



Luther und die Lüge

Von

Walther Köhler

30



Leipzig

Verein für Reformationgeschichte
(Rudolf Haupt)

1912 - 2



Schriften
des Vereins für Reformationsgeschichte

Jahrgang XXX. 1. u. 2. Stück

Nr. 109/110

17
20
15
10
5

Meinen hochverehrten Kollegen, den Herren

Prof. D. F. W. Schmiedel

und

Prof. D. G. v. Schultheß-Rechberg

zum 60. Geburtstage

22. Dezember 1911 und 27. April 1912

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorbemerkung	VII
Einleitung	1
Erster Teil: Einzelne angeblich lügenhafte Taten Luthers	7
a) Die „Lüge“ der Textfälschung und der falschen Zitate	7
b) Einzelne „Lügen“ gegenüber Papst, Kaiser, Fürsten und Stände	40
c) „Lügen“ über katholische Theologumena, und Geschichtsfälschungen	59
d) Die „Lüge“ anlässlich der Doppelehe des Landgrafen v. Hessen	109
Zweiter Teil: Luthers Theorie von der Lüge, insbesondere von der Notlüge	154
Nachwort	206
Verzeichnis der besprochenen Stellen aus Luthers Werken	208
Verzeichnis der besprochenen Stellen aus Denifle und Grisar	209
Personenregister	210

Vorbemerkung.

„Vorreden sind die Patenbriefe der Schriftsteller, durch welche sie das Publikum einladen, ihr Kindlein aus der Taufe zu heben.“ Meine Einladung ist ganz kurz. Über „Luther und die Lüge“ zu schreiben, wurde mir von dem Vorstand des Vereins für Reformationsgeschichte angeboten, als dieser Monographien zur Rechtfertigung Luthers gegenüber den Angriffen des Denisleichen Buches auf sein Programm setzte. Zu Denisle ist inzwischen Grislar hinzugekommen, ihn aufnehmend und weiter führend. So steht diese Schrift unter dem Zeichen der Apologetik. Natürlich konnte ich nicht jeden, auch noch so kleinen Flecken, den die Gegner entdeckt zu haben glaubten, untersuchen, an Wichtigem ist, denke ich, nichts ausgelassen, das Übrige erledigt sich von da aus ohne Mühe. Fortlassen durfte ich angesichts der Untersuchungen von Benrath und Scheel (in dieser Sammlung Nr. 87 und 100) das Problem der „Lüge“ Luthers über seine Klosterzeit. Die kasuistische Behandlung war durch die Art des Angriffs gegeben, doch habe ich nach Möglichkeit zusammenfassende Gesichtspunkte zu gewinnen gesucht. Gerne hebe ich hervor, gerade weil ich mit ihm auch des öfteren mich ablehnend auseinandersetzen mußte, daß Herr D. Paulus in München mich mit Literatur und bereitwilliger Auskunft liebenswürdigst unterstützte. Möchte das ein Vorzeichen sein für das zu erstrebende Ziel, auch auf dem schwierigen Boden der Lutherforschung eine überkonfessionelle Arbeitsgemeinschaft zu gewinnen!

Zürich, Pfingsten 1912.

Walther Köhler.

Einleitung.

„Uns Deutschen hat keine Tugend so hoch gerümt und, wie ich glänbe, bisher so hoch erhaben und erhalten, als daß man uns für treue, wahrhaftige, beständige Leute gehalten hat, die da haben Ja Ja, Nein Nein lassen sein, wie des viel Historien und Bücher Zeugen sind. . . . Wir Deutschen haben noch ein Fünklein (Gott wolts erhalten und aufblasen!) von derselben alten Tugend, nämlich daß wir uns denn noch ein wenig schämen und nicht gern Lügner heißen, nicht dazu lachen, wie die Walhen und Griechen, oder ein Scherz draus treiben. Und obwohl die welsche und griechische Unart einreißet (Gott erbarmts!), so ist dennoch gleichwol noch das übrig bei uns, daß kein ernster, greulicher Scheltwort jemand reden oder hören kann, denn so er ein Lügner schilt oder gescholten wird.“ — So schrieb Martin Luther 1534 in der „Auslegung des 101. Psalms.“¹⁾ Seine Worte wären eine ungeheure Lüge, im besten Falle eine jämmerliche Selbstironisierung, müßten wir Denifle zustimmen, der in seinem Buche „Luther und Luthertum“ immer und immer wieder dem „Reformator“ den Stempel des Lügners aufdrückt. Der „größte Deutsche,“ als den wir Luther gerne verehren möchten, der wie kein anderer „sein Volk intuitiv verstanden hätte und wiederum von der Nation so ganz erfaßt, ich möchte sagen, eingesogen worden wäre,“²⁾ würde sich gerade in diesem Punkte, der Wahrheitsliebe und Treue, dem Kerne deutschen Wesens und deutscher Art, als ein Verräter

¹⁾ Erlanger Ausgabe 39, 356; auch bei R. Reubner: M. Luther, Eine Auswahl aus seinen Schriften³ II (1907) S. 94 und bei S. Melzer, Luther als deutscher Mann (1905) S. 51.

