischen Angriff und Verteidigung vor diesem Aspekt ein Recht? — Die kommende Erörterung wird zeigen, daß es sich nicht um einen Umweg, aber auch nicht um den einzigen Träger der Entscheidung handelt.

Der Anfang des Briefes läßt auch wieder durchklingen, die Fürsten hätten sich bereits entschieden. Auf Luthers Rede komme es nicht an; warum also sich und den Adressaten ermüden, ermüden offenbar mit dem, was er im Sinne früherer Äußerungen am liebsten sagen würde.¹⁾ Er selber tröste sich damit, daß Christus seine Macht wie bisher zeigen werde. Christus werde den Kaiser solchen wilden Krieg nicht führen und es nicht dahin kommen lassen, daß es jenes Widerstandes in praxi bedürfe. Das ist Luthers großes Gottvertrauen, das zudem über des Kaisers Stellung nicht falsch urteilt, und ist seine altbewährte Glaubenszuversicht. Was sich damit an theoretischen Gedanken verbindet, wie seine theo-

¹⁾ Vgl. dazu Müller, a. a. O. S. 78/79.

logischen Haupt- und Gliedsätze das Problem gestalten und wiederum durch es bestimmt werden, wie die geschichtliche Entwicklung selber sich in der Gedankenbildung spiegelt, — dafür bietet gerade unsere Disputation reiches Material.

Daher jetzt zu den Thesen selbst! Es sind 90 an der Zahl! Es gilt sie also in Sinnabschnitte einzuteilen. Zunächst die ersten 30, die wir wieder in drei Unterabschnitte teilen. Den Gesamttitel der Disputation haben wir oben S. 42 abgedruckt.

1. These 1—10.

Überschrift: Die weltliche Ordnung (Besitz, Ehe, Obrigkeit) in ihrer Gottgebottenheit (2. Tafel) gegenüber der Entstellung durch das Mönchtum.

a) Das Wort Jesu Matth. 19, 21 liegt zugrunde. Es wird wohl jedem so gehen, daß er sich in die zunächst etwas befremdliche Besprechung dieses Wortes durch Luther hineinfinden muß. Für Luther ist es der klassische Kernspruch für das Mönchtum, insbesondere für die Barfüßer Bettelmönche des heiligen Franz. Franz selber ist durch diesen Text zu seinem mönchischen Leben und zur Begründung seines Ordens bewegt worden (vgl. bei Luther E. 44, 189 = W. 47, 349, Z. 10 ff.). Luther hält das für einen großen Irrweg, mit dem sich die römische Werkgerechtigkeit, der Verdienstgedanke und die Unterscheidung eines angeratenen höheren Dienstes Gottes (durch die Gelübde) und eines gebotenen gewöhnlichen Dienstes Gottes (für das bürgerliche Leben) noch verbinde. Luther spricht von dem allem in einer Predigt, die er in diesen Jahren gehalten hat (vgl. E. 44, 171 ff. = W. 47, 337 ff.).¹⁾ Franziskus hat nach ihm die biblische Erzählung und die Meinung Jesu sehr falsch verstanden. Die Barfüßer meinen, sie „hielten allein diese Regel Christi“ (E. 172 = W. 338, 11 ff.). Aber „St. Franziskus ist ein guter grober Gesell gewesen, und in der Heiligen Schrift ungelehrt und erfahren, denn er noch seine Brüder haben diese Regel Christi nicht recht gehalten“ (ebd.). Luther will zu ihrem rechten Verständnis zurückführen.

¹⁾ Wir haben von Luther über diesen Text nur diese eine Predigt, sowie eine über den eng verwandten Text Matth. 19, 29 (W. 1, 126 ff.), in der er auf unsern Text ebenfalls zurückgreift. Sie stammt aus dem Jahre 1517. Auch hier versteht er unter dem „alles verlassen“ nicht eine besondere Lebensform, sondern weist darauf hin, daß der Mensch meist um der „Liebe“ zu Gut, Weib und Kind willen vielmehr Gott „verlasse“.

b) Bemerkenswert scheint es mir sodann zu sein, wie Luther zwar selbst auch vom Opfern, Aufgeben usw. redet, aber dabei immer die positive Voraussetzung hinter allem, was nach Negation klingen könnte, hervorhebt. Man muß erwerben und haben, um geben zu können. Gilt das gewiß von geistlichen Dingen, so hier auch von sehr irdisch realen. Es sei klar, sagt Luther in der schon erwähnten Predigt (E. 173 = W. 338, Z. 31 ff.), „daß man zeitlicher Güter nicht geraten kann, denn so der Ehestand soll erhalten werden, so müssen Güter da sein . . .“, es müssen ja „Kinder essen und trinken und Haushaltung haben, ein Häuslein, Acker, Wiesen und Garten, und was mehr zur Nahrung gehört, wie kann man's denn hinwegwerfen . . .“ (ebd.). „Derhalben so ist's Unrecht, daß sie diesen Text auf ihr Winkelskappen und Dreck ziehen, und schließen das Evangelium aus von allen anderen Ständen der Menschen“ (E. 174 = W. 339, Z. 11 ff.).

Luther beginnt nicht mit dem, was gefordert werden kann, sondern mit dem, was von Gott verliehen und gegeben ist, und er betont dabei sogleich stark das Sich-Betätigen, das Kräfte-rühren, — und zugleich das Feld dieser Kräfte, Eigentum, Familie, Ordnung des Zusammenlebens und Obrigkeit.

c) Was das Eigentum betrifft, so ist Luther in der mündlichen Disputation selbst, von der wir noch Nachschriften besitzen, wohl das Beispiel der Apostel entgegengehalten worden, die doch alles gemein gehabt hätten.¹⁾ Luther antwortet sogleich darauf, daß das eine Gemeinschaft der Liebe (*communio charitatis*) gewesen sei. Das stehe den Menschen frei. Und wenn einer in Not sei, meiner Hilfe bedürfe oder vor meinen Augen sonst stürbe, „tunc mea res non est mea, (dann ist mein Gut nicht das meinige), sondern soll ihm helfen“ (ebd.). Solcherlei Liebe, und auch die der Apostel, hat aber, wie Luther ebenfalls in der Disputation bemerkt hat,²⁾ nichts mit einem angeblichen Erwerbenwollen von Gerechtigkeit vor Gott und einer Armut, die angeblich himmelreichswürdig sei, zu tun. Das rechte Opfer ist also weder Annatur noch bloße Auflage, sondern ist da, wo die Liebe ist. Am wenigsten ist es Verdienst.

d) Schließlich, aber das führt bereits zur zweiten Thesenreihe, ist Ehrenhaftigkeit und Wahrheit die Voraussetzung der Hingabe und des Hingebens. Die Apostel legten das Ihre zusammen (Drews, E. 555 = W. E. 63, Z. 16 f.) und

¹⁾ Drews E. 560 = W. 39, 2. 68 Z. 4 ff.

²⁾ Drews E. 555 = W. 39, 2. 62 f. Z. 29 ff.

lebten also von dem Thren. Paulus erarbeitete sich (Th. 6) seinen Lebensunterhalt mit seiner Hände Arbeit. Und in These 2 heißt es, daß man nur geben kann, was man „rechtmäßig“ erwarb oder besaß.

Das eigentliche Anliegen aber der 10 Thesen suchten wir in der Überschrift auszudrücken. Es geht Luther darum, das rechte und direkte Verhältnis der weltlichen Stände, insbesondere der Obrigkeit, zu Gott zu bestimmen.

2. These 11—20.

Überschrift: Die innere Lüge in der mönchischen, vermeintlichen Weltablage.

Den Ansatz zu diesen Gedanken haben wir schon im Vorigen kennengelernt. Die Thesen sind durch sich selbst leicht verständlich. Es bedarf nur weniger Anmerkungen.

a) Aus den Thesen 14 und 15 spricht grimmiger Humor. Es ist wohl richtig, daß Luther auf diese Weise nicht den Motiven gerecht wird, aus denen das Mönchtum entstand und mehrfach reformiert wurde. Aber er mißt alles an der Frage, ob und wie wir vor Gott bestehen können. Da kann er das Gelübde als Institut und „Stand der Vollkommenheit“ überhaupt nicht gebrauchen. Aus der schon genannten Predigt über Matth. 19 füge ich noch ein Wort hinzu, in dem Luther meint, die Art der Mönche, „nichts“ zu haben und „dennoch alle Winkel überflüssig voll“ zu finden, werde jeder gern mitmachen. Sie „verlassen eine Parteken und kriegen im Kloster alles Dings die Fülle: wer möchte das nicht? . . . wenn mir's so gut werden konnte, ich ließe Axt und Beil liegen, damit ich mich hätte zuvorne ernähren müssen und nehmen einen bereiten Tisch an und eine Notdurft aller Ding . . .“ (E. 44, 173, W. 47, 338, 20 ff.).

b) Die Unmöglichkeit eines wirklichen Verzichts auf Eigentum wird in Th. 19 bis aufs letzte verfolgt. Das Eigentum wird gleichsam ontologisch (wie man heute gern sagt), besser doch noch: apriorisch, begründet. Schon dadurch, daß ich einen Raum einnehme und in der Zeit bin, sowie dadurch, daß ich etwas benutze, wird der Begriff des Meinen begründet (Th. 19). Man müßte (Th. 18) überhaupt aus der Welt gehen, wollte man im mönchischen Mißverständnis alles aufgeben. Das Ich und seine Habe gehört begrifflich zusammen.

c) Die Rehrseite ist offenbar die, daß es sich bei dem Haben oder Lassen der Güter um das Verhältnis des Ichs und seiner Habe zu Gott handelt. „Dein

Leben sollt du liebhaben. Aber wenn Gott sollte verleugnet werden, der das Leben gegeben hat,¹⁾ . . . so sollt du das Leben verleugnen“ (E. 44, 196f., W. 353, 31 ff.). In der Predigt redet Luther von dem rechten Verständnis dieses Gebotes. „Erstlich, daß das Herz soll von den Gütern geschieden werden, daß du Gott hoher achtest und drüber sehest; zum Andern, wenn die Not einfället, daß du nicht allein alles verkaufest, sondern auch Christo folgest, umb seinetwillen Leib und Leben lässest; wie denn hernach drauf im Text folget (Matth. 19, 29 nämlich), daß einer nicht allein Vater und Mutter umb seinetwillen verleugnen soll, sondern auch sein Leben drüber lassen“ (E. 44, 196, W. 353, 24 ff.). — Also nicht um ein Entwerden, nicht um eine falsche Scheidung zwischen dem, was wir haben, und dem, was wir abgesehen davon erst eigentlich wären, geht es — so etwa sieht Luther den Diogenes in seiner Tonne, den er als „trefflich heilig ins Teufels Nam“ tituliert (E. 44, 207, W. 360, 9), — sondern um ein Gerücktsein unser selbst und unserer Habe vor Gott. Das obige (vorleszte) Zitat schließt: „denn ich soll Nichts also sehr lieben als Gott . . .“ (E. 44, 196f. = W. 353, 34 ff.).

c) Wollen wir die Thesen 11—20 zusammenfassen und zugleich in den Gedankenzusammenhang der 90 Thesen einordnen, so müssen wir wohl wieder die Würdigung der weltlichen Stände in den Vordergrund stellen. Es gibt eben aus der vollen Welt heraus das Verhältnis zu Gott. Und es gibt die wirkliche Welt und das Umgehen mit ihr nur im Verhältnis zu Gott. Nur der hat sie, der mehr hat als sie und sie deshalb, zugleich mit sich selbst, auch hingeben kann. Eine Vergeistlichung dagegen, die, in scheinbarem eigenen Verzichten, von anderen Menschen nehmen, also wohl über andere herrschen will, ist innerlich nicht wahr.

3. These 21—30. Die rechte Stellung zur Welt nach beiden Tafeln, vornehmlich unter dem Zeichen des öffentlichen Bekenntnisses zum Glauben.

Hier gehören zuerst zweimal drei Thesen, und dann zweimal zwei Thesen zusammen. These 21—23 und 24—26 handeln von der Unterscheidbarkeit der beiden Tafeln. These 27—28 und 29—30 von ihrer Untrennbarkeit. Aber das klingt noch zu formal. Wir müssen auf den Inhalt selbst eingehen.

Dieser birgt nun aber eine eigentümliche Schwierigkeit in sich. Sie besteht kurz gesagt darin, daß das Bekenntnis des Glaubens, und zwar als öffentliche

¹⁾ Von mir gesperrt.

Angelegenheit (*causa publica fidei* Th. 21) zugleich mit dem Verhältnis der zwei Tafeln besprochen wird. Als *causa primae tabulae* tritt überall die *confessio* auf, die ja damals die alle bewegende Frage war. Tatsächlich ist aber das Verhältnis der zwei Tafeln zueinander auch darüber hinaus eine wichtige Sache. Und auch sie spielt in diese Thesen hinein.

a) In den ersten drei Thesen 21—23 ist von der ersten Tafel als einer Bekenntnissache die Rede und vom Preisgeben des Feldes, wofür, nach den dann folgenden Thesen, die zweite Tafel Gebote gibt, gleichsam von einem Weichen¹⁾ der zweiten Tafel vor der ersten. — Da die Darlegung aber vom Gegensatz gegen das Mönchtum herkommt, also das Verhältnis beider Tafeln zueinander auch an sich zum Problem werden lassen muß, so fragt der Leser, ob nicht beide Tafeln Gebote Gottes sind, und ob eine die andere aufheben kann. In der Debatte ist es auch zu Beanstandungen gekommen. Die Antwort lautete dahin, daß beide Tafeln zwar als Gesetze (*leges*) gleicher Würde, aber untereinander nicht gleich seien (so Luther selbst), bzw. daß die zweite Tafel eben dadurch der ersten gleich sei, daß sie aus dieser hervorgehe²⁾ (so ein Respondent).

Über die Art dieses Hervorgehens ist hier nichts Näheres gesagt. Ist man also, auch abgesehen vom Bekenntnis, an der Frage nach der Vorherrschaft der ersten über die zweite Tafel interessiert, so ist man von der Antwort nicht recht befriedigt. — Luther hat an anderer Stelle der Debatte darauf hingewiesen, daß ein höheres Gesetz ein niederes „regelt“ oder auch „aufhebt“. Es ist über *regulare* und *derogare* gesprochen worden. Luther fügt noch hinzu:³⁾ „Bei Beiseitelassung der zweiten Tafel (*neglecta etiam secunda tabula*) möge die erste gehalten werden, nicht zwar, daß das Gebot (*praeceptum*) beiseitegelassen wird, sondern die Sache (*res*).“ — Aber auch dieser Hinweis löst nicht alles. Denn wenn man auch die Aufhebbarkeit eines Gesetzes durch ein umfassenderes kennt, so ist doch die erste Tafel eigentlich kein solches, sondern eher eine Grundlage für alles, was Gesetz heißt. Auch ist der Gedanke schwer vollziehbar, daß gegenüber dem Gebotensein die *res*, die Sache, zur völligen Nebensache werden könne. — Das Vorwiegen der Bekenntnislage hat hier offenbar das Interesse an dem Verhältnis der zwei Tafeln zueinander stark überwogen.

¹⁾ *cedere*, vgl. Drews S. 556 (M. S. 64, B. 3).

²⁾ Drews S. 556 (M. S. 63, B. 14 und S. 64, B. 1 ff.).

³⁾ Drews S. 565 (S. 70, 12 ff.).

