

# Die Frömmigkeit der Wettiner und die Anfänge der Reformation

Von Armin Kohnle

Über kaum ein anderes Problem der frühen Reformationgeschichte wurde mehr geschrieben als über die Frage, aus welchen Gründen Kurfürst Friedrich der Weise von Sachsen (1463, 1486-1525) den unbequemen Mönch in Wittenberg, Martin Luther, nicht an den Papst auslieferte und ihn auch dem Kaiser nicht übergab, nachdem er 1521 in die Reichsacht erklärt worden war.<sup>1</sup> Die Forschungsmeinungen, die sich seit über 100 Jahren über dieser Frage geradezu auftürmen,<sup>2</sup> müssen hier nicht ausgebreitet werden. Es genügt die Feststellung, dass ein Konsens weit und breit nicht in Sicht ist. Die Motive des Kurfürsten bleiben ein Rätsel, vielleicht das größte Rätsel der Reformationgeschichte. Wenngleich dieses Rätsel auch hier nicht gelöst werden kann, soll doch der Versuch unternommen werden, einen Weg aufzuzeigen, auf dem einer Lösung näherzukommen ist. Den Schlüssel liefert die Frömmigkeit. Für Friedrich den Weisen wie für die anderen wettinischen Fürsten war die Stellung zu Luther nicht in erster Linie eine politische Frage, sondern hing primär mit ihrer Frömmigkeit zusammen.

1 Der am 2. November 2007 in Leipzig vorgetragene Text wurde für den Druck überarbeitet und mit Belegen versehen, der Vortragsstil wurde jedoch beibehalten. Die folgenden Ausführungen verstehen sich als Fortführung früherer Überlegungen des Verfassers zur Frömmigkeitshaltung der wettinischen Fürsten; vgl. Armin KOHNLE: Zur Heiligsprechung des Bischofs Benno von Meißen (1523). In: Papstgeschichte und Landesgeschichte: Festschrift für Hermann Jakobs zum 65. Geburtstag/ hrsg. von Joachim Dahlhaus; Armin Kohnle. Köln; Weimar; W 1995, 555-572.

2 Neuere zusammenfassende Erörterungen der Frage bei Wilhelm BORTH: Die Luthersache (Causa Lutheri) 1517-1524: die Anfänge der Reformation als Frage von Politik und Recht. Lübeck; HH 1970, bes. 88-99; am ausführlichsten und mit Nennung der älteren Literatur Bernd STEPHAN: Beiträge zu einer Biographie Kurfürst Friedrichs III. von Sachsen, des Weisen (1463-1525). 3 Bde. Leipzig 1980 – Leipzig, Univ., Theol. Fak., Diss. 1980 –, bes. 8-13, 273-277, Anm. 18-40 (maschinenschriftlich); Ingetraut LUDOLPHY: Friedrich der Weise: Kurfürst von Sachsen; (1463-1525). Neudruck der Ausgabe GÖ 1984. GÖ 2006, bes. 383-486.

## *I Deutungsansätze*

Überblickt man das in der Literatur dargebotene Spektrum an Erklärungsversuchen, so lassen sich drei gelegentlich durchaus in einer Mischung vorliegende Deutungsansätze unterscheiden:

1. ein individual-psychologischer,
2. ein politisch-pragmatischer,
3. ein frömmigkeitsgeschichtlicher.

Zur ersten Kategorie sind etwa Argumente zu rechnen, die auf Friedrichs eigensinnigen Charakter,<sup>3</sup> seine Gegnerschaft gegen die Habsburger wegen der letztlich gescheiterten habsburgisch-wettinischen Heiratsprojekte,<sup>4</sup> Verärgerung über den Verlust der Bischofssitze Magdeburg, Halberstadt und Mainz an die Hohenzollern<sup>5</sup> oder sein durch das römische Verfahren gegen Luther gekränktes Gerechtigkeitsgefühl<sup>6</sup> abheben. Kaum tiefer schürft die politisch-pragmatische Argumentation, derzufolge es Friedrich hauptsächlich um die Aufrechterhaltung seines landesherrlichen Herrschaftsanspruchs gegenüber dem Kaiser<sup>7</sup> oder um den Schutz seiner jungen Universität Wittenberg<sup>8</sup> gegangen sei. In kaum einer biographischen

3 Die folgenden Argumente begegnen einzeln oder in Kombination in fast allen Arbeiten zu den Wettinern der Reformationszeit und müssen hier nicht im Detail nachgewiesen werden. An biographischen Skizzen neueren Datums sei hingewiesen auf den Katalog GLAUBE UND MACHT: Sachsen im Europa der Reformationszeit/ hrsg. von Harald Marx; Eckhard Kluth. 2 Bde. [Katalog und Aufsätze]. Dresden 2004; sowie Uwe SCHIRMER: Die ernestinischen Kurfürsten bis zum Verlust der Kurwürde 1485-1547. In: Die Herrscher Sachsens: Markgrafen, Kurfürsten, Könige 1089-1918/ hrsg. von Frank-Lothar Kroll. M 2007, 55-75; Enno BÜNZ; Christoph VOLKMAR: Die albertinischen Herzöge bis zur Übernahme der Kurwürde 1485-1547. In: Ebd., 76-89; Reiner Gross: Die Wettiner. S 2007.

4 Vgl. Schirmer: Die ernestinischen Kurfürsten ..., 68.

5 So mutmaßte schon der Herzog Heinrich d. J. von Braunschweig-Wolfenbüttel (1489, 1514-1568) 1540; vgl. das Zitat bei Paul KIRN: Friedrich der Weise und die Kirche: seine Kirchenpolitik vor und nach Luthers Hervortreten im Jahre 1517. L; B 1926, 164.

6 So vor allem Kirn: Friedrich der Weise ..., 7f. 163.

7 Zugespitzt vertrat dynastisch-territorialstaatliches Machtstreben als vorherrschendes Motiv Friedrichs Günter MÜHLFORDT in Besprechung von Borth: Die Luthersache ... Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaft 95 (1974), 897-905.

8 Vgl. Theodor KOLDE: Friedrich der Weise und die Anfänge der Reformation. Erlangen 1881, 16. 18. 25. Zu dieser Auffassung, kombiniert mit dem angeblich verletzten Gerechtigkeitsgefühl, tendiert auch Borth: Die Luthersache ..., 91.