²⁾ Worte Döllingers (Über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen, 1888, S. 53 f.).

seines Vaterlandes erweisen. Sein Werk aber wäre auf Lug und Trug erbaut und damit, bei der engen Verknüpfung zwischen Werk und Person des Begründers, selbst eine große Lüge, wie es das für Denifle tatsächlich ist.¹⁾ In der Anklage auf Lüge gegen den Reformator liegt die Anklage auf Lüge gegen die Reformation. Und die Verteidigung des Angeeschuldigten wird zur sittlichen Wahrung unserer Existenz als „Lutheraner.“ Die von uns anzustellende vorurteilslose und unbefangene historische Prüfung ist als Beitrag zur Lutherforschung zugleich Untersuchung eines Stückes protestantischer Ethik und Lebensanschauung. Weil Luther sein Werk gelebt, nicht nur gelehrt hat, hängt die Wahrheit des Werkes an der Wahrhaftigkeit der Person. —

„Erkenne ich etwas als Lüge, so nenne ich es Lüge; erkenne ich etwas als Schalkheit, Falschheit und Fälschung, so bezeichne ich es auch mit diesen Worten,“ schreibt Denifle zur Rechtfertigung seiner scharfen Urteile.²⁾ Wir stimmen ihm darin völlig zu und können seine Worte getrost zur Richtschnur auch unserer Arbeit machen. Was Lüge ist, soll auch Lüge heißen. Es fragt sich nur, ob wirklich bei Luther Lüge festzustellen ist.

Für Denifle ist daran kein Zweifel. Gleich auf den ersten Seiten hören wir von Luthers Lügenhaftigkeit, um bis zum Schlusse nicht davon verlassen zu werden. Daß dabei neben dem Worte: „Lüge“ auch andere wie „Falschheit,“ „Schalkheit,“ „Hinterlist“ u. a. begegnen, zeigt nur die scheinbar erdrückende Menge des Materials. „Er ist ein Meister in Trugschlüssen, die zugleich von Schimpfereien und Possenreißerei getragen werden,“³⁾ ein „frecher Lügner,“⁴⁾ als „ausgelassener Mensch“ „muß er zur Lüge greifen,“⁵⁾ der „Vater der evangelischen Reformation“ gefällt sich eben in seinen Lügen und Verleumdungen. Als der Ausgelassenste schwelgt

1) Vgl. Luther und Lutherthum I, 372, 2347: „Luther schrieb einmal: ‘das Papstthum ist gegründet und gestiftet auf teuflische Lügen’. Vielleicht beginnt doch endlich der eine oder andere Protestant sich zu fragen, ob Luthers Ausspruch nicht vielmehr auf seine ‘evangelische Reformation’ passe?“ S. auch S. 834 ff.

2) Luther und Lutherthum I, VII.

3) I, 310. In der zweiten Auflage sind diese Worte ausgelassen.

4) I, 314 Anm. 4, om.²

5) I, 319, 2303.

er in Voraussetzungen, die zu beweisen, ihm gar nicht in den Sinn kommt,"¹⁾ über die Frage der Mönchsgelübde schreibt er, „so viele Lügen als Sätze,"²⁾ seine Lügen sind so „kraft“, daß ihn der Rechtsgelehrte Ulrich Zasius mit bestem Grunde den „böshafteſten aller Zweifelſüßler“ nennt,³⁾ er „baut eine Lüge auf die andere auf,"⁴⁾ an ihm bewahrheitet ſich der Spruch: „wer gerne lügt, der muß auch lügen, wenn er die Wahrheit ſagt.“⁵⁾ In dem Vorworte zur 2. Auflage ſeines Werkes (S. XXII) verrät Deniſle, daß die „Lügenrechtigkeit Luthers recht eigentlich für ihn Ausgangspunkt ſeines Werkes war“, und wie ſie ihm „einer der Schlüſſel zu Luthers Verſtändnis wurde.“ Was bedürfen wir weiter Zeugnis? Einzelne Kraftſtellen hat Deniſle in der 2. Auflage geſtrichen, im Grunde aber die Anklage auf Lüge voll aufrecht- erhalten.