Ferner ist in der Debatte unterstrichen worden, bei der Notwendigkeit von Leiden, Aufgeben, Verlieren unter dem Druck der Gottlosen handele es sich um den Fall öffentlichen Bekenntnisses zu Christus.¹⁾ Dazu stimmt, was Luther in der Predigt²⁾ sagt, daß, „wenn ich unter einem gottlosen Fürsten wohne und er mich aus dem Lande vertreibt oder verbannt mich“ — was ja für manche deutsche Länder akut, und auch für Kursachsen im befürchteten Kriegsfall mit dem Kaiser als Möglichkeit ins Auge zu fassen war — „da soll ich nicht allein verkaufen Güter, verlassen Weib, Kinder, Vater und Mutter, sondern auch meinen eigenen Hals dran wagen, das ist recht angefangen Gottes Gebot zu halten; das werde ich aber wohl lassen,³⁾ es sei denn, daß ich Christum hab, an den ich gläube“. — Auch solcher Hinweis auf öffentliches Bekenntnis, so ernst es ist, ist nicht ganz erschöpfend, einmal, weil Luther ja in unseren Thesen nachher ein Recht des Widerstandes kennt, und sodann, weil es sich bei dem Sich-Einsetzen und Opfern ja doch nicht bloß um öffentliches Bekenntnis handeln muß, sondern auch um das persönliche Verhältnis zum Nächsten handeln kann. Luther kommt in seiner Predigt selbst darauf zu sprechen.⁴⁾ Auch „des Nächsten Nutz und Wohlfahrt“ und „die Liebe“ kann es erfordern, daß ein Christ „auch das Leben lasse“. Wiederum sind die Thesen hier an den drängenden Fragen interessiert. Wäre es nicht doch besser gewesen, wenn nicht von einem gesonderten Hervortreten der Tafeln, bzw. der ersten Tafel gesprochen worden wäre? Im Grunde sind ja doch die Gebote nicht in dem Sinne „Gesetze“, daß sie, wie etwa ein Staatsgesetz das tut, das soziale Leben konkret regeln oder gestalten. Vielmehr sprechen sie für die Welt als Schöpfung den Willen ihres persönlichen Schöpfers aus. Das aber ist ein lebendiges Verhältnis, das nicht durch eine Rangstufigkeit von Gesetzen und Geboten bestimmt ist. Seine Schöpfung kann der Schöpfer immer in besonderem Sinne, seinem Plan und Heilsrat gemäß, — ich erinnere an das Gleichnis von der köstlichen Perle in Th. 22 — vor und für sich fordern.⁵⁾

Wenn Luther dann in Th. 23 von dem hilariter Verlieren redet, also fröhlich, „aus freiem Mut“, so weiß er sehr wohl, wie die Predigt (E. 44, 188 = W. 348,

¹⁾ Drews E. 556 = W. E. 64, 3. 8.

²⁾ E. 44, 187 = W. 47, 347, 3. 6.

³⁾ Der Zusammenhang ist hier der, daß ich das „halte die Gebote“ Matth. 19, 17 nicht von mir aus als Leistung erfüllen kann.

⁴⁾ E. 44, 187 = W. 47, 347, 22 ff.

⁵⁾ Vgl. auch Th. 29.

13) zeigt, daß es „nicht mit Lust und Freuden, sondern mit Traurigkeit und Zittern“ geschieht. „Aber weil sie unter dem Deckel und Schatten des Herrn Christi sein, so wird's ihnen nicht angerechnet.“ Es hat ja wohl mancherlei Auswanderung, und auch Schlimmeres, damals gegeben.

b) Wir bleiben noch einen Augenblick bei Th. 23. In dem hilariter kann indirekt wohl noch etwas anderes gefunden werden, nämlich wieder die Erhebung der Welt und ihrer Ordnungen zu ihrem Schöpfer, die wir überhaupt in dem Ganzen finden. Hilariter soll hingegeben werden, also mit gutem, nicht mit beklommenem Gewissen, nicht als befreie man sich endlich von dem, was man schon längst mit bösem Gewissen in Besitz gehabt habe. Nein, was du juste, rechtmäßig („rechtfertig“) (Th. 23) innehast „für dies Leben“ auf Erden! Auch der Reichtum ist keine Sünde, wie in der Debatte übrigens bereits zu These 2 festgestellt worden ist, „Nicht der Reichtum macht uns dem Evangelium fremd, sondern unser böser Wille,“¹⁾ wie ja auch auf das „pro hac vita“ („zu gut des zeitlichen Lebens“) in unserer These 23 keinerlei Makel fällt.

Wir schließen noch unter demselben Punkte b) die Besprechung der Thesen 24 bis 26 an. Da widerfährt nun der zweiten Tafel alle Gerechtigkeit. Es tritt wieder die haec vita, „dieses Leben“, das es zu „erhalten“ und zu „versorgen“ gilt, hervor. Das ist sogar göttlicher Befehl, dem wir „schuldig sind“ „statt zu tun“ (oboedire). Und zwar gilt das „göttlichem und natürlichem Rechte“ gemäß, — was im hier gebrauchten Sinne und mittelalterlicher Terminologie entsprechend — keinen Unterschied bedeutet. Es verweist wieder auf das Verhältnis von Schöpfer und Schöpfung, wenn auch etwas anders als vorher, nämlich im Sinne einer zeitüberbrückenden Stetigkeit.

Immer stärker wird diese Würdigung der weltlichen Geschäfte und ihres Auftrages betont. These 26! Wer die Seinen — abgesehen von der oben besprochenen Lage — nicht versorgt, verleugnet sogar etwas so Hohes wie die Fides, den Glauben! Ja, er ist schlimmer als ein Ungläubiger. Und wenn dieselbe These 26 Ehe und Familie unter das Wort Matth. 19, 6 stellt: „Was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden,“ ein Wort, das in Matth. 19, 8 bekanntlich gegenüber der jüdischen Ehescheidung darauf verweist, wie es „von Anfang“ war, so kann überhaupt die Gemeinschaft der Menschen unterein-

¹⁾ Drews S. 556 = W. S. 64, 3. 14.

ander, deren Grundgestalt die Ehe ist, ja auch kaum als bloße lediglich profane Unterlage für einen gleichsam göttlichen Zweck gedacht sein, sondern muß ihren eigenen Sinn und Auftrag von Gott her haben (vgl. auch bereits Th. 48).

c) Ein wenig stoßen wir wieder, wie schon oben, dabei, daß das soeben Gesagte alles (Th. 24—26) „extra causam primae tabulae, außerhalb der Sach erster Tafeln“ gelten soll, wie es denn in Th. 30 auch heißt: „extra confessionem, außerhalb des Bekenntnisses“. — Gibt es solches Extra eigentlich wirklich? Doch wohl nicht, besonders wenn wir uns, um die Bedeutung der ersten Tafel zu ermessen, an den berühmten Eingang des Großen Katechismus mit der Frage, was „einen Gott haben“ heiße, erinnern. Oder wir denken an das „wir sollen Gott fürchten und lieben“, wodurch die Erklärungen aller Gebote in Luthers Kleinem Katechismus eingeleitet werden.

Nun steht aber Extra da. Man muß also wieder auf den status confessionis verweisen und wird dabei der Absicht der Stelle gerecht. Aber wegen des oben aufgezeigten Verhältnisses der Tafeln zueinander, das in diese Thesen hineinspielt, müssen wir doch noch weiter nach dem Sinn des Extra fragen. Auch wird der status confessionis gerade als öffentliche Gemeinschaftsangelegenheit immer wieder verschieden beurteilt, wenn er auch, zumal für den Einzelnen, eine eindeutige Sache sein sollte. — Achten wir nun wieder, unseren obigen Überlegungen entsprechend, auf das Verhältnis, in dem wir mit der gesamten Welt als Schöpfung zu Gott als ihrem Schöpfer stehen, so gilt für das Wirken in der Welt unter dem Zeichen der zweiten Tafel, daß es ein Extra nicht vergessen darf. Es darf nicht vergessen, daß es Gottes Welt ist, in der es wirkt. Extra wäre dann etwa mit „Es sei denn“ zu übersetzen. Es sei denn, daß das Wegstreben der Schöpfung von ihrem Schöpfer, ihr Sich-Lösen von ihm, uns in Lagen stellt, in denen auf den Schöpfer alles gesetzt werden muß, und auf Geschöpf und Schöpfung nicht gesetzt werden darf. Dies nicht zuletzt um dieser Schöpfung selbst willen (vgl. bereits These 28). Das betrifft die Bekenntnisfrage, greift aber zugleich über sie hinaus.

Luther selbst, in der Debatte von Justus Jonas wegen der These 24 angegriffen, führt eine Art doppelter Betrachtungsweise ein, die wir durch die letzten Sätze bereits zu vermeiden gesucht haben. Er meint, der „Christ als Christ“, nach einer anderen Nachschrift, als homo spiritualis, habe seinen „Wandel“, seine Heimat (πολίτευμα nach Phil. 3, 20) im Himmelreich und somit in der

ersten Tafel. Dagegen außerhalb des Himmelreichs, bzw. als homo carnalis, sei er „Bürger dieser Welt“. So habe er ein doppeltes *πολιτευμα*, eine doppelte Heimat. Er sei „Christo durch den Glauben unterstellt, dem Kaiser durch den Leib“. ¹⁾ — Aber löst solche doppelte Betrachtungsweise die Dinge wirklich? Treffender ist der einfache Ausdruck in Luthers Auslegung von Joh. 7 aus den Jahren 1530—32 (E. 48, 106 = W. 33, 319, 26 ff.), wo er gegen das selbst-erwählte Leiden und Märtyrertum der Wiedertäufer sagt: „Wenn aber nicht Not da ist, soll ein jeglicher bleiben an seinem Ort, Statt oder Beruf . . .“ „Römmt aber der Fall, daß man den Beruf oder Stand muß lassen oder Christum verleugnen, allda, ehe denn ich Christum verläugnete, so sage ich, daß ich will fahren lassen meinen Hals, auch Haus und Hof . . .“ — Solcher Hinweis auf das Dasein von Not und das Eintreten von Fällen schließt das „Laß fahren dahin“ in das Kommen und Gehen geschichtlicher Bewegungen und Krisen ein und paßt eigentlich zu einer Rangabstufung der Tafeln nicht.

d) So schließen sich die Thesen 27/28 und 29/30 jetzt gut an. Th. 27: Das mönchische Verlassen und Drangeben der Seinen und des Seinen ist Sünde über die zweite Tafel hinaus gegen die erste. — Und wiederum ist es (Th. 28) Sünde gegen die zweite Tafel selbst, also auch gegen Gut, Ehr, Kind und Weib, wenn man sie gegebenenfalls nicht lassen kann. Die beiden Tafeln durchdringen sich also gegenseitig. Dadurch steht die Welt völlig in dem Lichte, Schöpfung Gottes und nicht aus sich und für sich etwas zu sein. Sie ist nicht bloß etwas bloß Irdisches. Gerade weil man (vgl. Th. 29) sie etwa ganz muß lassen können, ist das deutlich. Denn dann gibt man Gott zurück, was man nur von ihm hat. Man gefährdet das Irdische selbst, wenn man es bloß als Irdisches nimmt.

Das gilt, darf man hinzufügen, auch über das „Laß-Fahren dahin“ hinaus. — Wenn uns Mitmensch, Frau und Kind, Volk und Vaterland bloß etwas Irdisches, Profanes sind, dann gefährden wir nicht nur uns, sondern auch sie. So sind wir es auch, die unser eigenes Volk über sich selbst hinaus und hinaus zu weisen helfen sollen. Das ist ein Auftrag an die Kirche und eine Parole auch für eine recht verstandene Verbundenheit von Volk und Kirche. Dann ist aber auch (Th. 30) das „Bürger dieser Welt“ sein nicht ein bloßer Wandel im Staub der Pilgrimschaft. Ebendeshalb klingt der Eingang der letzten These 30, wiewohl man weiß,

¹⁾ Vgl. Drews S. 572/74, 573. Argum. contr. 24 und 1 (= W. S. 80/81).

was gemeint ist, mißverständlich. Bekenntnis und Bürger dieser Welt — und das mit bewußter Betonung von Leben, Gemeinschaften, Beruf — schließen sich nicht aus. Vom Bürger dieser Welt ist in den folgenden Thesen erneut die Rede.

4. These 31—35.

Überschrift: Die Widerstandspflicht des Christen gegen Räuber und Mörder.

Wir müssen zu der Überschrift aber gleich hinzufügen, daß die Thesen über sie hinaus noch voller Anspielungen auf die damalige geschichtliche Lage sind.

a) Zunächst heben wir heraus, was an das Vorige anschließt. In These 31 wird der Christ, gerade sofern er dem Räuber widerstehen soll, der ihn auch etwa als Christen bedroht, als *pius civis*, als „frommer und gottseliger Bürger“ in dieser Welt aufgerufen. Ja, der Christ soll — These 32 klingt sozusagen neuzeitlich — in solchem kräftigen Widerstande leisten sich als „Glieder der Obrigkeit“ wissen, zu dessen Aufgabe es ja gehört dem Bösen zu widerstehen. Nach These 33 soll der Christ sogar den sein Leben bedrohenden Straßenräuber töten. Und eben im Hinblick hierauf wird in These 34 (vgl. These 37) nicht nur der zweiten, sondern auch der ersten Tafel gedacht. Kraft ihrer ist die Aufgabe die Bürger zu schützen, von Gott der Obrigkeit auferlegt. Diese Aufgabe geht nun hier auf den bedrohten Bürger selbst über. Er soll sich auch nicht (Th. 35) durch vorgewendete Parolen des Räubers verblüffen lassen. Denn diesem geht es um des Bürgers Gut und Geld. Und das ist doch das dem Bürger selber Anvertraute.

In der Debatte ist Luther angegriffen worden. Einen andern zu töten sei und bleibe für eine Privatperson Sünde. Luther weist auf den bekannten Hans Rohlhase, den Helden der berühmten Kleistschen Novelle Michael Rohlhaas, hin, der damals auch in der Wittenberger Gegend sein räuberisches Unwesen trieb, und sagt, wer einen Straßenräuber töte, versehe das Amt der fürstlichen Obrigkeit, so wie jetzt jemand recht täte, der den Rohlhase töte.¹⁾ — Man sieht, diese Thesen haben weder eine bloß zeitlose noch eine bloß auf den Kaiser — als den etwaigen Räuber im Auftrag des Papstes — hinielende symbolische Bedeutung, sondern auch eine zeitgeschichtlich unmittelbare. — Ferner ist zu vermerken,

¹⁾ Drews S. 572, contra 33 = W. S. 80, B. 10.

daß hier nicht nur von der naturrechtlichen Notwehr unmittelbar zwischen Mensch und Mensch die Rede ist, der es erlaubt ist, Gewalt gegen Gewalt zu setzen,¹⁾ sondern von der gottgebotenen Aufgabe der geschichtlichen Obrigkeit und einer Pflicht der Teilnahme an ihr. Allerdings handelt auch die Obrigkeit, wie These 25 zeigte, aus göttlichem und natürlichem Recht.

b) Nun ist aber bereits dadurch, daß der Räuber hier den (Th. 31) Überfallenen als Christen bedroht, und daß er (Th. 35) „Christum, d. i. die erste Tafel vorwendet“, angedeutet, daß Luther nicht nur den echten Straßenräuber meint, der so kaum auftritt,²⁾ sondern daß er auch, und im Gedankenfortschritt der Thesen vornehmlich, auf eine Frage zielt, die betreffs der Papisten (d. h. der dem Papst ergebenen Fürsten)³⁾ und des Kaisers damals erörtert wurde.