Skizze oder Handbuch fehlt schließlich der Hinweis auf Friedrichs Frömmigkeit als Erklärung für seine Politik nach 1517. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich jedoch schnell, dass bei vielen Autoren allzu einseitige oder nur verschwommene Vorstellungen darüber herrschen, was die Frömmigkeit Friedrichs des Weisen denn auszeichnete. Den Kurfürsten zu einem Lutheranhänger der ersten Stunde zu stempeln,<sup>9</sup> ist eine simplifizierende Erklärung, die Friedrichs lange aufrechterhaltene Weigerung ignoriert, gerade dort Konsequenzen aus der reformatorischen Lehre zu ziehen, wo seine Frömmigkeitspraxis tangiert war. Wenn Friedrichs Frömmigkeit überhaupt eine Erklärung liefern sollte für seine Haltung zur Reformation – so die Ausgangsüberlegung für das Folgende – dann müssten sich auch in den Frömmigkeitsmustern der anderen Wettiner der Reformationszeit für deren Haltung zu Luther Erklärungen finden lassen. In dieser Hinsicht repräsentieren die wettinischen Fürsten ein denkbar breites Spektrum:

- strikte Ablehnung Luthers und seiner Lehre bei Herzog Georg dem Bärtigen von Sachsen (1471, 1500-1539);<sup>10</sup>
- deutliche und früh erkennbare Anhängerschaft bei Friedrichs Bruder Johann (1468, 1525-1532);<sup>11</sup>
- schon im jugendlichen Alter erkennbare Zustimmung bei Johann Friedrich (1503, 1532-1547, 1554);<sup>12</sup>

9 Für diese Auffassung steht vor allem Paul KALKOFF: Friedrich der Weise und Luther. HZ 132 (1925), 29-42. Als Apologetin der Kalkoffschen Thesen betätigte sich Anni KOCH: Die Kontroverse über die Stellung Friedrichs des Weisen zur Reformation. ARG 23 (1926), 213-260.

10 Die Forschungslage zu Herzog Georg ist vergleichsweise gut, nicht zuletzt aufgrund der Edition eines erheblichen Teils seiner Akten: AKTEN UND BRIEFE ZUR KIRCHENPOLITIK HERZOG GEORGS VON SACHSEN/ hrsg. von Felician Geß. Bd. 1: (1517-1524). L 1905; Bd. 2: (1525-1527). L; B 1917. Die letzten beiden Bände sollen 2009-2012 erscheinen. Vgl. zu Georg zuletzt Christoph VOLKMAR: Reform statt Reformation: die Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen 1488-1525. Tü 2008.

11 Eine modernen Ansprüchen genügende Biographie Johanns fehlt. Vgl. vorläufig Thomas KLEIN: Johann der Beständige. Neue Deutsche Biographie. Bd. 10: Hufeland-Kaffsack. B 1974, 522-524; Helmar JUNGHANS: Johann von Sachsen (1468-1532). TRE 17 (1988), 103-106; Michael BEYER: Johann der Beständige. Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 4. Aufl. Bd. 4 (2001), 512 f.

12 Noch immer grundlegend Georg MENTZ: Johann Friedrich der Grossmüthige 1503-1554. 3 Bde. Jena 1903-1908; vgl. auch Günther WARTENBERG: Johann Friedrich von Sachsen

- erst späte, im besten Mannesalter erfolgte Hinwendung zur Reformation bei Georgs Bruder Heinrich (1473, 1539-1541).<sup>13</sup>

Eine Generationenfrage, so das erste Ergebnis dieses Überblicks, war die Haltung zu Luther im wettinischen Haus demnach nicht.

## *II Spätmittelalterliche Frömmigkeit*

Wenn vorreformatorische Frömmigkeitsprägungen eine Rolle für die Haltung zur Reformation gespielt haben sollen, dann ist zuerst nach den Kennzeichen spätmittelalterlicher Frömmigkeit zu fragen, bevor in einem zweiten Schritt der Versuch unternommen werden soll, die Frömmigkeitsprofile der wettinischen Fürsten zu konturieren und miteinander zu vergleichen. Die Aufgabe ist allerdings nicht einfach, weil die Forschung mit Ausnahme Friedrichs des Weisen dieser Frage bisher wenig Beachtung geschenkt hat. Für Heinrich, dem die Tradition den Beinamen »der Fromme« gegeben hat, liegen gar keine Studien vor, die seine religiöse Praxis thematisieren, bevor er sich unter dem Einfluss seiner Frau Katharina<sup>14</sup> dem Luthertum zuwandte und das Herzogtum Sachsen für die Reformation öffnete. Damals, um 1537, war er aber bereits ein Mann von 64 Jahren.

(1503-1554). TRE 17 (1988), 97-103; Michael BEYER: Johann Friedrich der Großmütige. Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 4. Aufl. Bd. 4: I-K. Tü 2001, 513; JOHANN FRIEDRICH I.: der lutherische Kurfürst/ hrsg. von Volker Leppin; Georg Schmidt; Sabine Wefers. GÜ 2006, konzentriert sich auf die Regierungsjahre Johann Friedrichs.

<sup>13</sup> Zu Herzog Heinrich dem Frommen von Sachsen vgl. Elisabeth WERL: Heinrich der Fromme. Neue Deutsche Biographie. Bd. 8: Hartmann-Heske. B 1969, 391-393; Simon ISSLEIB: Herzog Heinrich als evangelischer Fürst 1537-1541. Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte 19 (1906), 143-215; HERZOG HEINRICH DER FROMME (1473-1541)/ hrsg. von Yves Hoffmann; Uwe Richter. Beucha 2007, darin vor allem Uwe SCHIRMER: Herzog Heinrich von Sachsen (1473-1541): ein Fürstenleben zwischen spätmittelalterlicher Frömmigkeit und lutherischer Reformation, 21-42; Heiko JADATZ, Herzog Heinrich von Sachsen als Förderer der Wittenberger Reformation und als evangelischer Landesherr, 75-93.

<sup>14</sup> Vgl. Werl: Heinrich der Fromme ..., 391; Zu Herzogin Katharina als Förderin der Reformation vgl. Siegfried BRÄUER: »Teufelsköpfen« und »Klette an Christus«: Katharina – evangelische Landesherrin in Sachsen. In: Frauen fo(e)rder(n) Reformation/ hrsg. von Peter Freybe. Lutherstadt Wittenberg 2004, 29-57 (Wittenberger Sonntagsvorlesungen); DERS.: Katharina – evangelische Landesherrin in Sachsen (1487-1561). In: Herzog Heinrich der Fromme ..., 107-130.