Bei Grijar iſt der Tenor des Ganzen ein anderer. Es iſt nicht alles auf den Mißklang der Lüge geſtimmt, und Grijar bemüht ſich, Luther gerecht zu werden. Das iſt ein Fortſchritt. Aber unſere Unterſuchung wird zeigen, daß er doch noch ſehr viel von Deniſleſchem Aufſlagematerial mitgeſchleppt hat.

Eine Gruppierung der zahlreichen Einzelaufklagen, wie ſie die Überſichtlichkeit erfordert, iſt nicht leicht. Deutlich heben ſich heraus die Vorwürfe gegen einzelne lügenhafte Taten und gegen die prinzipielle Stellung Luthers zur Lüge überhaupt. Die Einzeltaten erſcheinen als Auswirkungen einer verkehrten Grundanſchauung. Unter ihnen ordnet ſich wieder, teils mehr teils minder zuſammengehörend, Gleichartiges aneinander, die Doppellehre Philipps von Heſſen tritt als beſonders ſagranter Punkt heraus.

Der Vorwurf der Lüge gegen den Reformator iſt ſo alt wie die Reformation ſelbſt. Wie in anderen Punkten iſt Deniſle auch hier der Erneuerer der Luther-Polemik des 16. Jahrhunderts; nahezu ſämtliche Einzellügen, die er Luther vorwirft, haben des Reformators Gegner ihm bei Lebzeiten vorgehalten. Es ließe ſich eine ganze Literatur hierüber zuſammenſtellen, ohne daß die

1) I, 334, om. 2

2) I, 337, om. 2

3) I, 343, om. 2

4) I, 346, 2312.

5) I, 373, 2348.

Einzelheiten doch besondere Bedeutung beanspruchen könnten — Variationen des einen Liedes: Luther ein Lügner!¹⁾

Schon die Bannandrohungsbulle von 1520 läßt den Mönch vom „Vater der Lügen“ (Joh. 8, 44) verblendet sein,²⁾ Herzog Georg von Sachsen bezeichnet anläßlich seines Zusammenstoßes mit Luther über den Pöckischen Händeln ihn als „den allerältesten Lügner, als uns je einer untergekommen ist,“ „wir müssen von ihm sagen und schreiben, daß der abtrünnige Mönch uns anlügt als ein verzweifelter, chrisloser, meineidiger Bösewicht;“ „wir haben bisher aus der Schrift nicht erfahren, daß Christus einen also öffentlichen und vorsätzlichen Lügner zu seinem Apostelamt gebraucht und durch ihn das Evangelium hätte lassen verkündigen.“³⁾ Schon vorher hatte der englische König Heinrich VIII. 1521 in seiner Schrift *assertio septem sacramentorum* in diesem Sinne alle Register gegen Luther gezogen. Und wenn die Könige bauen, haben die Kärner Arbeit. Von den literarisch=theologischen Gegnern Luthers unterläßt in der Hitze der Polemik kaum einer, den Lügenpfeil gegen ihn abzuschließen. „Luther schämt sich keiner Lüge,“ sagt der Dominikaner Joh. Menßing in seiner „Ber-meldunge der Unwahrheit Lutherscher Klage“⁴⁾ 1532, Simon Lemnius schreibt in seiner *apologia* (s. a.): „die erlauchtesten Fürsten, die ehrenwertesten Männer und Brüder in Christus überhäuft er mit Schmähungen und den schändlichsten in die Öffentlichkeit geschleuderten Lügen;“⁵⁾ Cochlaeus versetzt „dem lutherischen, lügenhaftigen, weit aufgesperrten Rachen einen Maulstreich“ (1533), und macht in Steigerung des Papstes (s. o.) Luther zum Teufel selbst: „das ist nicht ein irrender Mensch, das ist der böshafte Teufel selbst, dem kein Lügen, Trug noch Falschheit zu viel ist.“⁶⁾ Johann Dietenberger hat schon 1524 in der Flugschrift „wider das unchristlich Buch Mart. Luthers von dem Mißbrauch der Meß“ dasselbe gesagt: „Es teuflert hier alles untereinander, was der teuflische Mensch schreibt . . . Seine

¹⁾ Zur Orientierung verweise ich auf D. Hegemann, Luther im katholischen Urteil 1905; R. Eckart, Luther im Urteil bedeutender Männer 1905; S. Stephan, Luther in den Wandlungen seiner Kirche 1907.

²⁾ Vgl. Hegemann S. 10.