Der Vergleich mit dem Räuber wurde häufig gebraucht. So heißt es in einem kurz vorher (1539) von Luther mit unterzeichneten Wittenberger theologischen Gutachten, es sei „kein Unterschied zwischen einem Privatmörder und dem Kaiser, so er außer seinem Ampt unrichten Gewalt, und besonder öffentlich oder notarie unrichten Gewalt fürnimpt: denn öffentliche Violentia hebt auf alle Pflichten zwischen dem Unterthan und dem Oberhern jure naturae. Dergleichen ist dieser Casus, so der Oberherr den Unterthan zur Gotteslästerung und Idololatrie treiben will“ (E. 64, 275). — Hier soll also der Widerstand gegen das befürchtete kaiserliche Vorgehen naturrechtlich als Widerstand gegen notorisches und gewaltsames Unrecht begründet werden. Die fürstlichen Obrigkeiten selbst sollen sich auf das Naturrecht stützen. Das Räuberbeispiel ist offenbar Schulbeispiel.

Zehn Jahre vorher, 1529, hatte Brenz gegen das Andringen des Landgrafen von Hessen dem Markgrafen Georg von Brandenburg-Ansbach einge-

¹⁾ vim vi repellere licet.

²⁾ Vgl. aber W. Ti. 2, 2666 b. S. 594, September 1532. Si autem propter verbum dei und als ein prediger invador, ibi patendum. Hoc dei erit judicium illi relinquo. „Wenn ich aber um des Wortes Gottes willen . . . auf dem Weg bin, da muß gelitten werden. Da wird Gottes das Gericht sein; ihm überlasse ich es. Ein prediger soll sich nit weren. Drumb neme ich kein messer mit uff die Ranzel, sondern allein uff den Weg.“

³⁾ Damit sind laut Müller a. a. O., S. 53—58 vor allem Georg von Sachsen, gestorben April 1539, Joachim I. von Brandenburg, gestorben 1535, und König Ferdinand gemeint. Die ersten beiden waren zur Zeit dieser Disputation also bereits tot. — Der Titel haftet an den zur katholischen Liga gehörigen Fürsten.

schärft,¹⁾ der Kaiser sei kein „Straßräuber“, wie vielleicht die Könige von Babel für die Juden, sondern „ordenliche Oberkeit“, und hatte in einem weiteren Gutachten 1530 gemeint, „wenn der Kaiser ein doppelter Türke wäre, so ist er nicht zu bekämpfen, denn der Türke ist ein Straßenräuber und die kaiserliche Majestät ist unsre Obrigkeit“.²⁾ Aber die Wittenberger Theologen — unterschrieben hat auch Luther — sagen (jetzt zitiere ich aus einem Gutachten von 1536) umgekehrt: wie man sich „wider einen Mörder auf der Straße wehren“ und ein „Ehemann . . . den Ehebrecher, begriffen in der Tat“, töten kann,³⁾ so sei hier (übrigens ebenso wie bei dem Verbot der Ehe für Priester) der Tatbestand des „notorischen Unrechts“ gegeben und da sei „natürliche Vernunft als Gottes Ordnung selbst Richter“ (S. 64, 273). Solches öffentliche Unrecht sei aber auch „ausgenommen in allen Pflichten und Bündnissen“. Das geht deutlich auf Kaiser und Fürsten. Denn auch Konstantin habe gegen seinen Mitkaiser Licinius, der die Christen „grausamlich verfolgte“, die Waffen geführt, „unangesehen ihr (nämlich der Kaiser) Bündniß“ (ebd. S. 273/74).

Wir sehen also,⁴⁾ unsere kurzen Thesen über den Räuber haben ihre Beziehungen und Zusammenhänge.⁵⁾ Vor allem schalten sie das Naturrecht ein.

c) Trotzdem bestehen, besonders wenn wir die nächste Thesenreihe (36—50) vergleichen werden, hier merkwürdige Schwierigkeiten. Sie kündigen sich schon an, wenn wir in dem bereits früher erwähnten Brief Luthers an Luidke vom Februar 1539 die ein wenig Abstand nehmende Bemerkung lesen, die Unfern hätten geurteilt, der Kaiser sei in diesem Fall nicht der Kaiser, sondern Soldat und Räuber des Papstes.⁶⁾ Da setzt er sich leise von dem Urteil der „Unseren“ ab. Der Satz kommt zwar mit dem Resultat der Thesen unserer Disputation überein, wenn man nämlich das Moment: Räuber des Papstes, betont. Aber unmittelbar von den soeben besprochenen Thesen 31—35 geht Luther keineswegs auf den in Rede stehenden Widerstand gegen den Kaiser über. Es kommt zuerst beinahe zu dem Satz von Brenz (siehe oben), der Kaiser sei nicht Straßenräuber, sondern ordentliche Obrigkeit.

¹⁾ Bei von Schubert, a. a. O. S. 198.

²⁾ Ebd. S. 208. Inhaltsangabe von Sch.s.

³⁾ Vgl. auch Luther, W. Ti. 4, S. 240, 17 ff.

⁴⁾ Vgl. noch W. Ti. 4, Nr. 4380, S. 272, 7 ff. 24 ff.

⁵⁾ Vgl. immerhin auch W. A. Ti. 4, Nr. 4342, S. 240, 717 (S. 237, 14).

⁶⁾ Enders 12, 88 = W. Br. 8, 367, 23 ff.

5. These 36—50.

Überschrift: Das Verbot des gewaltsamen Widerstandes gegen alle Obrigkeit, wenn wir um Christi willen unter ihr zu leiden haben.

a) Vom Räuber wird die Obrigkeit unterschieden. These 36 setzt sich deutlich von dem vorigen Abschnitt ab. „Wenn aber die Gewalt der Oberkeit . . .“ Sie ist (Th. 37) „nit ein Mörder oder Dieb“, sondern „beschirmt“ gerade Leib, Gut, Ehr', Kind und Weib gegen solche. Sie „gebeut“ (Th. 39) „Frieden“ unter den Untertanen, „welcher Religion die seind“ (ebd.). Darum ist Privatpersonen (Th. 40), so hoch sie gestellt sein mögen, nicht erlaubt, von sich aus Gewalt zu gebrauchen. Sie müssen vielmehr die Obrigkeit angehen.

Überlegen wir dieses, so sind das freilich altvertraute und ziemlich selbstverständliche Grundsätze. Ihre Bedeutung bekommen sie hier unter zwei Gesichtspunkten, die ich im Augenblick aber nur andeute: 1. Durch die Beziehung auf das Verhältnis der Fürsten zum Kaiser, der als Obrigkeit in Betracht kommt. Sind sie ihm gegenüber Privatpersonen oder sind sie es nicht? Jedenfalls muß das für sie eine ernste Rechtsfrage sein. Wir kommen darauf unten noch zurück. 2. Durch den wiederholten Hinweis darauf (Th. 36. 38. 39. 45), daß es für den Gehorsam nicht darauf ankomme, ob die Obrigkeit „profan“ (Th. 36, d. h.¹⁾ vielleicht heidnisch) sei — man könnte an die Türken denken, die damals sehr erheblich in die deutsche Geschichte hineinspielen, und an deren christliche Einzeluntertanen nicht selten von Luther gedacht worden ist, man kann etwa auch an den alten römischen Kaiser und Christenverfolger Diokletian denken, der als geschichtliches Beispiel in Betracht kam (vgl. W. A. Ei. 4, Nr. 4582, S. 388, 6 ff.—9. W. 39, also am Tage unserer Disputation),²⁾ oder ob die Obrigkeit

¹⁾ Vgl. aber auch betr. des Kaisers: „Ja, ob er gleich ein Heide wäre“ E. 54, 139 (W. Br. 5, 258, 32). 1530. Brief an Kurfürst Johann.

²⁾ Ob die „profane Obrigkeit“ als „weltliche“ im Sinne der Unterscheidung von der geistlichen Reichsfürsten, wie es nach der oben erwähnten Übersetzung scheint (W. 39, 2 S. 47), gemeint ist, ist mir zweifelhaft. Der Papst kommt als Obrigkeit überhaupt nicht in Betracht. In den Gegensatzpaaren (Th. 36 und 38) paßt die Bedeutung „weltlich“ für profanus nicht recht. — Zudem — sind Kaiser und Fürsten profan? L. unterscheidet zwischen den Fürsten zu der Apostel Zeiten und den Fürsten heute. Damals waren sie Heiden. Jetzt sind sie christiani (W. Ei. 4, Nr. 4342 vom 7. Februar 39, S. 238, Z. 5; Zusatz auf S. 240, Z. 31: sie wollten es wenigstens sein). Darum sei die Widerstandsfrage heute schwer. (Sinn: Von den Heiden gilt

male christianus, „nicht gut christlich“, d. h. wohl dem Papst ergeben oder sonst anstoßgebend, ja ob sie gottlos (impius) (Th. 38, 41) sei. Damit sind, nach These 41, offenbar gerade stramm römisch-katholische Staaten gemeint. Der Hinweis war also für die Zeit der begonnenen Glaubensstrennung besonders wichtig.

Die Obrigkeit ist also auftrags- und amtsgemäß „für uns“ (Th. 38), sofern sie es sich zum Prinzip macht (Th. 44, vgl. 46) dem Übel zu wehren, bzw. „das Böse“ zu „verbieten“, d. h. die Verfehlungen gegen die zweite Tafel (vgl. Th. 38. 47. 48), Mord, Diebstahl, Meineid usw. zu bestrafen. Daher dürfen wir solche Obrigkeiten (Th. 49) nicht abschütteln, auch wenn wir unter ihnen zu leiden haben. Das hieße (ebd.) die eigene Vermessenheit (temeritas) gegen Gottes Ordnung setzen. Es käme offenbar dem Räubertum gleich.

b) Vom göttlichen Auftrag der Obrigkeit ist in diesen Thesen wieder sehr die Rede. Wir kennen das schon aus den Thesen 24 ff., brauchen also hier nur noch ein paar Züge herauszuheben. Man kann kaum stärker, als These 43 es tut, die Unmittelbarkeit der Obrigkeit zu Gott, freilich auch den Ernst der Verantwortung vor Gott hervorheben. Es gibt „über das Reich dieser Welt hinaus“ nur noch das Himmelreich selbst, also keine Appellationsinstanz gegen es (also auch eine päpstlich-kirchliche nicht — darf man wohl hinzufügen). Ebenso These 46. Es gibt keine höhere Obrigkeit, die dem Bösen dieser Obrigkeit strafend entgegenzutreten könnte, und unter der wir ihr Widerstand leisten könnten. Wir haben keine Instanz zwischen Gott und der Obrigkeit (also auch wohl die des Kammergerichts nicht, darf man wieder hinzufügen). Ebenso wenig haben wir (Th. 47) eine zweite Tafel über der zehn Gebote (also offenbar auch das Naturrecht nicht, das mit den zehn Geboten eben in engem Zusammenhang steht). — Wie fern ist hiernach Luther im Blick auf den Obrigkeitsbegriff dem Gedanken einer bloß weltlich profanen Sphäre für sich. Sosehr sie Welt ist, so unmittelbar steht sie unter Gott, dem Vater Jesu Christi.¹⁾ Und These 48 spricht es direkt aus, daß

es Leiden entgegenzunehmen). principes et christiani sunt conjunctissimae personae (Fürst und Christ also „die allernächstverwandten Personen“, S. 240, Z. 32).

¹⁾ Vgl. das Wittenberger Gutachten von 1539 (E. 64, S. 275): „... das Evangelium verbeut nit der Oberkeit Ampt, sondern es beståtigt solches, und gebeut, daß die Oberkeit ihren Glauben erzeige und bekenne durch ihr Ampt, und richte es zur Bekenntnis, daß Gott leuchte in ihrem Ampt, und dadurch erkannt und gepreiset werde.“

die zweite Tafel und die Obrigkeit für das Leben in der Welt von Gott her gegeben und aufgerichtet sind.

c) Nun ruht einer der Hauptatzente in den Thesen 36/50 darauf, daß diese Obrigkeit in Sachen des Evangeliums auf die Protestanten Druck ausübt. Das ist, wie gesagt, etwas anderes, als wenn das räuberische Gewaltwesen es tut. Jene Obrigkeit oder Obrigkeiten — der Blick geht eben auf päpstliche Fürsten und auch auf den Kaiser — wollen (Th. 41) sich ja auch so verstanden wissen, daß sie um der Religion, um des religiösen Bekenntnisses, um der ersten Tafel willen, handeln. Und wenn sie, das wiederholt These 45 ausdrücklich, um der ersten Tafel willen ihren andersgläubigen Untertanen Leid zufügen, so gibt es kein Widerstandsrecht. Man darf sich (Th. 50) nicht selbst verteidigen, sondern soll, nach Röm. 12, 19, dem Born Raum geben, d. h. hier dem Gerichte Gottes die Sache überlassen.¹⁾ Die Evangelischen in katholischen Ländern sind demnach, wiewohl für ihr Recht in geordneten Verhandlungen gekämpft wird,²⁾ schlimm daran und haben nicht selten vor der Frage gestanden, alles aufzugeben und auszuwandern,³⁾ — freilich die Katholischen in evangelischen Ländern ebenfalls.⁴⁾ Aus der Geschichte der damaligen Jahre ist auch bekannt, daß im Nürnberger Religionsfrieden 1532 über den Schutz von Glaubensminoritäten oder Einzelnen unter andersgläubigen Regierungen nichts vereinbart wurde, außer daß niemand solche Leute schützen solle, „die unter dem Vorwand des Glaubens oder aus anderen Ursachen irgendwo gewalttätigen Frevel verübten“.⁵⁾ Auch in Frankfurt ist charakteristischerweise von seiten der Protestanten für die andersgläubigen Untertanen die Erlaubnis zur Auswanderung noch als ein Recht gefordert worden, sowie für die, die nicht auswandern wollten, Toleranz, sofern sie keinen Anstoß sonst erregten.⁶⁾ Man muß sich in die territorialistische Staatsauffassung

¹⁾ Vgl. den Brief Luthers an Kurfürst Johann vom 18. November 1529, E. 54, 110. W. Br. 5, 182, 18: „... nicht uns selbst zu rächen oder verteidigen, sondern dem Born Gottes Raum lassen“ (Röm. 12, 19).

²⁾ Vgl. z. B. die in Frankfurt überreichten Forderungen an den Vertreter des Kaisers bei Enders 12, 109, Anm. 8. W. Br. 8 bietet sie hier nicht.

³⁾ Man denke z. B. an die Auswanderungen aus Oßchatz und Leipzig 1532 und 1533.

⁴⁾ Vgl. z. B. Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, III, 348. 354 ff., vgl. auch etwa H. Vorß, Die Reformation I, S. 336 ff. Freiburg 1939.

⁵⁾ Vgl. Köstlin-Kawerau, Martin Luther, 5. Aufl. 1903, 2. Bd., S. 260.