Wenn die Forschungen zur spätmittelalterlichen Frömmigkeit und speziell zur Laienfrömmigkeit<sup>15</sup> ein Ergebnis erzielt haben, dann die Offenlegung ihres doppelgesichtigen Charakters. Versteht man unter Frömmigkeit sowohl die religiösen Handlungen eines Menschen als auch den dahinterstehenden religiösen Sinn,<sup>16</sup> eröffnet sich ein weites Feld an spätmittelalterlicher Glaubenspraxis und Spiritualität, das mit den Begriffen »meditatio, oratio, tentatio, sacramenta« und »caritas« umrissen werden kann. Vertiefung in die Bibel, Meditation über dem Bild des Gekreuzigten, Gebet zu Gott und zu den Heiligen – am besten an den heiligen Stätten selbst und unter Betrachtung oder Berührung der Reliquien –, innerer Kampf gegen Anfechtungen und Glaubenszweifel, Verehrung der Sakramente, vor allem des Altarsakraments, und Taten der Nächstenliebe standen im Mittelpunkt.

Die klassische Charakterisierung spätmittelalterlicher Frömmigkeit, wie sie sich in Jan Huizingas (1872-1945) »Herbst des Mittelalters« findet,<sup>17</sup> konstatiert auf der einen Seite eine ganz mit Religion durchtränkte Gesellschaft, in der der Glaube etwas Selbstverständliches und die Fähigkeit zu religiöser Inbrunst ausgeprägt waren, eine Gesellschaft, die auf der anderen Seite aber zu einer Überwucherung der Religion mit Äußerlichkeiten, zur Vulgarisation des Heiligen, zu Übertreibung, Naivität und Ehrfurchtslosigkeit im Umgang mit Religion und Kirche neigte. Andere Studien betonen

15 Die jüngsten Skizzen spätmittelalterlicher Frömmigkeit bieten Volker LEPPIN: Frömmigkeit im späten Mittelalter. In: Ökumenische Kirchengeschichte. Bd. 2: Vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit/ hrsg. von Thomas Kaufmann; Raymund Kottje. DA 2008, 192-215; Gottfried SEEBASS: Geschichte des Christentums. Bd. 3: Spätmittelalter – Reformation – Konfessionalisierung. S 2006, 50-69. Grundlegend Arnold ANGENENDT: Geschichte der Religiosität im Mittelalter. 2. Aufl. DA 2000, bes. 68-87; vgl. auch DERS.: Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter. 2. Aufl. M 2004; Berndt HAMM: Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts: Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis. Tü 1994; DERS.: The Reformation of faith in the context of late medieval theology and piety. Leiden; Boston 2004; Frömmigkeit – Theologie – Frömmigkeitstheologie: contributions to European church history; Festschrift für Berndt Hamm/ hrsg. von Gudrun Liz; Heidrun Munzert; Roland Liebenberg. Leiden; Boston 2005; LAIENFRÖMMIGKEIT IM SPÄTEN MITTELALTER/ hrsg. von Klaus Schreiner. M 1992.

16 Hans-Jürgen GRESCHAT: Frömmigkeit I: Religionsgeschichtlich. II (1983), 671-674.

17 Johan HUIZINGA: Herbst des Mittelalters: Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden/ hrsg. von Kurt Köster. II. Aufl. S 1975, bes. 246-284.

weniger den »herbstlichen«, den absterbenden Charakter spätmittelalterlicher Frömmigkeit,<sup>18</sup> als vielmehr die in ihr angelegten Potentiale wie die nahezu geschlossene Kirchlichkeit, die gesteigerte Heilssehnsucht und Heilsangst, die Tendenz zur Verinnerlichung, aber auf der anderen Seite auch den Zug ins Massenhafte und die Neigung zur Simplifizierung des Heiligen.<sup>19</sup> Wie die spätmittelalterliche Theologie sich als Frömmigkeitstheologie in den Dienst des religiösen Lebens des Volkes stellte, hat Berndt Hamm dargelegt.<sup>20</sup> Die These Arnold Angenendts vom 15. Jahrhundert als »der frömmsten Zeit deutscher Kirchengeschichte«<sup>21</sup> dürfte heute überwiegend auf Zustimmung stoßen. Die Reformation war in dieser Perspektive nicht in erster Linie eine Reaktion auf Defizite spätmittelalterlicher Frömmigkeit, Theologie und Kirche, sondern vor allem die für viele Menschen überzeugende Antwort auf ihre Heilssehnsucht.

### *III Gemeinwettinische Frömmigkeit*

Individuelle Frömmigkeitsprofile der wettinischen Fürsten zu erstellen ist grundsätzlich nicht nur durch den Umstand erschwert, dass das Alltägliche, das Selbstverständliche und das Innerste selten den Weg in die Quellen finden, sondern auch durch den desolaten Stand der Quelleneditionen. Lediglich für Herzog Georg liegt – obwohl Fragment geblieben – eine stattliche Sammlung vor;<sup>22</sup> für die anderen Wettiner gibt es nichts Vergleichbares, weshalb wir auf Einzelbeobachtungen angewiesen sind.

Fragt man nach den Bildungsvoraussetzungen, so wird man auf die Ausnahmestellung Herzog Georgs unter den Wettinern zuerst hinweisen müssen. Von seiner Mutter Herzogin Sidonia (1449-1510) – einer Tochter des

18 Zur Auseinandersetzung mit Huizingas Spätmittelalterbild vgl. den Sammelband »HERBST DES MITTELALTERS«?: Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts/ hrsg. von Jan A. Aertsen; Martin Pickavé. B; NY 2004.

19 Bernd MOELLER: Frömmigkeit in Deutschland um 1500. (1965). In: Ders.: Die Reformation und das Mittelalter: kirchenhistorische Aufsätze/ hrsg. von Johannes Schilling. GÖ 1991, 73-85.

20 Vgl. die oben in Anm. 15 genannten Arbeiten.

21 Vgl. Angenendt: Geschichte der Religiosität ..., 75; Moeller: Frömmigkeit ..., 81, bezeichnet das späte 15. Jahrhundert als »eine der kirchenfrömmsten Zeiten des Mittelalters«.