³⁾ Vgl. Denifle I, 138f., ²126.

⁴⁾ Ebenda I, 321, ²305.

⁵⁾ Vgl. Hegemann S. 12.

⁶⁾ Ebenda S. 19.

Schriften sind eitel klare Lügen . . . , damit der Erzläugner, der Luther, die Welt zum Teufel gebracht hat.“¹⁾ Franciscus Arnoldi jagt in seiner „Antwort auf das Büchlein, so M. Luther wider Kaiserlichen Abschied in kurzverschiedenen Tagen hat ausgehen lassen“ (1531) kurz und bündig: „so viel Lügen als Wörter,“ „das Faß aller Unwahrheit geußt von sich unsägliche Lügen.“²⁾ Die Wurzel dieser Beschuldigungen ist vielfach die (teils wirkliche, teils scheinbare) Unstimmigkeit seiner verschiedenen Äußerungen gewesen; er wurde zum Lügner gestempelt, weil er ein Mensch war mit seinem Widerspruch. Eine förmliche Literaturgattung innerhalb der katholischen Polemik hat sich in dem Nachweis Lutherischer Selbstwiderprüche gebildet; Ufingens libellus de falsis prophetis 1525 gehört hierher, vor allem des Cochläus: septiceps Lutherus ubique sibi suis scriptis contrarius (1529). Luther selbst schrieb 1522 in der „Antwort auf König Heinrichs von Engelland Buch:“ „Er schuldigt mich, wie ich wider mich selbst geschrieben hab; darumb müge meine Lehre nicht recht sein, als die mit ihr selbst nicht eins ist,“ . . . aber „das heißt nicht wideripenstig gelehret, wenn jemand etwas anders hernach hält, denn er zuvor gehalten hat, und selbst das bekennet, wie ich tue. Sonst müßten S. Paulus Epistel allzumal verdampt sein . . . so müßte auch S. Augustinus Buch retractationum verdampt sein.“ „Das heißt aber“, so gab der Reformator den Vorwurf zurück, „geschrieben wideripenstige Lehre, wenn jemand zugleich Wideripenstiges setzt, bekennet oder zuläßt und darob hält, daß beides wahr sei,“ . . . das ist „aller Lügen Art,“ nicht aber die Meinungsänderung auf Grund besserer Einsicht.³⁾

So haben wir in der Prüfung Denislecher und Grisariſcher Vorwürfe eine lange Traditionskette auf ihre Haltbarkeit zu prüfen. Und wenn Denisle und Grisari mit besonderem Stolze auch nicht-katholische Glieder in dieser Kette namhaft machen, wenn ein Thomas Münzer oder Martin Bucer ebenfalls Luther einen Lügner gescholten haben, so kann das nur Anlaß zu sorgsamster Prüfung werden. —

¹⁾ Vgl. W. Walther, Für Luther wider Rom, 1906, S. 213 f. Vgl. auch den von Grisari (Lth. II, 448) zitierten Bartholomäus Kleindienst von 1560 und die ebenda S. 452 zusammengestellte Liste.

²⁾ W. Walther, ebenda S. 215 f.

³⁾ Vgl. GM. 28, 352 f.

„Was Lüge ist, soll auch Lüge heißen.“ Was ist aber Lüge? Die erste systematische Erörterung über Begriff und Wesen der Lüge hat in der christlichen Kirche Augustin angestellt in den beiden Schriften *de mendacio* und *contra mendacium ad Consentium*. Er sagt: „Der lügt, der etwas anderes im Sinne hat, als er mit Worten oder irgendwelchen Äußerungen fundtut. . . Die Lüge ist eine falsche Angabe mit der Absicht, zu täuschen.“¹⁾ Das Kennzeichen der Lüge ist nicht die unrichtige Aussage an sich, sondern die mit ihr verbundene, hinter ihr stehende Absicht der Täuschung. „Nicht lügt jeder, der Falsches sagt, wenn er nämlich glaubt oder vermutet, daß wahr sei, was er sagt.“ Vielmehr „die Schuld des Lügenden ist die Begierde zu täuschen.“²⁾ Diese Augustinische Definition ist für die katholische Ethik grundlegend geblieben, von da aus kann Dante, eben weil die Lüge Absicht und die Absicht Überlegung voraussetzt, den Trug „des Menschen eignes Übel“ nennen (*Div. comm.* XI, 25); in dem „Wegweiser in den Grundfragen des sittlichen Lebens für alle Gebildeten der katholischen Moral“ (Freiburg 1907) sagt der Jesuit Cathrein kurzweg (S. 381): „lügen heißt anders reden als man denkt.“³⁾ Einzuwenden ist gegen diese Begriffsbestimmung nichts, die protestantische Ethik hat keine andere;⁴⁾ so besitzen wir einen allgemein anerkannten Maßstab für die Lüge, den wir nunmehr an Luther anlegen.