⁶⁾ Vgl. Enders 12, S. 109, Anm. 8. Bewilligt wurde die Forderung nicht.

von damals hineindenken, die sich ja in dem Grundsatz: cuius regio, eius religio und dem sog. jus reformandi des Landesherrn auch noch im Augsburger Religionsfrieden von 1555, und gar noch über hundert Jahre später im Westfälischen Frieden von 1648, Geltung verschaffte. Die eigentliche grundsätzliche Religions- und Bekenntnisfreiheit der Einwohner und Untertanen, ist, wiewohl Ansätze in jenen Verträgen da waren, doch erst späteren Geistes. So war also das Verlassen von Haus und Hof, Weib und Kind eine recht konkrete Frage. Es war eben damals anders als in den späteren Zeiten der Glaubensfreiheit. Dazwischen liegt die ganze Entwicklung der Toleranz, die das gesamte Denken der späteren Jahrhunderte mitbestimmt. Und man kann Luthers in diesen Thesen mehrfach wiederkehrendes „laß fahren dahin“ auch in dem Lichte sehen, daß er auf persönliche Aneignung und Bezeugung des evangelischen Glaubens auch unter der Gefahr des Auswanderns drängt. Aber mehr noch werden seine Thesen einmal auf ein Nicht-Verleugnen gehen — was ja einen verschiedenen Ausgang haben mag — und dann eben auf das in Rede stehende Verhalten der evangelischen Fürsten und Stände gegenüber dem Kaiser.

d) Hier sind wir nun aber in einer gewissen Verlegenheit. Welches Verhalten der Fürsten will und meint Luther in diesen Thesen? Er ist ja doch von dem Widerstandsrecht der Fürsten gegen den Kaiser überzeugt, wie wir wissen und noch sehen werden. Und er fordert von These 51 ab sogar in schärfster Weise zu einer Widerstandspflicht auf. Weshalb also hier ein so starkes Betonen des zum Leiden bereiten Gehorsams? Ganz lösen werden wir diese Frage vielleicht nicht.

Ein paar Andeutungen gehen wir zuerst nach. 1. Will Luther in These 40, die ja Privatpersonen, quales quales sint (wie beschaffen auch immer sie seien), den Widerstand verbietet, eigentlich sagen, die Fürsten dürften sich in dieser Sache gerade nicht als Privatpersonen,¹⁾ sondern als Kur- und Erbfürsten

¹⁾ Vgl. W. Ti. 4, Nr. 4342 vom 7. Februar 1539; 238, 6 ff.; 240, 34 ff. Danach ist der Kaiser „politische, nicht despotische“ Obrigkeit. Er steht also selbst unter conditiones. „Da frage man, ob sich's geziemt“ (nämlich, was von den Untertanen zu verlangen ist). — Vgl. ferner W. Ti. 4 Nr. 4380, S. 272, 17; überhaupt S. 272/73, Februar 1539 (nach natürlichem und politischem Recht sei der Widerstand erlaubt). Aber es sei eine periculosa quaestio (eine gefährliche Frage) bei den Theologen (Matth. 5, 39, der Schlag auch auf den anderen Backen, und 1. Petr. 2, 18, der Gehorsam auch den wunderlichen Herren gegenüber, stünden dagegen), sowie W. Ti. 4, Nr. 4582, S. 388, 3 ff.: Danach hat Luther am Tage unserer Disputation gesagt, die Juristen hätten „dem Kaiser ein böß spiel gemacht“. Er sei an die Beistimmung der Kurfürsten gebunden und nur so Monarch. Eine

fühlen? Sie seien eben nicht bloße Untertanen? Daß sie in „*politia*“, in „Welt-händeln“ (W. Ti. 4, 236, B. 1 und S. 240, B. 13) so handeln können, gesteht Luther zu. Das *quales quales sint* müßte dann besagen, sie dürften nicht auf ihre Macht und Würde, sondern nur auf ihren verbrieften Rechtstitel schauen, wenn sie denn schon Widerstand leisten wollten.

2. Will Luther in These 45¹⁾ mit dem etwas auffallenden Hinweis: einen anderen Grund als den des vermeintlich rechten Gottesdienstes, also der ersten Tafel, könnten jene Obrigkeiten bei ihrem tatsächlichen oder etwaigen Verfolgen ja nicht haben, im Grunde die Frage aufwerfen, ob die Gegner, vielleicht *de facto* auch der Kaiser, auf den es ja hauptsächlich ankommt, weniger eine religiöse oder ideelle, als vielmehr eine politische Absicht habe und Herr dieser Länder werden wolle?²⁾ Redet Luther also hier irgendwie ironisch? Und will er dann keinerlei Bedenken gegen den Widerstand mehr hegen? Jedenfalls bleibt das *aliam causam habere non potest* (sc. magistratus) schwierig. Warum betont Luther es überhaupt?³⁾

3. Deutlicher scheint mir in These 37/38 und besonders in These 42 zu sein, daß Luther dem Kaiser, vielleicht auch den Fürsten, solange es möglich bleibt, zuredet bzw. mit ihm verhandelt wissen möchte. Dem Kaiser gegenüber hat er damit auch sachlich recht. Der will ja mehr, als damals bekannt ist oder vor kurzem noch bekannt war, Übereinkommen und Frieden. Dies freilich aus politischen Gründen, damit nicht die Türkenfrage auf der einen Seite und

Reinstimme entmächte ihn. Er habe das Schwert abgegeben, so daß wir den *gladius traditus possessorius* hätten und er nur den *gladius petitorius* bei uns. Vgl. auch Th. Pauls, Luthers Auffassung von Staat und Volk, Halle 1927, S. 64. Die juristischen Ausdrücke werden etwa als Schwertbesitzrecht und als Antrag auf Schwerthilfe zu verdeutschen sein.

¹⁾ Solche Fragen legen sich durch die Literatur nahe.

²⁾ Vgl. etwa schon E. 54, 140 a. 1530.

³⁾ In der Disputation hat er gesagt: *Caesar seu Ferdinandus quaerunt possessiones nostras proprie tamen sub praetextu papae. Hic pugnant paria cum paribus* (Der Kaiser oder König Ferdinand streben eigentlich nach unseren Besitzungen, jedoch unter dem Vorwand: der Papst! Da kämpft nun Gleiches mit Gleichem) (Drews 569/70 = W. 39, 2, 77, 26 ff.). — Wenn Luther ferner gemeint hat — er wisse es bestimmt, sagt er — Herzog Georg von Sachsen habe nicht vornehmlich um Kaiser und Papst zu dienen, sondern um den Ernestinern Land und Rur zu nehmen, Krieg gegen die Evangelischen geplant, so besteht dafür laut Drews sonst kein geschichtlicher Anhalt (567 vgl. W. 39, 2. 75, 15 ff.).

Frankreich auf der anderen die Fürstenschaft spalte und das Reich schwäche.¹⁾ Daß Luther den Gegnern gepredigt und ins Gewissen geredet wissen will, daß man sie nicht einfach aufgibt und von vornherein zum Blutvergießen schreitet, zumal um des Evangeliums willen, ist bekannt. Wenn er hier den Fürsten, Ständen und dem Kaiser (Th. 37/38 u. ö.) immer wieder gleichsam vorhält, was sie in Gottes Auftrag durch ihr Amt ja doch alles denen zugute tun, die ihnen anbefohlen sind, wenn er weiter in Th. 42 die Parole ausgibt zu leiden, falls jene sich nicht eines besseren belehren lassen wollen, so dürfte das im Sinne jenes Zuredens und als Ermütigung derer, die die Verhandlungen mit ihnen jeweilig führen, zu verstehen sein. Vielleicht ist auch auf das etwas dunkle Wort in These 45: „einen anderen Grund können sie ja nicht haben“, als eine Art Aufforderung zur Selbstprüfung an die Gegner gemeint.

4. Will Luther vielleicht auch durch die starke Herausarbeitung des göttlichen selbständigen Auftrages der Obrigkeiten in der ganzen Disputation diese, also auch die noch katholischen, von Rom und vom Papsttum trennen? Luther sagt z. B. in der Disputation (Drewes S. 60 = W. 39, 2; 66, 6 ff.), er hoffe, daß der Kaiser jetzt nach Herzog Georgs von Sachsen Tod (17. April 1539) den Papst nicht weiter verteidigen werde. Will er so den Gedanken unterbauen, der bekanntlich nicht nur Melancthon, sondern auch ihm vertraut ist, daß sie eines Wächtertums über beide Tafeln, also auch über den rechten Gottesdienst, nicht nur über weltliche Dinge, würdig sein müssen? Und will er so die Warnung vor dem Widerstand gegen die Obrigkeit auf eine weitere Grundlage stellen, bzw. solche Gedanken anbahnen, auch bei denen, die noch nicht auf ihn hören?

Indes, das sind alles nur mögliche Fingerzeige, die der Text der Thesen an die Hand gibt. Wenn die gleichzeitigen Tischreden²⁾ zeigen, daß Luther immer wieder sich als Christen und Theologen, der vom leidenden Gehorsam weiß, gegen Politiker und Juristen abzusetzen sucht, so wird er in diesen Thesen 36/50 gewiß noch einmal den christlichen Ernst der ganzen Frage betonen wollen. Wenn er im Folgenden mit überraschender Schärfe auf die Widerstandspflicht kommt, so will er wohl durch die Gegenüberstellung des Verbotenen in These 36—50

¹⁾ Vgl. die Darstellungen bei Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, Bd. IV, S. 88 ff., sowie bei Brandt (siehe oben).

²⁾ Siehe oben S. 69 Anm. 1.

und des Gebotenen in These 51 ff., so eindringlich er es nur vermag, auf die Klärung der Motive in dieser schwerwiegenden Sache, in der die Fürsten, Juristen und Politiker in der Führung sind, hinarbeiten. So, wie die Disputationsthesen lauten, hätten wir die Lösung¹⁾ so zu formulieren: Gegen das, was Gott durch seine obrigkeitlichen, ob auch noch so sündigen Organe, verhängt, ist der gewaltsame Widerstand nicht erlaubt. Was dann kommt, dafür muß Gott sorgen. Gegen den Papst dagegen und gegen dessen weltliche Arme, besser Handlanger, ist alles erlaubt, ja schärfster Kampf geboten. — Lassen wir es bei dieser Alternative jetzt bewenden und schieben wir das, was zu ihr zu sagen ist, auf, bis wir die Thesen über den Papst betrachtet haben.¹⁾

6. These 51—60.

Überschrift: Recht und Dringlichkeit des Widerstandes gegen den Papst, weil er keinerlei Obrigkeit, sondern der Antichrist, der Bärwolf usw. ist.

Die Erörterung geht in scharfer Form zur Widerstandspflicht über. Diese ist geboten, sobald es der Papst ist, um dessentwillen die Evangelischen bekämpft werden sollen. Um die Abwehr gegen den Papst kreist der Gedankengang in dem, was nun folgt.

a) In den Thesen 51/55 legt Luther allen Nachdruck darauf, daß der Papst in keiner Weise Obrigkeit ist. Er ist es weder im kirchlichen noch im politischen, noch im Sinne der häuslichen Ordnung.

a 1. Hier liegt die bekannte Lehre von den drei Hierarchien zugrunde (Th. 52). Wir kennen sie u. a. aus den Bekenntnisschriften (Schmalk. Art. Vorrede, Müller 298, R. A. 413²⁾ bei Anm. 13; siehe dort auch weitere Lutherstellen). Gott hat das Hauswesen, die staatliche Obrigkeit und die Kirche aufgerichtet, „gegen den Teufel“, wie Luther dort sagt. Aus allen dreien ergeben sich Ordnungsverhältnisse und menschliche Abhängigkeiten im Auftrage Gottes.³⁾ Wir

¹⁾ Freilich sei hier schon angemerkt: wenn laut Th. 45 Kaiser und Fürsten um der Religion willen gegen die Evangelischen vorgehen, und ihnen dann nicht tätlicher Widerstand geleistet werden kann, so können Kaiser und Fürsten das doch kaum ohne ihren inneren und äußeren Zusammenhang mit Rom und dem Papsttum?! Wie steht es aber dann mit dem Widerstandsverbot?!

²⁾ R. A. Ausgabe des Kirchenausschusses 1930.

³⁾ Näheres über die drei Hierarchien vgl. bei Rattenbusch: Die Doppelschichtigkeit des Lutherischen Kirchenbegriffs. Theol. Stud. und Krit. Bd. 100, S. 122 ff.

denken dabei an die Überschrift zu einer deutschen Ausgabe unserer Thesen zurück, die wir oben (S. 36. 42) mitteilten, und stehen also bei dem Thema, das der Disputation, als sie schließlich am 9. Mai 1539 gehalten wurde, gegeben wurde. In der Eröffnungsrede zu Beginn der Disputation hat Luther gesagt, es gehe um eine certa distinctio, eine bestimmte Unterscheidung jener Ordnungen, wie man sie auch den Nachkommen hinterlassen könne, besonders nach der vom Papst angerichteten Verwirrung auf diesem Gebiet (Drews 542, W. 39, 2, S. 52, Z. 7 ff.).

Diese Verwirrung entsteht nach Luther daraus, daß der Papst sich *supra omnem potentiam*, über alle Gewalt, stellt, wie es nie ein Tyrann getan habe (ebd.). Luther sieht solche Machttyrannis unter den apokalyptischen Gesichtspunkten (*istis novissimis temporibus*, in diesen jüngsten (letzten) Zeiten, ebd. Z. 10) von 2. Thess. 2, 4 (ebd. Z. 12). Damit hat sich, wie Luther in seiner Vorrede zur Disputation weiter ausführt, die Frage verbunden, an *politicus magistratus sit etiam in sancta vocatione*, ob auch die weltliche Obrigkeit heilig berufen sei (ebd. Z. 30, Drews 543), damit wiederum das immer neue Aufschießen von Mönchsorden und das Streiten um Matth. 19, 21. Eine gute Nachschrift der Disputation führt überhaupt als Überschrift des Ganzen die Worte ein: *De habendo proprio, item de papa eradicando*, also: daß man Eigentum haben und daß man den Papst ausmerzen soll (ebd.). Nach ihr hat Luther auch in der Vorrede von der Auslöschung (durch den Einfluß Roms) der *ordinatio spiritus sancti in omnibus istis statibus* gesprochen (ebd. W. S. 53, 17), der „Ordnung“ des Heiligen Geistes (Einsetzung durch den Heiligen Geist) in allen jenen Ständen.

So will er denn zwischen göttlichen und menschlichen *ordinationes* gescheiden wissen (ebd.), genauer wohl solchen „der Menschen“. Denn letztere „Ordnungen“ sind solche „*sine testimonio dei*“, ohne Zeugnis Gottes (W. S. 53, 1 ff.), während Staat und Hauswesen wohl auch *humanae* (menschliche) *ordinationes* sind, aber nicht ohne Zeugnis Gottes (ebd. und Drews 544). Indem sich dabei der Papst stets „über die Schrift“ stellt, stellt er sich auch *super jura* (W. S. 53, 20), über *politia* und *oeconomia* (Hauswesen) (ebd. Z. 11). Daher gilt es, eine deutliche Lehre über die drei Hierarchien aufzustellen.

Hierarchien heißen sie, weil sie „von Gott geordnet“ sind (E. 25, 387 = W. 50, 652). Sie sind (vgl. Rattenbusch, a. a. O. S. 314—316) auch der Vernunft, wenn sie sich vom Glauben erleuchten lassen will, in ihrer sachlichen Notwendig-

keit als Gottes Stiftungen erkennbar. Dabei ist das Verständnis der Familie als solchen Standes neu (ebd. 316 f.). Die *communio sanctorum*, die Gemeinschaft der Heiligen, die zugleich das überweltliche und dereinstige Ziel Gottes mit der Menschheit ist, geht dabei durch alle drei Stände hindurch und betätigt sich in ihnen. Rattenbusch spricht von drei konzentrischen Kreisen, wobei die Kirche, jetzt als die Kultgemeinde verstanden (ebd. 319), der mittlere ist. So erhält sie aus dem inneren Kreise, aus der Familie, ihren Bezug, und hat an dem äußeren Kreise, dem Staat, ihre Schutzmauer.