22 Vgl. oben Anm. 10.

im päpstlichen Bann gestorbenen böhmischen Königs Georg von Podiebrad und Kunštát (1420, 1458-1471) – dem geistlichen Stand geweiht, erhielt Georg die Erziehung eines Klerikers, bis er im Alter von 17 Jahren vom Vater als Stellvertreter in der Regierung installiert wurde. Das Gelübde der Mutter, die ihre Söhne im Sinne einer strengen, romverbundenen Frömmigkeit erzog, erfüllte an seiner Stelle der jüngere Bruder Friedrich (1474-1510), der es 1498 bis zum Hochmeister des Deutschen Ordens brachte.<sup>23</sup> Infolgedessen war Georg derjenige unter den wettinischen Fürsten, der nicht nur Latein am besten beherrschte, sondern der eine theologische Schulung erhielt, die ihn in die Lage versetzte, sich mit Luther inhaltlich auseinanderzusetzen. Die durch Hauslehrer vermittelten Kenntnisse der anderen Wettiner waren hingegen rudimentär, eine theologische Bildung, die über die Lektüre spätmittelalterlicher Andachtsliteratur hinausging, war nicht vorhanden. Wenn Friedrich der Weise seine Politik in der Luthersache immer wieder damit begründete, dass er ein Laie sei und sich kein theologisches Urteil anmaße,<sup>24</sup> dann war dies nicht nur Ausrede, sondern entsprach weitgehend den Tatsachen.

In den vorreformatorischen Jahrzehnten wirkte sich der theologische Bildungsvorsprung Herzog Georgs noch nicht erkennbar aus. Vielmehr ergibt sich das Bild einer bei allen politischen Differenzen in der Frömmigkeit weitgehend einhelligen Dynastie, die von den Möglichkeiten der Heilsgewinnung, die die spätmittelalterliche Kirche anzubieten hatte, ähnlichen und intensiven Gebrauch machte. Albertiner und Ernestiner zogen im ausgehenden 15. Jahrhundert auf Wallfahrten nach Jerusalem, Rom oder Santiago de Compostela,<sup>25</sup> wofür man eine Mischung aus echter Frömmig-

23 Zum Einfluss der Mutter auf Georg vgl. Elisabeth WERL: Herzogin Sidonia von Sachsen und ihr ältester Sohn Herzog Georg: HCh 2 (1959), 8-19; Ingetraut LUDOLPHY: Die Ursachen der Gegnerschaft zwischen Luther und Herzog Georg von Sachsen. LuJ 32 (1965), 28-44; Volkmar: Reform statt Reformation, 76-88.

24 So die vom Kurfürsten im Verlauf des römischen Prozesses vorgetragene Argumentation; vgl. Armin KOHNLE: Reichstag und Reformation: kaiserliche und ständische Religionspolitik von den Anfängen der Causa Lutheri bis zum Nürnberger Religionsfrieden. GÜ 2001, 43.

25 Pilgerreisen ins Heilige Land unternahmen Herzog Albrecht der Beherzte (1443, 1485-1500) 1476, Friedrich der Weise 1493 und Herzog Heinrich der Fromme 1498. Kurfürst Ernst (1441, 1464-1486) reiste 1480 nach Rom. Die Reise Heinrichs des Frommen nach Santiago de

keit und Abenteuerlust unterstellen darf. Der nahezu tägliche Besuch der Messe und die damit verbundenen Almosen und Opfer (*caritas*) lassen sich über die unscheinbaren, aber doch sehr aussagekräftigen Ausgabebücher nachweisen, die neben z. B. den Verlusten eines Fürsten im Kartenspiel auch minutiös dessen milde Gaben verzeichnen.<sup>26</sup> Auch hier wird kein großer Unterschied zwischen den Wettinern bestanden haben. Zum familiären Frömmigkeitsprofil zu rechnen ist weiter eine tief verwurzelte Passions- und Sakramentsfrömmigkeit (*meditatio* und *sacramenta*). Diese Form der Frömmigkeit wurde den Fürsten offenbar schon in jungen Jahren vermittelt: Von Johann Friedrich wissen wir, dass zu seiner im Rahmen der Prinzen-erziehung verabreichten Lektüre neben der unvermeidlichen »*Institutio principis christiani*« des Erasmus von Rotterdam (1466/69-1536) vor allem Erbauliches gehörte, Passionen und Heiligenlegenden.<sup>27</sup> Sein Interesse an Luther lag nach Ausweis seines Bücherinventars von 1519 zumindest auch bei Schriften, die zu seinem Frömmigkeitshintergrund passten: Er besaß unter anderem Luthers »Ein Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi« und »Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften.«<sup>28</sup> Die Betrachtung der Wunden Christi empfahl auch der Erfurter Theologe und Prediger Johann von Paltz (1444/47-1511) in »Die himmlische Fundgrube« als besonderes Andachtsmittel. Friedrich und Johann waren von einer Predigt des Augustinereremiten so ergriffen gewesen, dass sie den Druck dieser kleinen Predigtsammlung angeregt hatten,<sup>29</sup> der weit verbreitet war.

Compostela wird bei Volkmar: *Reform statt Reformation*, 84, Anm. 46, jetzt auf Winter 1502/03 datiert. Hier auch die Angaben zu den übrigen Pilgerreisen der Wettiner mit älterer Literatur.

26 Zum Nachweis des täglichen Gottesdienstbesuchs aus den Ausgabebüchern vgl. Kirn: *Friedrich der Weise ...*, 22. Reiche Beispiele liefert das von dem kursächsischen Landvogt Hans Hundt († 1509) geführte Ausgabebuch HANS HUNDTS RECHNUNGSBUCH (1493-1494)/ hrsg. und erl. von Reinhold Röhrich; Heinrich Meissner. *Neues Archiv für sächsische Geschichte* 4 (1883), 37-100.

27 Vgl. Mentz: *Johann Friedrich ...*, 9 f.; Joachim BAUER: *Kurfürst Johann Friedrich I. von Sachsen und die Bücher*. In: *Johann Friedrich I.: der lutherische Kurfürst*, 175 f.

28 Vgl. Mentz: *Johann Friedrich ...*, 1, 30 f.; Bauer: *Kurfürst Johann Friedrich ...*, 175, Anm. 30.

29 Vgl. Kirn: *Friedrich der Weise ...*, 23; Ludolphy: *Friedrich der Weise*, 339-342; JOHANNES VON PALTZ: *Die himmlische Fundgrube*/ hrsg. von Horst Laubner; Wolfgang Urban ...