1) *Ille mentitur, qui aliud habet in animo et aliud verbis vel quibuslibet significationibus enuntiat* (*de mendacio*, opp. Aug. Mauriner Ausg. 8, 1764); *Mendacium est quippe falsa significatio cum voluntate fallendi* (*ad Consentium* ib. 1808). Dementsprechend sagt die *Catholic Encyclopedia* IX, 469: a lie is a false statement, made with the intention of deceiving.

2) *Non enim omnis, qui falsum dicit, mentitur, si credit aut opinatur verum esse quod dicit . . . Culpa mentientis est in enuntians animo suo fallendi cupiditas* (*de mendacio* a. a. O. 1763 f.).

3) Vgl. auch das katholische Kirchenlexikon s. v. Lüge.

4) Vgl. statt anderem Prot. Realenzyklopädie 311, 679: „Lüge ist jede wissenschaftlich unwahre Aussage.“ Ich bemerke, daß es sich für uns jetzt zunächst um die gemeinsame Grundlage kathol. und prot. Ethik handelt; die Differenzen kommen später zur Sprache bei der Auseinandersetzung des Begriffes.

Erster Teil.

Einzelne angeblich lügenhafte Taten Luthers.

a) Die „Lüge“ der Textfälschung und der falschen Zitate.

Sollen wir Denifle glauben, so hat Luther wiederholt „eine von ihm angeführte Autorität zugunsten seiner Lehre gefälscht“ (I, 33, om.²) und aus der gefälschten Stelle dann Schlüsse gezogen. Z. B. in den Resolutionen über seine für die Leipziger Disputation aufgestellten Sätze 1519 behauptete er, in der Taufe werde die Sünde vergeben, nicht, damit sie nicht mehr sei, sondern nicht mehr angerechnet werde, wie der selige Augustin sage.¹⁾ Nun aber schreibe der Kirchenvater tatsächlich etwas ganz anderes, nämlich: in der Taufe werde die Begierde des Fleisches vergeben, nicht, damit sie nicht mehr sei, sondern nicht mehr angerechnet werde.²⁾ Sünde (peccatum) und Begierde, Hang zur Sünde (concupiscentia), seien aber doch sehr verschiedene Dinge! Die katholische Dogmatik lehrt, daß in der Taufe alle Erbsünde und Tatfünde wie alle dafür gebührende Strafe vergeben und damit ausgetilgt werde; zurückbleibe hingegen als Anlage, an der sich die Sünde entzünden kann, die Koncupiszenz, die aber nicht als Sünde gilt.³⁾ Luther hingegen ist der Ansicht, daß vergeben und ausgetilgt wird die

1) WM. II, 414, 11 f.: cum peccatum remittatur ibi, non ut non sit, sed ut non imputetur, ut b. Augustinus ait. Vgl. Denifle I, 33, 459 f., 2479 f.

2) de nuptiis et concupiscentia I c. 25 n. 28: ad haec respondetur, dimitti concupiscentiam carnis in baptismo, non ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur.

3) Vgl. Loofs, Symbolik S. 323 f. Denifle I, 459 ff., 2479 ff. J. S. Busch: Das Wesen der Erbsünde nach Bellarmin und Suarez. 1909.

Schuldverhaftung (reatus), die Sünde selbst aber — nicht bloß eine Anlage und Neigung dazu — bleibt, bis sie unter der Kraft der Gnade in fortschreitendem Prozesse ausgetrieben wird.¹⁾ Die Differenz liegt in einer tieferen, persönlicheren Fassung der Sünde bei Luther; sie in ihrer vollen Wucht bleibt im Menschen, wird nicht magisch beiseite geschafft durch das Taufsakrament, sondern muß in persönlichem Kampfe erobert und überwunden werden,²⁾ während nach römischer Lehre sie nach der Taufe überhaupt nicht mehr da ist, erst von außen wieder an den Menschen herankommt und dank der die Taufe wiederholenden Kraft des Bußsakramentes die innerste Natur des Menschen nicht berührt.³⁾ Die Frage ist nun: zieht Luther für seine Anschauung Augustin mit Recht heran? Wenn nein, so muß der formelle Unterschied (indem der eine peccatum setzt, der andere concupiscentia) zugleich ein sachlicher sein. Für Augustin ist er es, Denifle bringt eine erdrückende Fülle von Stellen,⁴⁾ nach denen für Augustin in der Taufe die Erbsünde (cuncta peccata, omnis reatus) völlig weggenommen wird, hingegen die von der Sünde deutlich unterschiedene Koncupiszenz bleibt, obwohl sie auch vergeben und nicht mehr angerechnet wird. Für Luther hingegen fällt peccatum und concupiscentia zusammen, die Koncupiszenz ist die bleibende Erbsünde.⁵⁾ Somit ist die Berufung Luthers auf Augustin zunächst falsch; darin hat Denifle Recht. Aber ist sie damit eine Fälschung? ein gewollter Betrug? eine Lüge? Denifle selbst fragt so⁶⁾ und bejaht die Frage. „Die Fälschung ist absichtlich. Luther kannte den richtigen Wortlaut, er las die Stelle in den