Der Papst aber gehört in diese ganzen Zusammenhänge nicht hinein (W. S. 53, 3 ff.). Er ist schuld an der ganzen Verwirrung und muß radikal bekämpft werden. Die Lehre von den drei Hierarchien ist der positive Aufbau, der die papale Wirrnis ersetzen soll.

a 2. Immerhin hält Luther es für notwendig, in drei besonderen Thesen (53—55) zu widerlegen, daß dem Papst keinerlei Obrigkeitsstellung zukommt. Auf dem Gebiet der Familie hat er sie nicht, weil er Verlöbniß und Ehe verbietet, nicht nur den Priestern, sondern auch anderen, denen sie sonst freisteht. Damit ist auf die mancherlei Ehehindernisse angespielt, die das römische kirchliche Recht in der Ehegesetzgebung aufstellt.

Nun ist es ja bekannt, daß für Luther die Ehe kein Sakrament war und daß er die Ehegesetzgebung — dem Grundsatz nach — in den Händen der (christlichen) Obrigkeit wissen wollte, ebenso daß er in seiner Beurteilung eherechtlicher Fragen mit evangelischen Juristen auch Zusammenstöße hatte, weil sie ihm dem römischen und kanonischen Rechte noch als zu hörig erschienen.¹⁾ Wir können auf diese ganzen Fragen und auf die geschichtlich sehr bedeutsam gewordene Über-eignung des Eherechtes an die staatliche Gesetzgebung nicht eingehen. Wir vermerken nur, daß Luther an dieser Stelle seine Ablehnung des päpstlich-kirchlichen Eherechtes scharf auf dessen Beschränkung der Eheerlaubnis begründet. Damit verbindet sich, wie die Disputation zeigt, der weitere Gedanke, daß an der Ehe als göttlicher Stiftung nicht der Vorwurf der Unreinheit haften dürfe. *Licet adsit concupiscentia, licet adsit peccatum* — auch wenn Begierlichkeit, auch wenn Sünde dabei ist²⁾ —, die Ehe ist durch Gott gesetzt und die Unreinheit

¹⁾ Vgl. die immer noch lesenswerte Schrift von R. Köhler, *Luther und die Juristen*, Gotha 1873.

²⁾ Vgl. W. S. 87, 28: *ignoscitur propter finem coniugii*, sie wird verziehen um des Zieles der Ehe willen.

durch Christus gereinigt. (Drews 579, W. S. 87, 14ff.). Die Ehe hat also ihr eigenes Recht in Gottes Ordnung und im Glauben an Christus.

Ferner kann der Papst nicht politische Obrigkeit sein, weil er (Th. 54) sich die *jura civilia* ebenso wie das Evangelium unterwirft. Von der Stellung des Papstes zum Evangelium hat Luther schon in These 53, auf die wir erst unten zu sprechen kommen, geredet. Hier bei These 54 wäre im Blick auf das gemeinsame Auftreten von *jura civilia* und Evangelium etwa zu erwähnen, daß die Obrigkeit, wie Luther in der Debatte ausführt, die Verpflichtung hat, auch den Nachkommen „diese Lehre und die Kirche“ (die evangelische) als bene constituta, als wohl verfaßte, zu hinterlassen (Drews 570 = W. S. 77, 5). Allerdings wird das in einem anderen Zusammenhang gesagt. Aber Luthers Hinweis auf eine Art Wärdterpflicht der Obrigkeit über beide Tafeln, nicht nur über die zweite, verdient doch auch im Blick auf den Text von These 54 Erwähnung.

Was nun die Unterlagen für Luthers Kampf gegen die Rechtsansprüche des Papstes betrifft, so finden sich in der Debatte eine Anzahl von Anspielungen auf Sätze aus dem Kirchenrecht. Freilich sind diese Anspielungen zum Teil allgemeiner Natur, verdienen aber doch Aufmerksamkeit.¹⁾ Gerade in Sachen weltlicher Rechte, von deren Inanspruchnahme durch den römischen Stuhl unsere These spricht, ist das von Luther selbst (W. 7, 165) sehr beachtete Kapitel „Solitae“ (ein Schreiben Innocenz III. an den Kaiser in Konstantinopel über 1. Petr. 2, 13 ff., die Stelle über die Obrigkeit), von Bedeutung (Decretal. Gregor IX. Lib. I. Tit. XXXIII. cap. 6). Es enthält nicht nur die von Gregor VII. überkommene Lehre von dem Mond als der königlichen Gewalt und der Sonne als der päpstlichen, sondern auch — und das, wie schon das vorige, hat Luther besonders unterstrichen (a. a. O.) — die verblüffende Auslegung, Petrus habe

¹⁾ Leider sind sie weder von Drews noch von dem Herausgeber der Disputationen in der W. A. bearbeitet oder gar identifiziert worden. Dagegen sind in der Ausgabe der Bekenntnisschriften durch den Kirchenausschuß bei der Bearbeitung der Schmalkaldischen Artikel und des Traktates von Melancthon *De potestate et primatu papae*, von der Macht und dem Primat des Papstes, sowie in der W. A. bei Bearbeitung von Luthers Schrift von 1520 („Warum des Papstes und seiner Jünger Bücher von Dr. Martin Luther verbrannt sein“, W. 7, 161 ff.) eine ganze Reihe von Stellen aus dem *Corpus juris canonici* angeführt worden, die wir hier dankbar benützen. Die kanonistischen Zitate im *Passional Christi und Antichristi* von 1521 (W. 9, 701 ff.) kommen für unsere Disputation nicht in Betracht.

das subditi estote (seid untertan aller menschlichen, übrigens weltlichen, Ordnung) ja an seine eigenen subditi geschrieben(!), um sie durch den Gehorsam der Obrigkeit gegenüber zum Verdienst der Demut aufzurufen.¹⁾ Es ist also verständlich, wenn nach Luther der Papst sagt: Nulla jura super nos (Keine Rechte über uns, erg. hat der Kaiser) (Drews 560, W. S. 67, 1). — Eben dahin gehört auch die von Luther (W. 7, 170, 3) angerufene Stelle (Decret. Grat. II. C. XXV. qu. 1). Da heißt es — in Kapitel 16 für unsere These hier noch deutlicher als in dem von Luther dort zunächst gemeinten Kapitel 1 — aus dem Munde Leos IV., der Papst müsse unverrückt festhalten, quod patres nostri sive in sanctis canonibus sive in mundanis (!) affixere legibus . . .“ was unsere Väter in heiligen Rechtsätzen oder in weltlichen(!) Gesetzen eingeprägt haben.

Schließlich ziehen wir noch für unsere These 54 die Decretale „Significasti“ heran (1. Tit. 6, Kap. 4), die Luther (W. 7, 166, 15) bei Verbrennung des Corpus juris canonici in einem anderen Zusammenhange zitiert. Dort verlangt Papst Paschalis vom Erzbischof von Palermo gegen Übergabe des Palliums die offenbar strittige und von königlicher Seite nicht gewünschte Eidesleistung. Dabei erinnert er an translationes episcoporum, quae apud vos non auctoritate apostolica, sed nutu regio praesumuntur, Versetzungen von Bischöfen, die bei euch nicht auf apostolische Autorität, sondern auf königlichen Wink hin vorweggenommen bzw. gewagt werden. Wegen solcher und ähnlicher Mißstände sei ein Eid nötig. — Wie auch immer es um die historischen Vorgänge bestellt sein mag, es scheint deutlich der Kampf zwischen Kirche und Staat und der Konflikt

¹⁾ Andere „Auslegungen“ in diesem Schreiben, die These 53 bestätigen, sind etwa die nicht weniger verblüffenden, daß niemand, also auch der Kaiser nicht, einen Knecht richten dürfe, der einem anderen Herrn dient. Denn (!) Paulus sage (Röm. 14, 4), von ihm, daß ein jeder „seinem Herrn stehe oder falle“. Oder, wenn Josua die Herrschaft über die Priester zugleich mit dem Königtum empfing, so sei das mehr in geistlichem Sinne zu verstehen. Josua sei Vorläufer Jesu, „der sein Volk in das Land der Verheißung einführte“. Ebenso habe David dem Priester Abjathar „nicht so sehr aus königlicher Würde als aus prophetischer Autorität Befehle gegeben“. Auch bedeute in 1. Petr. 2, 14 das Gesandtssein der *ἡγεμόνες*, der „Landpfleger“ (Luther), „zur Strafe für die Übeltäter“ nicht, daß der Kaiser über alle die Gewalt des Schwertes empfangen habe, sondern nur über die „qui utentes gladio eius sunt jurisdictioni commissi, juxta quod veritas ait: omnes, qui acceperunt gladium, gladio peribunt (!), — die, indem sie das Schwert gebrauchen, seiner Jurisdiktion anheimgegeben sind, gemäß dem Worte der Wahrheit: alle, die das Schwert nehmen, werden durchs Schwert umkommen (vgl. dazu Matth. 26, 52).

zwischen jus canonicum und weltlichem Rechte durch. (Luther tadelt a. a. O. an der Decretale, daß sie dem biblischen: „Umsonst habt ihr empfangen, umsonst gebet auch,“ widerspreche.)

Man denke auch an die von Melancthon im Tractatus de potestate papae (Müller 338. R. A. 487, B. 9 ff.) in Erinnerung gebrachte Stelle (Decr. Grat. II. C. 9. qu. 3, cap. 13): „Niemand soll den höchsten Stuhl richten; denn den Richter richtet weder der Kaiser noch die Priester, weder der König noch das Volk.“ So viel über die zweite These.

Die dritte These — die Luther als erste bespricht — klingt sehr allgemein. Der Papst kann nicht kirchliche Obrigkeit sein, weil er durch seine Schmähungen im Kirchenrecht das Evangelium verwirft und mit Füßen tritt (Th. 53). Indes, in seiner Schrift über die Verbrennung des Corpus juris canonici hat Luther das Urteil: Entweder gilt das Evangelium oder das päpstliche Recht, bereits sehr deutlich ausgesprochen, und hat es dort an die elfte der dreißig von ihm herausgestellten kanonischen Sentenzen vornehmlich angeschlossen (W. 7, 168f.). „Den Papst mag niemand urteilen auf Erden, auch niemand sein Urteil richten, sondern er soll alle Menschen richten auf Erden.“ Luther führt dort als Beleg für diesen päpstlichen Anspruch das Kapitel „Cuncta per mundum“ an (Decret. Grat. P. II. C. 9. qu. III. cap. 17). Es handelt sich um einen Erlaß des Gelasius an alle Bischöfe, in dem in der Tat der sacrosancta romana ecclesia das fas de omnibus judicandi, der hochheiligen römischen Kirche das heilige Recht, über alle zu urteilen, zugesprochen wird. Über ihr Urteil dürfe niemand wiederum urteilen. An sie aber dürfe von überall her appelliert werden, gegen sie gebe es keine Appellation. — Es tritt noch hinzu, daß Rom ohne vorhergehende Synode Macht habe, sowohl die zu lösen, die von einer synodus iniqua gebunden seien, wie auch — ohne Synode — die zu verdammen, die das verdienen. Und zwar alles um des Principates Petri willen (ebd.). — Luthers unbezeichnete Decretwiedergabe im Verlaufe unserer Disputation (Drews 551, W. 56, 27, 59, 22): quod nulli concilio vel homini liceat judicare eum, daß es keinem Konzil oder Menschen erlaubt sei, ihn zu richten, meint vielleicht dieselbe Stelle. Von ihrer Art, die Stellung des Papstes über Synode und Konzil heraushebend, gibt es bekanntlich noch sehr viele im Corpus juris canonici. Die ganzen Distinctiones 16, 17, 18, 21 z. B. im Decr. Grat. I sind voll davon, daß der Papst Synoden oder Konzilien bestätigt, daß er es ist, der letztere zusammenruft, daß kein an

Rom appellierender Bischof ohne Roms Spruch verdammt werden darf, daß ein Bischofskonzil nur beschränkte Befugnis habe, daß alle apostolicae sedis sanctiones, alle Sanktionen des apostolischen Stuhles, als durch Petrus selbst bestätigt anzunehmen seien. Auch in dem oben zitierten Briefe des Papstes Paschalis findet sich dieser Anspruch sehr selbstbewußt ausgedrückt. Zudem hat Leo X., worauf Luther öfters hingewiesen hat, in seiner Bulle „Pastor aeternus“ (vgl. Bekenntnisschriften R. A. S. 484, A. 5) das volle Recht und die Vollmacht Roms, alle Konzilien anzufagen, zu verlegen und aufzulösen, ausdrücklich festgestellt. Und eben seit zwei Jahren war diese Frage wiederum doppelt akut, da Papst Paul III. im Jahre 1537 auf ein Konzil in Mantua drängte. Eben deshalb hatten bekanntlich die Schmalkaldischen Artikel den Kampf gegen das Papsttum in den Mittelpunkt gestellt. Die Absicht des Papstes ging (vgl. Ranke) auf eine zwar möglichst gütliche, aber eindeutige Unterwerfung der Protestanten, wie er sich denn auch gegen den zur Zeit unserer Disputation glücklich unter Dach gebrachten „Frankfurter Anstand“ entschieden gewendet hat.¹⁾

Und wenn in diesen Jahren wieder der Gedanke eines deutschen Nationalkonzils auftauchte, so darf auch u. a. an die Bulle „Execrabilis“ von Pius II. aus dem Jahre 1460 (vgl. R. A. 487, A. 2) gedacht werden, die den „Mißbrauch“ geißelt, daß man es wage, vom Papste, „dem Statthalter Christi“, im „Geiste der Rebellion, nicht aus Begier nach gesünderem Urteil“, an ein zukünftiges Konzil zu appellieren.

Schließlich noch eines zu diesem Punkte! In der Debatte hat Jonas daran erinnert, daß die „gesünderen“ kirchlichen Schriftsteller und Kardinäle, die doch das Corpus papae bildeten, den Papst den „Konzilien, sowie den Gesetzen und Rechten“ unterstellt wissen wollten (Drews 574f. W. S. 81, 10 ff. 82, 1 ff.). Er weist also auf die Theorie des Konziliarismus, bzw. auf das „Episkopal-system“ hin und meint, Luther entstelle den Papst. Luther hat für jene Stimmen das Wort: „als wenn ein blindt hünichen ein mall ein kornchen findt“ (ebd.).

¹⁾ Luther hat den „Frankfurter Anstand“ als kurzen Waffenstillstand angesehen, in dem man wachen und beten müsse, damit das Licht des Evangeliums, die Heiligung des Namens Gottes wirke (W. Si. 4, 387, 12). — Es war dann zunächst eine Zusammenkunft in Nürnberg für den 1. August 1539 geplant. Luther selbst wollte aber nicht hinfahren, einmal in Rücksicht auf seine Gesundheit, dann aber auch deshalb nicht, weil es mit dem päpstlichen Gegner zusammen nicht gehe (ebd. S. 384). Den Päpsten sei nicht zu vertrauen, auch wenn sie Frieden versprechen (ebd. 387, 9).