Gemeinsame Züge lassen sich auch in der vorreformatorischen Kirchenpolitik konstatieren, das Feld, auf dem die Wettiner vielleicht am besten untersucht worden sind.<sup>30</sup> Weil die regierenden Fürsten Friedrich, Georg und Johann in ihren jeweiligen Herrschaftsbereichen vor ähnliche Probleme gestellt waren und ähnliche Interessen verfolgten, weist auch ihre Politik gegenüber der landsässigen Kirche und den Klöstern nur graduelle Unterschiede auf. Allerdings griff Georg sehr viel stärker als Friedrich auch in die inneren Belange der Kirche ein, nahm Konflikte mit dem Papst in Kauf und unterstützte auf Reichsebene die Gravamina-Bewegung. Friedrich agierte vorsichtiger und respektvoller als sein stärker zupackender Vetter. Von den monastischen Orden begünstigten die Wettiner in der Regel die strengere Observanz, der man den größeren religiösen Ernst zuschrieb.<sup>31</sup> Die Klosterreform war den wettinischen Fürsten durchweg ein Anliegen. Friedrich der Weise wählte in seinem Testament von 1493 das Kloster Reinhardsbrunn als Begräbnisstätte, wo die Mönche ihm ein ewiges Gedächtnis halten sollten – gebunden an die Bedingung der Reform des Klosters<sup>32</sup>: Je reiner das Leben der Mönche, desto wirksamer ihr Arme-Seelen-Dienst.

Die übereinstimmende Hochschätzung des Monastischen kommt auch in der Wahl von Beichtvätern aus dem Mönchtum zum Ausdruck: Friedrich der Weise und Johann griffen auf den Franziskaner-, Herzog Georg auf den Augustinereremitenorden zurück.<sup>33</sup> Gemeinsam war den Fürsten auch der Kampf gegen die geistliche Gerichtsbarkeit, die das landesherrliche

In: Ders.: Werke. Bd. 3: Opuscula/ hrsg. und bearb. von Christoph Burger ... B; NY 1989, 202-236.

30 Diese Feststellung gilt für Herzog Georg und Kurfürst Friedrich, deren Kirchenpolitik von Kirn: Friedrich der Weise ..., beziehungsweise Volkmar: Reform statt Reformation, untersucht worden ist, nicht aber für Johann und Johann Friedrich. Die Untersuchung der Kirchenpolitik Georgs nach 1525 steht im Anschluss an Volkmar jedoch noch aus.

31 Zur Klosterpolitik Friedrichs des Weisen vgl. Kirn: Friedrich der Weise ..., 71-106, zur seiner Stellung zur Observanz 88f; Ludolphy: Friedrich der Weise, 378-383, bes. 380, der Vergleich Friedrichs des Weisen mit Georg. Zu Georg vgl. Volkmar: Reform statt Reformation, 251-263, mit der dort genannten älteren Literatur.

32 Vgl. Kirn: Friedrich der Weise ..., 105.

33 Zur Friedrichs des Weisen und Johannis Beichtvätern aus dem Franziskanerorden vgl. Kirn: Friedrich der Weise ..., 25f; zu Georgs Beichtvater – dem Augustinereremiten Andreas Proles (1429-1503) – Volkmar: Reform statt Reformation, 81.

Kirchenregiment bedrohte;<sup>34</sup> gemeinsam war ihnen das Bestreben, fremde Ablass aus dem Land möglichst auszuschließen und statt dessen für die inländischen Kirchen möglichst reiche Ablass zu erwerben.<sup>35</sup> So sehr hier wirtschaftliche Interessen mit hineinspielten, waren die Wettiner – wenn gleich in unterschiedlichem Maße – doch von der Kraft und dem Nutzen der Ablass überzeugt, ebenso vom Nutzen der Gebete der Mönche für die Seelen der Verstorbenen. Herzog Georg war zwar bis zu Luthers Ablass thesen selbst ein Kritiker des Ablasshandels und pflichtete Luther zunächst bei,<sup>36</sup> mit einer Distanzierung von der spätmittelalterlichen Ablass theologie und -frömmigkeit ist dies jedoch nicht zu verwechseln.<sup>37</sup>

#### *IV Unterschiede zwischen den wettinischen Fürsten*

Wendet man sich von der gemeinwettinischen Frömmigkeit zu den eher individuellen Zügen, die sich in der nötigen Schärfe nur für Friedrich den Weisen und Georg den Bärtigen erkennen lassen, dann fällt der von Moeller konstatierte Zug ins Massenhafte als Kennzeichen der Frömmigkeit vor allem Friedrichs des Weisen zuerst ins Auge. Was die spätmittelalterliche Kirche zu bieten hatte, nahm er willig und im Übermaß an. Nicht nur nach Jerusalem wallfahrte er, sondern auch zum Heiligen Blut nach Wilsnack,<sup>38</sup> gemeinsam mit seinem Bruder Johann besuchte er regelmäßig Wallfahrtsorte in der näheren Umgebung: Altenburg, St. Wolfgang bei Meißen, St. Sebastian zu Großenhain, Marienkirche in Eicha.<sup>39</sup> Die Tendenz zum Massenhaften ist selbst in den Testamenten Friedrichs wiederzufin-

34 Vgl. Kirn: Friedrich der Weise ..., 36-71; Volkmar: Reform statt Reformation, 226-250.

35 Vgl. Kirn: Friedrich der Weise ..., 122 f.

36 Vgl. Günther WARTENBERG: Luthers Beziehungen zu den sächsischen Fürsten. In: Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546: Festgabe zu seinem 500. Geburtstag/ im Auftrag des Theologischen Arbeitskreises für Reformationsgeschichtliche Forschung hrsg. von Helmar Junghans. Bd. 1. B; GÖ 1983, 549-571, bes. 563.

37 Vgl. auch unten Anm. 59.

38 Vgl. Kirn: Friedrich der Weise ..., 166; zur Wilsnackfahrt im ausgehenden Mittelalter vgl. DIE WILSNACKFAHRT: ein Wallfahrts- und Kommunikationszentrum Nord- und Mitteleuropas im Spätmittelalter/ hrsg. von Felix Escher; Hartmut Kühne. Frankfurt a. M 2006.