¹⁾ WM. II, 414, 13: reatus quidem solutus est, ipsum autem manet, donec et ipsum expellatur. Sumus enim in phase i. e. transitu de peccato ad gratiam.

²⁾ a. a. O. 16: pactus enim es, te peccatum expugnaturum.

³⁾ Sehr deutlich wird der Unterschied zwischen der katholischen Sündenlehre und der Luthers in den Ausführungen bei Denifle I, 447 ff., 2470 ff.

⁴⁾ Ebenda I, 457, Anm. 3, 2480, Anm. 3. Vgl. auch J. N. Eipenberger, Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühcholastik (1905) S. 9.

⁵⁾ Ebenda I, 447 ff. 2470 ff.

⁶⁾ Ebenda I, 461: „Ist das nicht ein Betrug, eine Fälschung der ärgsten Art?“ 2483 mäßigt: „Ist das nicht eine Fälschung?“

Sentenzen des Petrus Lombardus, der sie zitiert . . . damals machte ihm die richtige Stelle keine Schwierigkeit, weil er annahm, daß die ganze Erbsünde weggenommen werde, obwohl die Concupiscentz bleibe, jetzt, nachdem er . . . den Satz aufgestellt, die Erbsünde werde nicht weggenommen, fälscht er die Stelle zugunsten desselben.“¹⁾

Aber so einfach liegen die Dinge nicht. Luther schreibt zu der betreffenden Stelle in den Sentenzen des Lombardus (lib. II dist. 32) eine sehr charakteristische Bemerkung an den Rand, die Denifle hätte stutzig machen sollen. Zwar sagt er zunächst²⁾: „hieraus ist klar, daß die Erbsünde nicht die Begierlichkeit selbst ist oder ein Herd der Sünde, weil sie (die Begierlichkeit) nicht völlig getilgt, sondern nur geschwächt, die Erbsünde aber ganz getilgt wird. Die Begierlichkeit ist nur ein Ungehorsam des Fleisches gegen den Geist, die an sich nicht Schuld ist, sondern Strafe; denn wäre sie irgendwie Schuld und sollte in der Taufe nicht vergeben werden, so geschähe der Taufe und der Gnade Gottes Unrecht. Daher ist vor der Taufe mit ihr die Schuld und die Schuldverhaftung verknüpft wie mit einer zeitlichen Strafe, die überhaupt bleibt nach der Taufe, und sie ist übel nur gelegentlich, sofern die Vernunft gegen sie zur Strafe für den ersten Ungehorsam streiten muß.“ Dagegen würde Denifle nichts einzuwenden haben.³⁾ Daß stimmt mit der katholischen Lehre. Aber nun stutzt Luther, wenn der Lombarde weiter mit Augustin sagt: es wird die Begierlichkeit des Fleisches in der Taufe vergeben.⁴⁾

¹⁾ a. a. O. (beide Auflagen gleich).

²⁾ 282. IX, 75: Et ex hoc iam patet, quod peccatum originale non est ipsa concupiscentia seu fomes, quia non tota aboletur, sed tantum debilitatur, peccatum autem originale totum aboletur . . . Illa concupiscentia in carne est nihil aliud nisi inoboedientia carnis ad spiritum, quae de se non est culpa, sed poena, quia, si esset aliquo modo culpa et non dimitti in baptismo diceretur, iniuria fieret baptismo et gratiae dei. Igitur ante baptismum est ei annexa culpa et reatus tanquam poenae temporali, quae omnino manet post baptismum, et non est mala nisi occasionaliter, in quantum ratio contra eam sibi in pugnam pro poena inoboedientiae primae relictam debet certare.

³⁾ Bgl. 2439.

⁴⁾ Dimittitur concupiscentia carnis in baptismo.