Und wenn er antwortet, daß auch er das Corpus papae, und nicht den Papst persönlich meine, daß es da aber heiße: nulla synodus potest judicare papam, keine Synode kann den Papst richten,¹⁾ und es dabei geblieben sei, so ist ja (vgl. etwa Buchberger, Lexikon für Theol. und Kirche, III 731 f.)²⁾ bekannt, daß Luther recht behalten hat. Die konziliare Theorie ist unterlegen. Die entsprechenden Beschlüsse der Konzilien von Konstanz und Basel, deren Erfolglosigkeit Luther in der Debatte auch erwähnt (Drews 575. W. S. 82, 36), sind von Rom nicht kanonisiert worden. Daß Luther gerade die päpstliche Gewalt über Konzilien als unerträglich angesehen hat, zeigt auch sein Ausruf in der Debatte (W. S. 59, 23): Hoc verbum ita blasphemum et execratum, ut horribile sit legere, dies Wort ist so blasphemisch und verflucht, daß es schrecklich zu lesen ist. Es kommt ja auch dem nahe, was er in der Schrift „Warum des Papstes Bücher ...“ als den Hauptartikel bezeichnet hatte, und worin er, wie auch hier in These 53, das Evangelium von Grund auf angegriffen sah.³⁾

¹⁾ Vgl. dazu besonders Deer. Grat. I. Di. 21, Kap. 7 im Schreiben Nikolaus I. an Kaiser Michael darüber, daß Papst Marcellin, der zu Anfang des 4. Jahrhunderts in der Verfolgung aus Schwachheit geopfert habe, von einer Bischofsversammlung entgegen seinem eigenen Antrag keinen Gerichtspruch erhalten habe. Noli audiri in nostro iudicio, sed collige in sinu tuo causam tuam. Prima sedes non iudicabitur a quoquam (Wolle nicht vor unserem Gericht gehört werden, sondern überdenke deine Sache in deinem Busen). — Mögen die Älten dieser Synode (von Sinuessä) auch unecht sein, so bedient sich doch Nikolaus I. dieses Berichtes.

²⁾ Vgl. übrigens auch die Abwehr der päpstlichen Vollgewalt über die Bischöfe in Melancthons Tractatus (Müller 328. R. A. 472, a 2 mit Stellenangabe).

³⁾ Auch die bei Luther überhaupt häufig erwähnte These vom Herzensschrein des Papstes führt er in der Disputation an (Drews 552, W. S. 60, 28: Nos non sumus subjecti nec divinis nec naturalibus legibus, sed omnia mea in serinio pectoris nostri sunt. (Wir sind weder göttlichen noch natürlichen Gesetzen unterworfen, sondern alles, was mein ist, ist im Schrein unseres Herzens). Die von Luther in der Schrift „Warum des Papstes Bücher ...“ 1520 (W. 7, 166, 6) für die Lehre vom serinio angegebene Stelle aus dem Corp. juris canonici ist laut Ausweis der W. A. (ebd.) die Decretale im Liber Sextus. Tit. 2, Kap. 1. Sie handelt davon, daß eine neue constitutio des Papstes zwar per se eine alte entgegenstehende aufhebe, daß aber alte Gewohnheiten besonderer Art und sinngemäße Bestimmungen nur dann durch sie aufgehoben sind, wenn dies besonders vermerkt wird. Dem wird nun in einem Konzessivsatz vorausgeschickt, daß der Papst jura omnia in serinio pectoris censetur habere (daß man vom Papst urteilt, daß er alle Rechte im Schrein seines Herzens habe).

Luther scheint diese Stelle allerdings mißverstanden zu haben. Mein Greifswalder Kollege Ad. Hofmeister weist mich freundlicherweise darauf hin, daß sie das serinium nicht sowohl als Voll-

Als „einen der Hauptartikel“ des päpstlichen Rechts bezeichnet er 1520 (W. 7, 175f.) weiter den, daß „nicht der Papst von der Schrift, sondern die Schrift von ihm habe glaubwürdigen Bestand, Kraft und Ehre“, freilich ohne eine Stelle aus dem Kirchenrecht zu zitieren. Auch an unserer Stelle (Drews S. 550f.) führt er als Decret an, quod scriptura sancta habet autoritatem ab ipso et non ipse a scriptura (W. S. 57, 19. 59, 24), daß die Heilige Schrift ihre Autorität von ihm, und nicht er von ihr hat. — Man wird eine so lautende Stelle im Kirchenrecht schwerlich finden können. Jedoch sind sowohl über das Verständnis von Matth. 16, 17 ff. wie über das Verhältnis von Bibel und Kirche bis heute evangelische und katholische Lehre kontrovers. Wir halten daran fest, daß das Papsttum sich in Matth. 16 selber einträgt und dann von da aus seine Macht wiederum ableitet. Und wir sehen in der Gleichstellung von Schrift und „Tradition“, in der autoritativen Geltung der Vulgata, in dem kirchlich-„lehramtlichen“ Auslegungsrecht über den Bibeltext, wenngleich über den letzteren Punkt Diskussionen im Protestantismus bestehen mögen, eine verkehrte Gewichtsverteilung zwischen Bibel und Kirche zugunsten der Kirche.¹⁾

Schließlich gehört in diesen Zusammenhang eine wiederum bei Luther nicht selten, und auch hier (Drews 550f. W. S. 56, 23. 57, 10. 58, 15) begegnende, in der Tat sehr ausgesprochene Stelle aus dem Decret, die er bereits in der mehrfach angezogenen Schrift von 1520 (W. 7, 167, 1 ff.) stark unterstreicht. In Melancthons Tractatus de potestate papae (Müller 335) ist sie auch, dort aber

gewalt des Papstes über das Recht versteht (die er selbstverständlich nicht weniger beansprucht), sondern als Wissenschaft des Papstes. Der Papst kennt, wenn er ein neues Gesetz erläßt, die alten, auch die etwa entgegenstehenden Gesetze. Er weiß also auch, was er aufhebt. Die entgegenstehende constitutio ist eben durch die neue unter vollem Wissen des Papstes aufgehoben. Dagegen kann er nicht alle bestehenden Gewohnheiten und Gebräuche kennen. Stehen diese dem neuen Gesetz nicht entgegen, so dürfen sie weiter ausgeübt werden. Demnach kann die *serinium*-Stelle nicht als Beleg für Luthers These angeführt werden. An der Richtigkeit dieser These ändert das nichts.

Über eine andere Stelle, die zwar nicht vom *serinium pectoris*, sondern vom *sinus papae* redet, vgl. oben S. 79, Anm. 1.

¹⁾ Übrigens starben (Ranke, Deutsche Gesch. im Zeitalter der Reformation, Bd. 4, 1881, S. 69, Englische Geschichte. Neudruck 1937, Bd. 1, S. 135f.) auch im antipäpstlichen England Bischof Fisher und Thomas Morus damals unter König Heinrich VIII. den Märtyrertod, weil sie ein englisches kirchliches Statut nicht beeidigen wollten, laut dem die Ehe des Königs mit seiner spanischen Gemahlin Katharina von Anfang an schriftwidrig gewesen sei. Die Frage hatte also damals weitere, auch über das Papsttum übergreifende Ausmaße.

unter anderem Gesichtspunkte erwähnt. R. A. 483, A. 5 druckt sie zu erheblichem Teil aus dem Decr. Grat. I. Di. 40, cap. 6 ab. Während Melancthon sie unter dem Stichwort, einem häretischen Papst sei kein Gehorsam zu leisten, was sie in der Tat enthält, anführt, bringt Luther sie unter dem Stichwort: „Wenn der Papst unzählige Seelen zur Hölle führte, so dürfte man ihn nicht fragen, warum er das tue,“ was sie ebenfalls enthält. Und die von Luther im weiteren Verlauf formulierten Sätze (W. S. 60 ff.): „Wir (der Papst) haben diese Gesetze gegeben, aber in unserem Gutdünken liegt es, sie zu ändern, wenn wir wollen — und — unsere Sentenzen, auch wenn sie ungerecht sind, sind zu fürchten und zu verehren,“ mögen ebenfalls durch dieses wie durch die oben bereits von uns besprochenen Zitate veranlaßt sein. Auf eine weitere Stelle, die gerade das Letzte beleuchtet, wird unten noch hingewiesen werden.

Die jetzt in Rede stehende Sentenz „Si Papa“ ist als Wort des Bonifatius (Winfried) mitgeteilt von Kardinal Deusdedit (gestorben zwischen 1097 und 1107) in seinen vier Büchern über die Kirche, d. i. in seiner unter Papst Viktor III. abgeschlossenen Kanones-Sammlung. Das Wort stamme aus den „Gesta Bonifacii Martyris“. Es steht bei Gratian (Ausgabe Friedberg) unter der Überschrift: *Damnetur apostolicus, qui suae et fraternae salutis est negligens*, (verurteilt werde der Apostelnachfolger, der sein und der Brüder Heil vernachlässigt). Nach der Gesamtstelle bei Deusdedit, die Friedberg in seiner Ausgabe des *Corpus juris canonici* unter dem Text abdruckt, ist der Sinn der, die Verantwortlichkeit des Papstes ganz besonders zu betonen, allerdings unter Hinweis auf die unvergleichliche und fast erschreckende Machtfülle, die ihm gegeben ist. Wieviel Segen kann von ihm auf die ganze Kirche kommen! Aber, wenn er böse ist, wieviel Fluch auch! Dessen soll er sich bewußt sein, um so mehr, da keiner sich gegen ihn stemmen darf. Wenn er nämlich sein und der Brüder Heil vernachlässigt und obendrein vom Guten schweigt und gar unzählige Völker *catervatim secum ducit primo mancipio gehaennae* — i. e. diabolus erklärt Joh. Teutonicus in seinem Kommentar —, also wenn er die Menschen in Scharen mit sich dem obersten Knecht der Hölle, dem Teufel, zuführt, wo er selber in Ewigkeit mit vielen Plagen geschlagen werden wird, so darf ja doch kein Sterblicher wagen ihm entgegenzutreten (*redarguere*), weil er alle richtet und von niemandem gerichtet werden darf, — es sei denn, daß er als Häretiker gefaßt würde (*nisi deprehendatur a fide devius*).

Die Untermauerung der päpstlichen Machtfülle in dieser Stelle hat Luther mit Recht empört, hier wie öfters. In der *Epitome responsionis* des Silvester Prierias, die Luther 1520 herausgab, ruft er über diese Stelle aus: *Obstupescere coelum, horresce terra! O Christiani, videte, quid sit Roma, erstarre Himmel, schaudere Erde! O, ihr Christen, sehet, was Rom ist!* (W. 6, 336, 30). Mag solcher Ausruf ihre eigentliche Absicht nicht treffen, so sind die Voraussetzungen, auf denen sie ruht, für jedes evangelische Denken unmöglich. Auch liegt in ihrer Ablehnung indirekt eine Frontstellung gegen eine Art abstrakter Heiligkeit der dogmatischen Autorität für sich. Die Rautele, dem kezerischen Papst sei selbstverständlich kein Gehorsam zu leisten, genügt Luther offenbar nicht. Auch „ungerechte Sentenzen“ sind, wie wir sahen, nach Luther nicht zu verehren, wörtlich nicht „anzubeten“ (*adorandae*). „Wer möchte wegen eines *homo flagitiosus*, eines lasterhaften Menschen, ewig verdammt werden!“ (Drews 550, W. S. 57, 7). Man darf dabei wohl auch an eine Sentenz wie die bereits oben angekündigte denken (*Decr. Grat. II. C. 2. qu. VII, cap. 2 ff.*), in der Papst Euseb an die Bischöfe von Alexandrien schreibt, daß die ihren Hirten anvertrauten Schafe (mit den Hirten sind Priester und Bischöfe, nicht nur der Papst gemeint), ihn nicht tadeln und anklagen dürfen (es sei denn, er wäre vom Glauben abgewichen), weil die Taten der Hirten *ovis gladio ferienda non sunt, quamquam reprehendenda recte videantur*, also durch das Schwert ihrer Schafe nicht geschlagen werden sollen, wiewohl sie mit Recht tadelnswert zu sein scheinen.¹⁾ — Natürlich ist der Papst für Luther auf alle Fälle kezerisch. Aber auch wenn er verderbt ist, und erst recht, wenn er andere ins Verderben führt, so soll das durch keine Autorität gedeckt werden. Tatsächlich gefährdet ja für Luther der Papst nicht bloß den Leib, sondern gerade die Seelen (Drews 549, W. S. 55, 89 ff.). Er führt sie zur Verdammnis, weil er den verdammt, der seinen Blasphemien nicht gehorchen will (ebd. 56, 32 ff.). Hier wurzelt wohl, getragen von der Unaufgebarkeit des reinen Evangeliums und von der tatsächlichen und überkommenen geistlichen und weltlichen Machtfülle des Papsttums, die Hinfuhr Luthers nun nicht nur zur

¹⁾ Es schließen sich eine Reihe von Kapiteln an, durch die Laien, aber auch nachgeordneten Klerikern, bei schwerer Strafe untersagt wird, gegen Geistliche gerichtlich aufzutreten. Vor allem müsse zuerst der göttliche Weg versucht werden. Die Bischöfe sind *a Deo iudicandi* (von Gott zu richten), jedenfalls also, wenn auch in einem Verfahren, wohl nur durch gleich- oder höhergestellte Geistliche, und *ab omnibus fidelibus portandi*, von allen Gläubigen zu tragen.

Erlaubtheit, sondern auch zur Gebotenheit tatkräftigsten Widerstandes gegen alles, was im Namen des Papstes dem Glauben Gewalt antun will.

b) Die weiteren Thesen des Abschnittes bieten wenig Schwierigkeiten. Luther sieht (Th. 56 und 57) im Papste das von Daniel (11, 36f.) geweisagte „monstrum“ (dieser Ausdruck findet sich bei Daniel für den Schreckenskönig der Endzeit an der Stelle nicht), das sich vor Anbruch der Erlösung gegen jeden Gott, auch gegen den Gott der Götter stellen werde, und das in 2. Thess. 2, 3f. als „Mensch der Sünde, Sohn des Verderbens“ und Feind Gottes bezeichnet wird. Luther versteht also den Papst eschatologisch und sieht in ihm die Schreckensgestalt der letzten Zeit. In Th. 58f. wird die deutsche Bezeichnung „Beerwolf“, also Werwolf, auf ihn angewendet, und Luther übersetzt das Wort dann, wohl nur in grimmigem Humor, in die griechische Sprache, die aber das Wort nicht kenne: ἀρκτόλυκος. Der Werwolf, mit dessen verderblichem Wüten Luther auch sonst wohl das Wirken des Satans vergleicht (vgl. Grimms Wörterbuch sub voce Bärwolf), ist ein Mensch („wer“ = Mann), der als Wolf zu leben verdammt ist (Paul, Deutsches Wörterbuch). Der Name kann aber nach Heym (Deutsches Wörterbuch), auch abgesehen von „Wolf“ ein Scheusal bezeichnen. Nach Luther ist für diesen von einem Dämon ergriffenen Wolf bezeichnend, daß er alles zerfleischt und allen Fangeisen entgeht (Th. 59), weshalb Luther auch nicht daran zweifelt, daß der Papst dem Zuschlagen selber entgehen werde (Drews 559, W. S. 66, 14f. vgl. auch Th. 60).