39 Vgl. Ludolphy: Friedrich der Weise, 351; die Wallfahrten fielen wohl alle in die Zeit vor seiner Pilgerreise in das Heilige Land.

den: Nach seinem Testament von 1517 wollte er sich zwar nicht mehr im Kloster, sondern in der Wittenberger Schlosskirche bestatten lassen, aber Seelenmessen sollten nun nicht mehr nur in einem, sondern gleich in fünfzig Klöstern für ihn gelesen werden;<sup>40</sup> fast identisch hatte Johann im Jahr zuvor in seinem Testament verfügt.<sup>41</sup> Massenhaftigkeit als Kennzeichen wird man vor allem im Zusammenhang mit Friedrichs Sammelleidenschaft für Reliquien und mit dem Ausbau des Wittenberger Stifts assoziieren.<sup>42</sup> 9000 Messen jährlich, bei denen Kerzen von 35 570 Pfund Wachs verbrannt wurden, sollen dort gehalten worden sein.<sup>43</sup> Kam das 1509 gedruckte Wittenberger Heiltumsbuch<sup>44</sup> noch auf eine Summe von 5 005 Partikeln, für deren Betrachtung je 100 Tage Ablass zu erlangen waren, wuchs die Zahl der Reliquien durch systematischen Ankauf, Geschenke oder Tausch bis 1520 auf rund 19 000 Stücke.<sup>45</sup> Unsummen flossen in die dekorative Ausgestaltung des Wittenberger Allerheiligenstifts, aber auch in die Pflege geistlicher Musik. Spenden für Chorschüler gehörten zu den regelmäßigen Ausgaben des Kurfürsten.<sup>46</sup>

Unter den im wettinischen Haus verehrten Heiligen standen Maria und Anna bei Friedrich besonders hoch im Kurs; das Fest Annas (27. Juli) wurde seit 1496 auf seine Veranlassung im Kurfürstentum gefeiert.<sup>47</sup> Auch Herzog Georg war ein großer Annenverehrer, wie seine zahlreichen Bemühungen um eine Förderung des Kultes in Annaberg belegen.<sup>48</sup> Ein eher individueller

40 Vgl. Kirn: Friedrich der Weise ..., 105.

41 Vgl. Kirn: Friedrich der Weise ..., 106.

42 Die Literatur zur Wittenberger Reliquiensammlung ist umfangreich; eine neuere Studie, in der die ältere Literatur genannt ist, bietet Stefan LAUBE: Zwischen Hybris und Hybridität: Kurfürst Friedrich der Weise und seine Reliquiensammlung. In: »Ich armer sundiger mensch«: Heiligen- und Reliquienkult am Übergang zum konfessionellen Zeitalter/ hrsg. von Andreas Tacke. GÖ 2006, 170-207.

43 Vgl. Ludolphy: Friedrich der Weise, 345.

44 Vgl. Livia CÁRDENAS: Friedrich der Weise und das Wittenberger Heiltumsbuch: mediale Repräsentation zwischen Mittelalter und Neuzeit. B 2002; Faksimileausgabe Lukas CRANACH [D. Ä.]: Wittenberger Heiltumsbuch. Faksimile-Neudruck der Ausgabe Wittenberg 1509. Unterschneidheim 1969.

45 Vgl. Ludolphy: Friedrich der Weise, 356 f.

46 Vgl. Ludolphy: Friedrich der Weise, 346-350.

47 Vgl. Kirn: Friedrich der Weise, 166; Ludolphy: Friedrich der Weise, 359 f.

48 Anders Christoph VOLKMAR: Zwischen landesherrlicher Förderung und persönlicher

Zug bei Friedrich ist aber die Hochschätzung des Apostels Bartholomäus, mit dem er sich zweimal von Lukas Cranach d. Ä. (1572-1553) in andächtiger Pose malen ließ.<sup>49</sup> Den Heiligen Christophorus schätzte er, weil er vor dem bösen, schnellen Tod bewahrte.<sup>50</sup> Friedrichs Bruder Johann verehrte den heiligen Jakob besonders.<sup>51</sup> Ein weiterer individueller Zug Friedrichs, auf den noch zurückzukommen sein wird, war seine Hochschätzung der Bibel, vor allem des Neuen Testaments. 1507 ließ er sich ein aufwendiges Buch von Evangelien- und Epistelperikopen auf der Grundlage des Vulgata-Textes herstellen.<sup>52</sup> Luther selbst bezeugte die Bibelfestigkeit des Kurfürsten 1521, als er in seiner Widmungsvorrede zu den »Enarrationes epistolarum et euangeliorum, quas postillas vocant« anmerkte, dass Friedrich mit seinen Fragen selbst Theologen zu schaffen machen könne.<sup>53</sup>

Anders als bei den ernestinischen Vettern lässt sich bei Herzog Georg von Sachsen die Tendenz zur Vermassung nicht in demselben Maß feststellen. Im Vergleich mit der 1520 von Georg Spalatin (1484-1545) für Wittenberg berechneten Ablasssumme von 1,9 Millionen Jahren und ebenso vielen Quadragen nahm sich der am Grab des Bischofs Benno (1010, 1066-1106) in Meißen 1523 zu erwerbende Ablass von sieben Jahren und sieben Quadragen geradezu bescheiden aus.<sup>54</sup> Das von Georg über 25 Jahre mit großem

Distanz: Herzog Georg von Sachsen und das Annaberger Heiltum. In: »Ich armer sundiger mensch«, 100-124, der gegen die ältere Forschung die Meinung vertritt, Georg habe weder Anna noch Benno eine »besondere persönliche Verehrung« entgegengebracht; Volkmar: Reform statt Reformation, 86. Wie aber sollte man die Verehrung von Heiligen anders messen können als an der nach außen erkennbaren intensiven Förderung ihres Kultes? Sollte Georg den Annen- und Bennokult gefördert haben, ohne diese Heiligen persönlich zu verehren? Vgl. auch unten Anm. 59.

49 Vgl. Kirn: Friedrich der Weise, 166; Ludolphy: Friedrich der Weise, 359, mit dem Hinweis auf die Bartholomäusreliquien der Wittenberger Stiftskirche und die Bedeutung des Märtyrers als Patron des Bergbaus.

50 Vgl. Stephan: Beiträge zu einer Biographie ..., 78f.

51 Vgl. Kirn: Friedrich der Weise ..., 167.

52 Ludolphy: Friedrich der Weise, 364; DAS FEST-EPISTOLAR FRIEDRICHS DES WEISEN: Handschrift MS. EL. F. 2 aus dem Bestand der Universitätsbibliothek Jena/ hrsg. von Rainer Berends; Kommentare von Irmgard Kratsch; Rainer Behrends. L 1983..