Scheint damit nicht doch die Konkupiszenz die Erbsünde zu sein? Wenn anders feststeht, daß in der Taufe nur die Schuldverhaftung (reatus) getilgt wird?! Dann muß also Konkupiszenz = Schuldverhaftung = Erbsünde sein?! In der Tat: „es scheint Augustin die Konkupiszenz doppelt zu fassen, zuerst sofern sie Schuld einschließt, und so kann sie genannt werden ein Übel im Fleische, und in diesem Sinne redet vielleicht der Meister (Petrus Lombardus) von der Erbsünde. Auf andere Weise wird sie verstanden unter Ausschluß der Schuld. Und so ist sie nicht an sich übel, sondern nur eine Strafe und nur durch Hinzutritt übel, wenn nämlich die Seele sie nicht besiegt und sündigt kraft ihrer (der Begierlichkeit) Neigung zum Bösen und ihres Gewichtes.“¹⁾ Wertvoll ist hier der von Luther Augustin zugeschriebene Schuldcharakter der Konkupiszenz, den er kurz vorher bestritten hatte. Von da aus ist die Konkupiszenz Sünde, und es kann gesagt werden: es wird in der Taufe (die die Schuldverhaftung löst), die Konkupiszenz vergeben, also Schuldverhaftung, Erbsünde, Konkupiszenz gleichgesetzt werden. Kann aber das der Fall sein, so war es für Luther durchaus berechtigt, in dem Augustinizitate aus *de nuptiis et concupiscentia* das Wort Konkupiszenz zu ersetzen durch das ihm gleichwertige *peccatum* (Sünde); dann kam heraus, wie er ja auch sagt: in der Taufe wird die Sünde vergeben, nicht daß sie nicht sei, sondern nicht mehr angerechnet werde. Das alles vollzog sich in völlig logischem Prozeß; von „Fälschung“ und „Betrug“ zwischen Einst und Jetzt ist gar keine Rede. Luther hat schon „einst“ die Konkupiszenz der Erbsünde gleichsetzen zu dürfen gemeint und dann nach diesem Grundgedanken seinen Augustin interpretiert. Es könnte also höchstens die Voraussetzung, eben jene Gleichsetzung, falsch sein; das wäre dann ein *πρωτον ψευδος*, d. h. ein wissenschaftlicher Irrtum,

¹⁾ *Ecce ex his omnibus liquet, quod solum reatus solvitur. Unde videtur Augustinus concupiscentiam dupliciter capere, primo prout includit culpam et sic potest dici malum in carne et sic forte magister loquitur de peccato originali. Aliomodo sinitur (Denifle² 440 richtig: sumitur) cum exclusionem culpae. Et sic non est per se mala, sed est poena tantum et per accidens mala, prout anima non vincens eam peccat ex eius inclinatione et pondere.*

den kein Einsichtiger zur „Lüge“ d. h. bewußten Unwahrheit stempeln wird.

Aber selbst das ist nicht ohne Weiteres der Fall. In seiner Schrift: „Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühcholastik“ (1905) schreibt der Katholik Eipenberger — mit Absicht ziehen wir diesen Zeugen heran, den auch Denifle anerkennen würde —: „Die Taufe kann bei den Kindern nur die Erbsünde hinwegnehmen. Sie reinigt aber in ihnen die Begierlichkeit von ihrer Schuld; also muß diese die Erbsünde sein... Die schuldhaftige Begierlichkeit ist daher mit dem erbündlichen Zustande in uns, kurz, mit der Erbsünde identisch“ (S. 47). Augustin kann „Erbsünde und Begierlichkeit wie Wechselbegriffe verwenden“ (S. 53). Es „besteht die Erbsünde in der Begierlichkeit, soweit an und mit dieser die von der gemeinsamen Ursünde stammende Schuld gegeben ist“ (ib.). Wenn aber Erbsünde und Koncupiszenz für Augustin, nicht nur in Luthers Auffassung, sondern tatsächlich identische Begriffe sein können,¹⁾ wird man dann — so fragen wir ein zweites Mal — Luther zum Vorwurfe der „Fälschung“ und „Lüge“ machen dürfen, daß er in jenem Augustinzitate Sünde (peccatum) statt Begierlichkeit (concupiscentia) einschob? Das war doch nur zu begreiflich! Hatten doch andere vor ihm dieselbe Substituierung vorgenommen! Der Katholik Saltet²⁾ hat nachgewiesen, daß die Formel: *solum originale peccatum transit reatu et remanet actu* als Augustinzitat im Mittelalter