Hierfür hat er allerdings noch einen anderen Grund, nämlich eben den eschatologischen, daß der Antichrist (der Name ist freilich in den Thesen noch nicht gefallen) „bis ans Ende der Welt dauern wird“ (ebd.). Der Antichrist wirkt eben nicht bloß zu allerletzt, sondern überhaupt in der Zeit.¹⁾ So ist bei Luther das Papsttum überhaupt der Antichrist bzw. eine wesentliche Gestalt desselben. Er wird am Ende der Zeit nur besonders furchtbar auftreten und schließlich gefällt werden. Auf das anscheinend Ungeeignete des Gleichnisbildes angedeutet (Drews 556f., W. 64, 17 ff. 33 ff.), antwortet Luther, der Bärwolf zerreiße die Schafe. Meint er das wohl einmal in dem Sinne, daß es die Schafe der Herde Christi seien, so doch besonders in dem zur letzten These dieses Abschnittes über-

¹⁾ Vgl. H. Preuß, Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik, Leipzig 1906. S. 138 u. ö.

leitenden Sinne, daß nun die Bauern von allen Seiten herbeieilen müßten, um gegen ihn vorzugehen. Er ist der *destructor politiae et oeconomiae* (W. S. 65, 22), der Zerstörer des Staats- und des Hauswesens, gegen den wir alle in einer *defensio naturalis* (W. S. 65, 15), in einer natürlichen Verteidigung, uns zusammentun müssen, ebenso wie alle zu einer öffentlichen Feuersbrunst zusammen-eilen müssen, um zu löschen (ebd. B. 13 und Drews 559).

c) So sagt denn These 60, daß alle Dörfer und Städte, daß die Einzelnen und die Gesamtheit miteinander vorgehen müssen. In der Diskussion ist auch der Ausdruck „Aufstand“ von Luther gebraucht worden (Drews 549, W. S. 55, 25. 57, 18). *Si aliter non fieri potest*, wenn es anders nicht möglich ist, wird S. 57, 33 hinzugesetzt. Wenn Luther allein einen Aufstand machen könnte, würde er es tun (ebd. B. 18). Begründet wird es hier wieder mit dem sonst drohenden Verlust des ewigen Heiles, der mit dem Gehorsam gegenüber dem Papst und seinen grundstürzenden Decreten gegeben wäre. „Dem Kaiser schulde ich — wird im Hinblick auf die geschichtlich zu erwartende Form des Zusammenstoßes hinzugesetzt — wohl das Leben, aber nicht die Seele“ (Drews 551, W. S. 56, 14).¹⁾ Wollen es die Gewalten nicht tun, so wird es allgemeine Sache (Drews 550, W. S. 58, 4).²⁾ Auf Form und Gestalt, die solches Vorgehen annehmen kann, geht der nächste Abschnitt noch weiter ein. Es handelt sich also um einen Widerstand um jeden Preis. Am besten unter regulärer Führung, unter Umständen auch ohne sie.³⁾

¹⁾ Vgl. auch das bereits oben S. 50. 67 u. ö. von uns angezogene (4.) Wittenberger Gutachten mit seinem Hinweis auf etwaigen Zwang von oben „zu Gotteslästerung und Idololatrie“. Auch Kaiser Konstantin habe seinen Mitkaiser Licinius mit Krieg überzogen, obwohl dieser seine Tyrannei nur in seinem Gebiet ausgeübt habe. Die Eröffnung von Feindseligkeiten sei dann bereits erlaubt, wenn die Reichsacht erklärt sei. Dann sei bereits von der anderen Seite der „Unfried“ angefangen. Aber die Fürsten sollten auch dann noch ernstlich prüfen, ob nicht noch andere Mittel zum gleichen Ziel führen könnten.

²⁾ Der Respondent wird hier überraschend scharf. „Wir beklagen es, daß wir nicht solche Fürsten haben, die uns in der Unterdrückung jenes unterstützen (W. S. 66, 28), und Luther meint, es sei keineswegs ausgemacht, daß König Philipp der Schöne, weil Papst Bonifaz VIII. in dem Gewahrsam starb, in den er ihn genommen habe, unter den Verdammten sei (Drews S. 560 = W. S. 67, 7).

³⁾ „Eher ich mein seel wollt lassen in die hell sharenn (nach Relation C. W. S. 59, 32: „eher ich meinen gott verlassen wollt“), ich wollt ehe dran strecken, was ich hette, und ein seditionem machen (Drews 550, W. S. 58, 7 ff.).

Fassen wir die Beweisführung zusammen, so besagt sie: Der Papst ist in keinem Sinn Obrigkeit, daher gilt ihm gegenüber keinerlei Untertanengehorsam. Es gilt vielmehr die Güter des Staates, des Hauses und der Kirche gegen ihn zu verteidigen. Die der Kirche um so mehr, als er das Evangelium und damit das ewige Seelenheil zu verderben droht. Er ist eine eschatologische Schreckensmacht (*monstrum illud novissimum* W. S. 65, 24), die erst Christus zu allerlezt erledigen wird, der wir aber erliegen, wenn wir nicht gegen sie kämpfen. Sowohl daß es um das Höchste, das Seelenheil, und das keiner menschlichen Instanz Unterworfenen geht, wie auch, daß der Feind aus allen Ordnungen und Gesetzen heraustritt, ist der Grund dafür, daß wiederum die naturrechtliche Gegenwehr (*naturalis defensio*) auf den Plan tritt. Im übrigen hofft er, daß der Kaiser nicht fürder einen „ungerechten Papst“ verteidigen werde. Daß dieser „im Tempel“ sitze, mache ihn keineswegs zur Obrigkeit. Mark. 13, 14 (Wenn ihr aber sehen werdet den „Greuel der Verwüstung“ stehen, wo er nicht soll . . .), ist Christi weisagende Widerlegung eines solchen Argumentes (Drews 560, W. S. 67, 18 ff.).

7. These 61—70. Überschrift: Keinerlei Autorität oder Instanzen, noch bedenkliche Folgen können an der Gebotenheit dieses Kampfes irremachen.

Es sind dies die letzten Thesen der ursprünglich beabsichtigten Disputation.

a) Sie fallen durch große Leidenschaftlichkeit auf, und zeigen, wie ungewiß die Zukunft sich Luther darstellt und auf was für Umstände er sich gefaßt macht. Dabei sind das Bild (Verfolgung eines Werwolfs) bzw. die kleinere Sache (man denke an Kahlhase), und die große Sache des etwaigen Krieges schwer voneinander zu trennen.

Man soll nicht erst den Spruch eines Richters oder die Autorität eines Konzils (Drews druckt *consilii*. Druckfehler?) abwarten, sondern auf das gegenwärtige Unheil und auf dessen Erfordernisse sehen (*Necessitas* Th. 61). Wer beim Verfolgen verletzt wird, soll nicht fürchten, damit seine Strafe als Verfolger erhalten zu haben. Eher soll er sich ein Gewissen daraus machen, daß er das Ungeheuer nicht erlegt hat. (Th. 62) Auf einen Richter oder Bauern, der von der Verfolgung des „Bärwolfs“ abrät oder sich gar vor ihn stellt, soll man nicht hören (Th. 63. Das paßt auch auf die Kahlhase-Verfolgung.) Ja, wenn jene dabei im Tumulte umkommen, so geschieht ihnen nicht Unrecht (Th. 65). Wer unter einem Räuber Dienste tut (er sei, wer er sei), mag der Gefahr solchen Dienstes

zugleich mit der ewigen Verdammnis entgegensetzen (Th. 69 vgl. 68). — Diese Thesen sind nicht nur gegen jedes Kompromiß gerichtet, sondern arbeiten auch für kampfbereite Stimmung. Die vorhandene oder etwa eintretende verhängnisvolle Not wird unter Umständen das Gesetz des Handelns diktieren.

b) Zu dem Fragenkreis um das natürliche Recht zur Gegenwehr ist hier, im Blick besonders auf Th. 67, hinzuzufügen, daß Luther den Satz, der Papst sei eine *res sine exemplo* (Drews 558, W. S. 65, 1 f.), ein *novum et singulare monstrum* (ebd. S. 61, 20), stark unterstrichen hat. Der Papst ist weder Bischof noch Häretiker, weder Fürst noch Tyrann, sondern jenes verwüstende Untier (*belua*), von dem Daniel spricht (Th. 67).

Zunächst ist der Papst nicht, wie Cruciger in der Debatte eingewendet hat, Bischof, auch nicht von Rom (Drews 476, W. S. 84, 6 ff. 14 ff. 29 ff.), weil er das Bestehen der Schranke des Bischofstums für sich grundsätzlich verneint. — Er ist ferner schlimmer als ein Tyrann oder als der Türke, da er „sine lege“ leben will. Der letztere ist zwar auch ein ἀρκτολόκος, Bärwolf, aber doch ein „sanfterer“. Beide erstreben die Herrschaft über Leib und Gut (Drews 550. 551, W. S. 58, 10 ff. 25 ff., S. 59, 33 ff.). Aber die Seele kann sich, auch wenn sie „den Leib nehmen“ (W. S. 58, 25), ihnen gegenüber frei halten. Der Papst dagegen fordert auch die Seele (Drews 549, W. S. 62, 20). Der Türke ist seinen Gesetzen und mohammedanischen Schriften unterworfen. (Er tritt seinen Mahomet nicht mit Füßen. Drews 574, W. S. 82, 14). Der Tyrann bleibt in einem durch Gesetze verfaßten (*constituta*) Staat, mag er sie auch mißbrauchen (Drews 577, W. S. 85, 22 f.). Der Papst aber tritt für Luther nicht nur unter den Begriff des Exlex, des außerhalb des Gesetzes Stehenden (Drews 575, W. S. 82, 33, vgl. auch W. Ti. 4, 387, 19), der nicht einmal auf die Engel zutrifft, sondern auch unter den apokalyptischen Titel des ἀνομος, des Boshaften, Gesetzlosen (ebd. W. S. 82, 10. 27), der nach 2. Thess. 2, 8 das „Geheimnis der Bosheit“ (μυστήριον τῆς ἀνομίας ebd. V. 7) voll heraustreten lassen wird, um dann dem Hauch des Mundes Christi¹⁾ und seiner Wiederkunft zu erliegen. Der Träger des Titels ἀνομος vereinigt also nach dem ganzen Zusammenhang dieser Thesen

¹⁾ Luther hat auf Vorhalt (Drews 559, W. S. 66, 10 ff., 25 ff.) dieser Stelle, die nur das Wort zuzulassen scheint, den schon oben erwähnten Gedanken ausgesprochen, der Papst werde menschlichen Waffen entgehen. Er hat aber nicht daraus geschlossen, daß solche nicht gegen ihn anzuwenden seien.

mit der Boshaftigkeit das Heraustreten aus aller Gesetzlichkeit. — Selbst der Häretiker (Drews 552, W. S. 58, 18, 30. S. 60, 30) ist zwar auch ein Wolf und Bösewicht, aber doch nicht durch und durch, sondern gleichsam nur zum Teil, sofern er nämlich gegen die Schrift kämpft. — Hier mag auch der Gedanke mitspielen, daß gegen einen lehrerischen Papst immerhin Maßnahmen im Kirchenrecht vorgesehen sind (siehe oben).

Es kommen also im Papst die Momente völliger Unvergleichbarkeit mit anderen, völliger Gesetzlosigkeit und das eschatologisch-apokalyptische Moment zusammen. Und es ist charakteristisch, daß eben hiergegen das natürliche Widerstandsrecht aufgeboten wird. „Könnte ich den Teufel umbringen, warum wollt' ich's nicht tun, auch mit Gefahr meines Lebens“ (Drews 549, W. S. 61, 13 ff., vgl. 8 f.).¹⁾ Durch den Gedanken, daß es die Schwäche gerade des Papstes ist, nicht Obrigkeit zu sein, scheint aber das natürliche Widerstandsrecht hier eng mit dem Kampf um das Seelenheil verbunden zu sein (vgl. W. 59, 30 ff.).²⁾ Wer jegliches Gesetz über sich verneint, dokumentiert sich eben damit als eschatologische Gestalt und wird zum Angreifer auf die Seele. Darin dürfte zugleich ein tiefer und unlöslicher Zusammenhang zwischen sittlichen Normen und christlichem Glauben liegen. Und wenn wir auch gegenüber den gekennzeichneten eschatologischen Begriffen und Gedanken zurückhaltender und vorsichtiger sind, vor allem nicht richterlich über geschichtlich menschliche Gestalten wie das Papsttum solche Urteile aussprechen, so weisen sie doch Glaube und Gewissen auf das Feld lebenswichtiger und entscheidender Wahrheiten.

c) Luther betont ferner, die Obrigkeiten und Fürsten, selbst der Kaiser, müßten sowohl um die Kirche wie um den Papst wissen. Daher schütze sie ihre

¹⁾ So wird auch Christus als der Incarnation Gottes der Papst als Incarnation des Teufels gegenübergestellt. Drews 549 = W. S. 62, 12. Er ist überhaupt nicht mehr als „ein Mensch“ anzusprechen (ebd.).

²⁾ Die Sätze lauten: Sed quia non est magistratus, tunc est actio popularis, et unusquisque debet eum occidere quoquo modo, vult enim (sc. papa), ut amittam Deum in aeternum (aber weil er nicht Obrigkeit ist, ist es nun Volksache zu handeln, und ein jeder muß ihn auf alle Art töten; er (der Papst) will nämlich, daß ich Gott in Ewigkeit verliere). Nein, ehr ich meinen Gott verlassen wolt, wolt ich ehr daran alles strecken, das ich hab, das tut dennoch kein tyrannus.

Luther hat aber auch von einer Gleichheit aller Christen (aequales, pariter) gesprochen, also von einem nicht bloß „natürlichen“ Tatbestand, der zu diesem Kampfe um Christus und die erste Tafel verpflichtete (Drews 570 f. W. S. 78. 18. 79, 3).

gottgestiftete Autorität nicht vor dem Widerstandsrecht, wenn sie für den Papst ins Feld ziehen (Th. 64 und 70). Th. 64 fordert solches Rennen (nosse) bereits für den Richter wie auch für den Bauern. Das geht auf jene Personen, die sich vor den Räuber, etwa einen Rohlhase, stellen würden (vielleicht um ihr Anwesen oder ihr Dorf zu schützen). These 70 aber spricht ausdrücklich von Königen, Fürsten und Kaisern (vgl. schon Th. 68). Ihre Parole, sie wollten die Kirche verteidigen, ist abzuweisen. Sie sind gehalten, zu wissen, was die Kirche ist.

Was zunächst den Kaiser betrifft, so hat Luther bekanntlich immer auch ein Wort für ihn bereit (siehe z. B. oben S. 47. 70) (vgl. weiter Drews 570, W. S. 79, 1). Auch jetzt heißt es wieder: „Wenn der Kaiser nicht weiß, welches die Kirche ist, so ist er noch zu leiden.“ Er mag die Kirche nicht kennen. Aber er dürfte doch den Papst nicht verkennen, besonders auf Information und Vorhalt hin nicht. (Drews 558 f. W. S. 65, 9 ff. 19 ff. 32 ff.). Geschieht das doch, und nimmt es Formen der Gewalt an, so ist Widerstand zu leisten (ebd.).