53 WA 7, 465, 5-10.

54 Die Heiligsprechung Bennos von Meißen ist in den vergangenen Jahren von verschiedener Seite intensiv erforscht worden. Außer KOHNLE: Zur Heiligsprechung des Bischofs

Nachdruck beförderte Projekt der Erhebung des Bischofs Bennos zur Ehre der Altäre hatte offensichtlich ein anderes Ziel als einen möglichst großen Ablass: Die Heiligsprechung sollte die Volksfrömmigkeit, die mit Benno schon lange zahlreiche Wunder in Verbindung brachte, bestärken und intensivieren. Die frommen Motive des Herzogs anzuerkennen, schließt nun aber nicht aus, dass Georg sich von der Heiligsprechung Bennos auch eine integrierende Wirkung für sein Territorium erhoffte und dass er ein Gegengewicht schaffen wollte gegen Wittenberg und Halle.<sup>55</sup> Offenbar setzte Georg aber nicht auf eine Masse von Reliquien und Gnaden, sondern auf einen in der Bevölkerung seit langem verwurzelten Kult. Dass Georg selbst an die Heiligkeit und die Wunder Bennos glaubte und dass er den Heiligen generell die Fähigkeit zuschrieb, zu erkennen, was den Menschen an Seele und Leib gebricht und Gott um Hilfe zu bitten, die Gott auch gewährt, steht zweifelsfrei fest, auch wenn ein dem Herzog persönlich zugeschriebenes Lied von dem Heiligen Benno doch nicht aus seiner Feder stammen sollte.<sup>56</sup>

Im Unterschied zu den anderen wettinischen Fürsten der frühen Reformationszeit hat sich Herzog Georg mehrfach öffentlich zu Fragen von Theologie und Frömmigkeit geäußert. In seiner Vorrede zu Hieronymus

Benno von Meißen (1523) vgl. die zusammenfassende Studie von Christoph VOLKMAR: Die Heiligenerhebung Bennos von Meißen (1523/24): spätmittelalterliche Frömmigkeit, landesherrliche Kirchenpolitik und reformatorische Kritik im albertinischen Sachsen in der frühen Reformationszeit. MS 2002. Die Höhe des am Bennograb zu erwerbenden Ablasses nennt die Bestätigungsurkunde Papst Hadrians VI. vom 31. Mai 1523; CODEX DIPLOMATICUS SAXONIAE REGIAE. Hauptteil 2: Urkundenbuch des Hochstifts Meißen. Bd. 3: 1423-1581/ hrsg. von Ephraim Gotthelf. L 1864, 341f (1379).

<sup>55</sup> Volkmar: Die Heiligenerhebung Bennos von Meißen ..., 140-156, bestreitet sowohl die These, Benno habe zum Landesheiligen aufgebaut werden sollen, als auch die Annahme, der Bennokult in Meißen habe den Heiltümern in Halle und Wittenberg Konkurrenz machen sollen. Volkmar nennt unter den Motiven des Herzogs außer der persönlichen Verehrung des Heiligen durch Georg und seine Familie (vgl. aber oben Anm. 48!) das Motiv der Förderung der Frömmigkeit im Rahmen eines größeren Reformprogramms. Doch ist die Motivation des Herzogs wirklich so fein zu differenzieren, wie Volkmar suggeriert, und waren die unterschiedlichen Motive und Ziele nicht durchaus kompatibel?

<sup>56</sup> Die Frage der Verfasserschaft des Liedes vom Heiligen Benno diskutiert Hans BECKER: Herzog Georg von Sachsen als kirchlicher und theologischer Schriftsteller. ARG 24 (1927), 161-269; Becker kommt zu dem Schluss, dass das Lied vermutlich nicht vom Herzog stamme (168).

Emsers (1478-1527) Übersetzung des Neuen Testaments von Mitte 1527 betonte Georg, dass er niemals das Evangelium habe unterdrücken wollen, aber gegen Luthers ketzerische Übersetzung wegen ihrer Wirkung auf das einfache Volk habe vorgehen müssen. Luther habe zunächst vorgespiegelt, eine Reformation der Missbräuche anzustreben, tatsächlich habe er aber die Sachen nie bessern, sondern umstoßen wollen. Luther ist nach Georgs Meinung buchstäblich nichts heilig. Alles zerstört er: Die Kirche, den Glauben, die lieben Heiligen, die alten Kirchenlehrer, Heiligenbilder, Kruzifixe, die guten Werke wie jungfräuliche Keuschheit, Fasten, Beten, Feiern, Kirchgehen, Prozessionen, Kreuzgänge, Litanei, Vesper, Messe, die Stundengebete, Vigilien, Seelenmessen, Begängnisse, den dreißigsten Tag, den Jahrestag und alles, was zugunsten der lieben verstorbenen Seelen von der Kirche bereitgehalten wird. Darüber hinaus tasten sie die Sakramente selbst an: Firmung, heilige Ölung, Priesterweihe und Beichte wollen sie für gar keine Sakramente halten. Die anderen Sakramente wie die Taufe und die Ehe verkehren und verändern sie gegen den Brauch der Kirche. Die Messe halten sie für ein Gräuel, und dann wörtlich:

Aber uber die maß unchristlich und manicherley weys handeln und zerstückten sie das hochwirdig sacrament des zarten fronleychnams und bluts unsers lieben herren Jesu Christi, wölchs etzlich wider die örterung [Entscheidung] der heyiligen christlichen kirchen under zweyen, etzlich under garkeyner gestalt haben wollen, etzlich aleyn für das fleysch und blut Christi halten und nicht für Christum selber, etzlich sagen, es sey wol Christus do, aber aleyn als eyn mensch und nicht als eyn gott. Etzlich sprechen, das brot und weyn samt dem fleysch und blut beysamen, etzlich, das es aleyn brot und weyn und eyn schlecht [schlichtes] zeychen sey, wie ein sigill an eym brife, gleich als ob wir gott nit trauen noch gleuben solten one brief und sigel.<sup>57</sup>

Man könnte das Zitat fortsetzen mit der Klage über die fehlende Ehrfurcht vor dem Sakrament, dem man den Rücken zukehrt, vor dem man sich nicht verneigt, das man in die Hände nimmt, das man isst und trinkt als sei es irgendeine Speise oder Trank, ja, das man sogar in der Hosentasche mit sich herumträgt. Selten bietet sich ein ähnlich vollständiges Panorama spätmittelalterlicher frommer Praxis in einem einzigen Text, selten erhält man so deutlich vor Augen geführt, welche Verletzungen die Reformation für einen an dieser Praxis festhaltenden Menschen bedeuten konnte.