Eben dasselbe gilt in Anwendung auf alle Fürsten und Obrigkeiten, die Hand in Hand mit dem Papste streiten. Das bedarf jetzt weiter keiner Erörterung mehr. Nur geht es hier auch um das rechte Verständnis des Staates. Der Papst ist nämlich gleichsam das widerstaatlische Prinzip selbst. Er ist so wenig legitimus magistratus,¹⁾ daß er vielmehr die *invasio rei publicae constitutae per homines*, also die Invasion in den von Menschen verfaßten Staat, ist. (Drews 568, W. S. 75, 7). Kann man das offenbar nur von der Glaubenserkenntnis her (der *ἀνομιος*!) verstehen (vgl. auch ebd. S. 33 und S. 76, 31 ff.), so ist der notwendige Widerstand von „uns allen“ (ebd. S. 5) — zusammen mit dem Kurfürsten — den *singuli et omnes* (S. 30, also populariter S. 76, 33), gerade auch von den Theologen zu lehren. Die grundsätzliche Auflösung aller staatlichen Ordnung gehört offenbar in den Kampf des Teufels wider Gott. Dagegen ist es mehr Sache der Juristen, deutlich zu machen, daß durch solchen Widerstand auch der Kaiser auf seine in der Wahlkapitulation beschworenen Zugeständnisse behaftet wird. Die mit ihm verbündeten Fürsten werden also durch den Widerstand der anderen und unser aller nicht in ihren Rechten gekränkt, „sondern (wir) wollen sie zum rechten weisen, das so heißt: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist“ (ebd. S. 75,

¹⁾ Pilatus und Raiphas waren Obrigkeiten, und Petrus durfte nicht das Schwert gegen sie ziehen. Wäre er jetzt in Rom und gebrauchte er es gegen den Papst, so täte er recht (ebd. S. 74, 1 ff. 13 ff. Drews 567).

11 ff. und Parallelen) — also im Sinne einer drastischen Unterweisung des Kaisers. Der Theologe und Christ, dessen Gewissen ja aber nicht durch das, was das jus erlaubt, bereits bestimmt ist (vgl. Drews 564 f. W. S. 75, 6 f. 16 ff.), überläßt in diesem Falle den Juristen und dem Jus, das ja auch anders hätte festgelegt werden können, die Verantwortung und widerspricht nicht¹⁾ (vgl. auch Drews 570 f. W. S. 77 f.). Es gehen ihn demnach mehr die Hintergründe des Jus als die Rechtsgeltung und Rechtsfindung selber an.

Schließlich aber sind auch die Fürsten ihren Untertanen, die nach ihnen kommen werden, für das Evangelium, die reine Lehre und die *ecclesia bene constituta* verantwortlich (Drews 568 ff. W. 77, 1 ff. 13 ff. 19 ff.). Der Gedanke des Wächteramtes auch über die erste Tafel ist, wie schon gesagt, Luther keineswegs fremd. Er führt ihn hier auch zu der These, daß selbst wenn der Kaiser nicht *autoritate papae*, sondern *proprio motu*, aus eigenem Antrieb, gegen das Evangelium vorgehe, Widerstand geleistet werden müsse. Und gerade der uns mit dem Kaiser gemeinsame Christenname — von dem Heiden Diokletian mußte sich laut Luther ein christlicher Präfekt töten lassen W. 78, 16 ff. — macht es, daß hier *par cum pari* kämpft. Mit einem Diokletian werden wir es nun (W. 79, 27) vor dem Jüngsten Tage nicht zu tun haben. Wir haben christliche Obrigkeiten (ebd. S. 13 und S. 78, 8). Solche müssen aber mit gleichem Recht, wenn es sein muß, untereinander um das Evangelium kämpfen. — Immerhin herrscht in den Thesen und in der Debatte die Orientierung der Frage an dem Antichristentum des Papstes durchaus vor, und der letzterwähnte Punkt taucht nur mehr diskussionsmäßig einmal auf. Er beleuchtet aber noch einmal, wie wichtig es Luther ist, daß Fürsten und Kaiser um Evangelium und Kirche wissen.

¹⁾ Offenbar unterbleibt der Widerspruch deshalb, weil hier das theologische Urteil aus anderen Gründen (Papsttum) auf dieselbe Maßnahme herauskommt. Sonst bestünde zwischen der oben zitierten Erörterung und einer anderen (Drews 564 ff. = W. S. 72 f.) ein Widerspruch. Denn in ihr wird das Wort Kaiser Trajans an einen Statthalter: Nimm das Schwert, regiere die Provinz und gebrauche es, wenn ich unrecht handele, auch gegen mich, zwar als glänzendes Beispiel, das ein Heide gegeben habe, aber doch als mit Matth. 5, 39 streitend, bezeichnet. — Aus der Nachschrift C. S. 71, 36 ff. ergibt sich als Sinn dieser Stelle, daß wir gegen die Obrigkeit nicht vorgehen dürfen, es sei denn legal, durch Appellation etwa an eine höhere Obrigkeit oder durch Sich-Wenden an eine gleichgeordnete. Sonst gibt es nur ein Zureden, und wenn das nichts fruchtet, ein Leiden.

8. Die Schlußthesen (71—91)

sind, wie berichtet, erst kurz vor der Disputation, und nach entspannter Lage, dem eigentlichen Thesenkörper, angehängt worden, und stehen diesen an Bedeutung entschieden nach. Sie stellen die Polemik gegen das Papsttum beherrschend in den Vordergrund. Zum Teil sind sie recht allgemein gehalten und bieten wenig Probleme, oder wir müßten doch, wenn wir eine Erklärung geben wollten, sehr weitläufig werden.¹⁾ Wir geben also hier nur noch Überschriften für die zwanzig Sätze.

Die Unmöglichkeit heilsamer kirchlicher Gesetzgebung durch die Päpste.

8 a) 72—78: weil sie Gott in der Schrift nicht kennen und daher nur ein verderbtes jus treiben können.

8 b) 79—80: weil über die Schrift hinaus nichts Heilsnotwendiges festgesetzt werden kann.

8 c) 81—84: weil der Papst überhaupt kein Gesetzgebungsrecht hat, zumal die weltliche Herrschaft der Obrigkeit eignet.

8 d) 85—91: Die durch das Papsttum eingerissene Verwüstung auf allen Gebieten.

Abschluß

Wie ist nun Luthers Stellung zu charakterisieren, wenn man aufs Ganze sieht? Darauf ist nicht leicht zu antworten. Der Leser, jedenfalls der spätere, fragt sich wiederholt, ob die Begründung des Widerstandsrechtes auf die These vom Papsttum nicht doch eine Art Umweg sei, zumal nach der scharfen Ablehnung eines solchen, der Obrigkeit gegenüber auszuübenden Rechtes.

Nun weiß man, in welch unüberbrückbarem Gegensatz Luther zum Papsttum stand, und wie er bis zu seinem Tode in ihm den tiefsten Schaden für das

¹⁾ In These 89 handelt es sich um die heimlichen Verlöbnisse. Luther war scharf gegen sie. Er wollte die Ehe an die Zustimmung der Eltern geknüpft wissen, kannte nur eine öffentliche Verlobung und sah sie als die eigentliche Einleitung der Ehe an. Auf katholischer Seite wünschte man ebenfalls, daß Heiraten an die Zustimmung der Eltern geknüpft seien. Da aber das römische und das Kirchen-Recht von der Anerkennung heimlich eingegangener Verlöbnisse wußte, so zog man daraus auch die Konsequenzen. Und da es sich um geltendes Recht handelte, stieß Luther in diesem Punkte auch mit evangelischen Juristen, z. B. mit Hieronymus Schurff, zusammen. (Näheres bei Röhler, Luther und die Juristen.)

Evangelium sah. Vor allem hat das Verständnis des Papsttums vom eschatologischen Gesichtspunkt, und damit zugleich von der Gestalt des Antichrists und des Teufels, her bewirkt, daß für Luther der Papst aus aller empirischen Vergleichbarkeit heraus und als singulares ungeheuerliches Prinzip hervortritt. Eben deshalb hören in der Abwehr gegen es die Normen und Ordnungen auf, die sonst gelten, einschließlich des Gehorsamsgebots, das die Unterordnung auch unter ungerechte Herren verlangt. Dieser Charakter des Papsttums führt ihn zu einer Art Ausnahmegefeßlichkeit, verwandt mit revolutionärem Verhalten, allem gegenüber, was sich in den Dienst dieses Prinzips stellt, auch dem Kaiser gegenüber. Und wenn wir bedenken, was bei einem: Entweder Luther oder der Papst, an anvertrautem Gut von oben und an evangelischem Menschentum aufgegeben werden müßte, so ist das Schwergewicht solcher Entscheidung ohne weiteres klar.

Aber, ganz abgesehen von der Frage, ob wir die erwähnten apokalyptischen Titel auf das Papsttum anwenden würden und nicht vielmehr mit Luther zwar Nein sagen, ohne doch mit ihm zu richten, so muß wohl die Außerkraftsetzung des leidenden Gehorsams angesichts eines kaiserlichen Bündnisses mit dem Papst zu einer Lockerung dieser Norm als einer debattellosen Regel für das öffentliche Leben überhaupt führen. Das zeigt sich schon an der Erwägung, auf die wir an letzter Stelle zu sprechen kamen, daß nämlich die Fürsten als Wächter des reinen Evangeliums für ihr Land gegen den Kaiser auch dann ins Feld müßten, wenn er ohne Bündnis mit dem Papst vorgehe. Es zeigt sich ferner daran, daß Luther immer wieder auf das verfassungsmäßige Recht der Fürsten als Mitregierer des Reiches zu sprechen kommt, wenn er auch hier den Juristen die Verantwortung überläßt, also an dem Interesse für die rechtliche Sicherung des etwa notwendigen Widerstandes. Es zeigt sich schließlich an dem oft wiederkehrenden Rückgreifen auf den naturrechtlichen Grundsatz, daß gegen offenkundig unrechte Gewalt von oben die Gegenwehr recht sei.¹⁾

¹⁾ Vgl. z. B. das Schreiben von Luther, Jonas und Bugenhagen an Johann Friedrich, wahrscheinlich vom Juli 1539 (W. Br. 8, 515 ff.). Dort wird freilich als Beispiel solcher notorischen Gewalt angeführt: „als so sie Krieg vornehmen zur Bestätigung öffentlicher (offenkundiger) Gotteslästerung“. Das ist wieder der Hinweis auf das Papsttum. Aber er stützt sich doch auf einen allgemeiner gefaßten Grundsatz. Das Schreiben stellt sich überhaupt sehr positiv zur Gegenwehr.

Und hier dürfte überhaupt ein zweiter wichtiger Grund für die Stellungnahme Luthers liegen. Es ist die Selbständigkeit der weltlichen Regierung, der irdischen Aufgaben überhaupt, freilich in christlicher Hand, unter unmittelbarer, nicht erst kirchlich autorisierter, Einsetzung und Beauftragung durch Gott (den Vater Jesu Christi). Es darf immerhin auch in diesem Zusammenhange beachtet werden, worauf Drews und Hermelink hinweisen, daß Luther in seinen einleitenden Worten, als er die gesamten 91 Thesen vorlegte, sagte, es handele sich um den *Locus de magistratu* (W. S. 52, 6; Drews 542), also um die Lehre von der Obrigkeit. Luther hat bekanntlich dem Mittelalter gegenüber dies Recht theologisch begründet, wird aber verständlicherweise von dessen geschichtlichem Strom auch mitgeführt. So haben wir seine Abneigung von Haus aus gegen den Widerstand kennengelernt. Er äußert gelegentlich, die Fürsten würden ja doch tun, was sie für richtig hielten. Sich an das bloße Recht zu halten, ist des Christen eigentlich nicht würdig. In den Tischreden vom 7. Februar und 3. März 1539 hat Luther erwähnt, das Widerstandsrecht sei für die Juristen eine ausgemachte, für die Theologen aber eine bedenkliche und gefährliche Frage (W. Ti. 4, S. 236, 8 und S. 272, 1). Wiewohl unsere Disputation das stark zur Geltung bringt, ist sie doch eine scharfe Verkündigung dieses Rechtes. Und in beiden Tischreden, die zeitlich unserer Disputation so nahe stehen, hat Luther über naturrechtliche und verfassungsrechtliche Fragen betonterweise, und über den Papst erst ganz zuletzt gesprochen.¹⁾ In dem allem scheint sich uns geschichtlich, in wie zwischen den Zeilen unserer Disputation, auch die Selbständigkeit der weltlichen Aufgaben des christlich bestimmt verstandenen Staates und Volkes in den deutschen Ländern durchzusetzen.²⁾

Gegenüber manchen offenen Fragen im Verlaufe unserer Disputation darf man sagen: theoretisch steht Luther im Ringen mit den Fragen, wie denn

¹⁾ Der Kaiser im weltlichen Reich das Haupt, aber die Untertanen die Glieder. Daher Notrecht. Der Kaiser nicht Monarch, die Kurfürsten gleicher Gewalt, wenn auch nicht gleicher Dignität und Würde mit ihm. Vergleich mit einem Bürgermeister oder einem Universitätsrektor. Zweierlei Person im Christen (*persona fidelis und politica*). Recht der Notwehr im zweiten Sinne, ja, sogar „Volksrecht“. *Nam deficiente magistratu plebs est magistratus*. Nachbarhilfe. *Christus non tollit leges et politias, sed illas confirmat*. Weitere politische Gründe. Dann erst Hinweis auf den Papst (W. Ti. 4, Nr. 4380).

²⁾ Vgl. auch Kern, a. a. O. S. 339 f., wiewohl die dortige Gegenüberstellung von Luther und Calvin nicht befriedigt.

auch das Problem Staat und Kirche theoretisch wohl kaum ganz lösbar ist. Geht Luther theoretisch von der Ordnung des Gottesreiches und von einer vollkommenen christlichen Haltung aus, so kommt die Würdigung des Weltlichen nicht immer ganz zu ihrem Recht. Es kommt bisweilen nicht ganz heraus, daß die Welt Gottes Welt ist. Die sonderbare Wendung z. B.: Wenn doch der Kaiser eine Art Diokletian wäre! dann wollten wir aufs Widerstandsrecht verzichten und als Christen (Märtyrer) leiden¹⁾ — ist davon ebenso ein Anzeichen wie der Gedanke, daß der Sinn des Trajanswortes (siehe oben S. 89, Anm. 1) und Matth. 5, 39 nicht miteinander stimme. Geht Luther dagegen theoretisch von weltlichem Stande aus, so wird er bisweilen dem christlichen nicht ganz gerecht. Wir erinnern an die zweierlei Person im Christen. „Fidelis omnia patitur, non edit, non bibit, non gignit. Sed politicus legibus subjectus est. Item si me conspiciente quis uxorem et virgines stuprare vellet, da wolde ich den christianum zurüde setzen et politicam personam gebrauchen, in erwürgen in ipso facto oder umb Hülfe schreien“ (also: als Gläubiger leidet er alles, ißt er nicht, trinkt er nicht, zeugt er nicht. Aber als politische Person ist er den Gesetzen untertan. Wenn so unter meinen Augen mir einer Frau und Töchter vergewaltigen wollte, da wolde ich . . .) (W. Ti. 4, 237, 12 ff.). Vgl. oben S. 51.

Hier bleibt ein Dualismus bestehen, sowenig ein solcher gemeint sein mag.

Wiederum, wenn Luther vom Glauben an Gottes wirkliches Sitzen im Regiment ausgeht, und sein gewaltiges Gottvertrauen, das so oft weltlich das Richtige getroffen hat, entscheidend auf den Weg schickt,²⁾ so führt sein Weg zum Ziel und eine Fülle tiefer, auch theoretischer Erkenntnisse und Gedanken begleiten diesen Weg.

¹⁾ Siehe oben und W. Ti. 4, 388, 9 vgl. auch den Brief an Lubice.

²⁾ Es sei immer wieder besonders an sein Schreiben von der Wartburg an Friedrich den Weisen vom 5. März 1522 erinnert.