57 Akten und Briefe ... 2, 777, 29-39 (1467).

Besonders die reformatorische Sakramentenlehre rief die Empörung des Herzogs hervor. Er hielt sie für hussitisch. Im selben Jahr 1527 verteidigte er in einer kurzen, auch im Druck veröffentlichten Schrift die Reichung des Abendmahls unter nur einer Gestalt<sup>58</sup> und zeigte ein erhebliches Maß an Belesenheit in Bibel, Kirchenvätern, Kirchengeschichte und kanonischem Recht. Auch wenn Georg der evangelischen Lehre weder hier noch sonst auch nur annähernd gerecht wurde, war er doch derjenige Wettiner, der in spätmittelalterlichen Frömmigkeitsformen nicht nur lebte, sondern diese theologisch reflektierte und gegen die Reformation öffentlich verteidigte.

### *V Zusammenfassung / Ergebnis*

Folgende abschließenden vier Beobachtungen sollen die eingangs gestellte Problematik noch einmal aufgreifen:

1. Im Vergleich der Frömmigkeitsprofile der wettinischen Fürsten erscheinen Friedrich der Weise und Johann als die »typischeren« spätmittelalterlichen Christen, weil sich bei ihnen vieles von dem wiederfindet, was die Forschung an allgemeinen Charakteristika spätmittelalterlicher Frömmigkeit herausgearbeitet hat. Herzog Georg hingegen repräsentiert bei allen Gemeinsamkeiten mit seinen ernestinischen Vettern einen intellektuelleren, die Glaubenspraxis stärker theologisch reflektierenden Typus.<sup>59</sup>

2. Was die Stellung der Wettiner zur frühen Reformation angeht, so bietet – auch wenn die Bedeutung individual-psychologischer und politisch-pragmatischer Aspekte nicht geleugnet werden soll – der frömmigkeits-

<sup>58</sup> Vgl. Akten und Briefe ... 2, 818-836 (1508).

<sup>59</sup> Der These Christoph Volkmar, Georg sei trotz äußerlicher Förderung gegenüber dem spätmittelalterlichen Ablasswesen eher skeptisch eingestellt gewesen – Reform statt Reformation ..., 84. 373-384, und vor allem ders.: Zwischen landesherrlicher Förderung und persönlicher Distanz, bes. 114-124 – kann nicht zugestimmt werden. Es mag zwar sein, dass Georgs persönliches Interesse an Ablassgnaden geringer war als bei anderen Wettinern, vor allem als bei Friedrich dem Weisen, aber Georg trat lediglich gegen den Handel mit dem Ablass und gegen fremde Ablässe auf, von einer grundsätzlichen Kritik des Herzogs am Ablass kann jedoch keine Rede sein. Die von Volkmar geforderte »gedankliche Trennung« zwischen den »persönlichen Glaubensäußerungen und Präferenzen eines Fürsten und seinem Herrschaftshandeln« (119) erscheint als zu künstlich und zu modern gedacht. Den Herzog gar zum »Gegner des Heiligenkultes« (122) zu stempeln, wird durch die Quellen nicht gedeckt und stellt die Dinge geradezu auf den Kopf.

geschichtliche Zugang den besten Indikator für Nähe oder Ferne. Diese Beobachtung bestätigt die alte Erkenntnis, dass die Entscheidung für oder gegen die Reformation in den Territorien des Reichs nur angemessen erklärt werden kann, wenn die Gewissensmotive der fürstlichen Verantwortungsträger ernstgenommen werden.

3. Dabei beobachten wir eine gegenläufige Entwicklung: Herzog Georg entfernte sich nach anfänglichem Prüfen in dem Maße von Luther, in dem er erkannte, welche Konsequenzen Luthers Theologie für die spätmittelalterliche Frömmigkeitspraxis hatte. Bei den Ernestinern scheint es genau umgekehrt zu sein: Sie näherten sich an Luther an, weil ihre Frömmigkeit eine Brücke lieferte. Für Johann Friedrich gibt es einige Indizien, die dafür sprechen, dass die Hochschätzung Luthers als Frömmigkeitsautor der Zustimmung zu seiner Lehre vorausging.<sup>60</sup> Die chronologische Abfolge könnte durchaus auch eine kausale sein.

4. Was Friedrich den Weisen angeht, von dem hier ausgegangen wurde, so war er weder der erste Jünger Luthers noch der bis zu seinem Tod unbeeindruckt bleibende spätmittelalterliche Christ. Es verhielt sich im Gegenteil so, wie Georg Spalatin es formulierte: Friedrich näherte sich dem Evangelium langsam, aber stetig an.<sup>61</sup> Ein zuverlässiger Indikator ist nach meiner Auffassung die Veränderung der Frömmigkeitspraxis des Kurfürsten: Erst endeten die Reliquienkäufe, dann ihre Zurschaustellung in Wittenberg; von der Heiligsprechung Bennos, die er anfangs – wenn auch lustlos – mitgetragen hatte, distanzierte er sich.<sup>62</sup> Friedrichs spätmittelalterliche Frömmigkeit, in der vieles angelegt war, was auch Luther wichtig war, lieferte die Brücke. Von der Christusfrömmigkeit führte ein Weg der Annäherung an Luther; Friedrichs ohnehin vorhandene Hochschätzung der Bibel erhielt nun stärkeres Gewicht.

<sup>60</sup> Vgl. oben bei Anm. 27f.

<sup>61</sup> So die vorsichtige, aber durchaus zutreffende Formulierung; Georg SPALATIN: Friedrichs des Weisen Leben und Zeitgeschichte/ aus den Originalhandschriften hrsg. von Christian Gotth[old] Neudecker; Ludwig Preller. Jena 1851, 28: »Und da das Evangelion war wiederum angangen, kam s. Churf. G. je länger je mehr näher und baß daran, wie wol säuberlich und mit Mußen«; vgl. auch Stephan: Beiträge zu einer Biographie ..., 418.

<sup>62</sup> Vgl. zu dieser Entwicklung Kohnle: Zur Heiligsprechung Bennos ..., 571f.