¹⁾ Jos. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus II (1909) S. 172 zitiert Turmel, der in seiner Schrift, *Le dogme du péché originel* schrieb: *S. Augustin avait placé la nature intime du péché originel dans la concupiscentia*. Mausbach selbst läßt bei Augustin die Koncupiszenz und Erbsünde nur „in gewisser Beziehung“ zusammenfallen (a. a. O. S. 173 ff.). Aber dieses „in gewisser Beziehung“ würde schon Luther entlasten; es ist daher hier nicht nötig, die Unterschiede zwischen Eipenberger und Mausbach zu prüfen. W. Braun, Die Bedeutung der Concupiscentia in Luthers Leben und Lehre (1908) S. 145, betont, daß die gesamte ältere abendländische Theologie unter der Erbsünde die Koncupiszenz verstand.

²⁾ Bulletin de littérature ecclésiastique 1905, S. 131 ff. Braun a. a. O. S. 152, Anm. 1 verweist auf Palg: *cum enim deletur originale peccatum, non deletur, ut omnino non sit, sed ut non sit peccatum*.

bekannt war. Ohne besonderen Wert darauf zu legen, daß Luther die Formel von hierher hat — obwohl es sehr wahrscheinlich ist — haben wir doch hier den Beweis für die Leichtigkeit, mit der die Begriffsersetzung sich vollzog.

Und dennoch war sie ein Fehler. Augustins Begriffe müssen sorgsam abgewogen werden. Gewiß nennt er die Begierlichkeit oft Sünde, aber auf der anderen Seite sagt er doch: „etwas Anderes ist die Sünde, etwas Anderes die Koncupiszenz der Sünde, obwohl auch die Koncupiszenz der Sünde Sünde genannt wird, weil sie durch Sünde gekommen ist.“¹⁾ „Sie wird Sünde genannt, weil sie durch die Sünde gekommen ist, obwohl sie in den Wiedergeborenen keine Sünde mehr ist, so wie man die Zunge Sprache nennt, weil die Zunge sie macht.“²⁾ Sünde und Koncupiszenz sind also miteinander verknüpft, aber sie fallen nicht schlechthin zusammen. Was sie trennt, ist die Schuld. „Die Koncupiszenz ist aus der Sünde gekommen,“ nämlich aus Adams Übertretungssünde im Paradies, als ein von daher der menschlichen Natur anhaftender Mangel. Diese Ursünde hat ferner — von der Koncupiszenz zu unterscheiden! — die Schuldverhaftung der ganzen Menschheit bedingt, diese Schuld wiederum klammert sich an die Koncupiszenz als an ihren Träger, ist also aufs Engste mit dieser verknüpft, kann mit ihr als „schuldhaftige Begierlichkeit“ zusammengefaßt und dann mit der Erbsünde identifiziert werden (s. o.), aber diese Zusammenschweißung bleibt darum doch ein Kunstprodukt, das unter Umständen sich in seine Bestandteile auflösen kann. Zum Beispiel in der Taufe. Hier wird die Schuld vergeben, es bleibt die Koncupiszenz, sie ist aber jetzt, der Schuld ledig, keine Sünde mehr (*non ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur*;³⁾ *transit reatu, manet actu*).

¹⁾ *Aliud est peccatum, aliud concupiscentia peccati, quamvis et ipsa concupiscentia peccati vocetur peccatum, quia peccato facta est* (contra Julianum op. imp. II, 71 bei Espenberger S. 51).

²⁾ *de nuptiis et concup.* I, 23. 25 bei Espenberger S. 51. Vgl. zum folgenden auch Denifle I, 465 ff. ²487 ff.

³⁾ Vgl. Mausbach a. a. O. S. 185 ff., Braun a. a. O. S. 146. Augustin macht die Sachlage an einem Gleichnis klar: *quemadmodum aliud est infixum telum de corpore demere, aliud vulnus, quod eo factum est,*

Diese diffizile Scheidung hat Luther übersehen,¹⁾ er hat die Schuld unmittelbar aus der Begierlichkeit hergeleitet,²⁾ indem er diese nicht als bloßen „Mangel“ faßte, die Sünde infolgedessen mit ihr unlöslich verknüpft gedacht und sie zur ständigen Sünde gestempelt. So deckten sich für ihn peccatum und concupiscentia, Begierlichkeit und Erbsünde.³⁾ Und wenn er nun in jenem Zitate für Koncupiszenz: Sünde einsetzte, mußte natürlich etwas Anderes herauskommen, als Augustin gemeint hatte. Für ihn blieb auch jetzt die Erbsünde mit ihrer Schuld und darum der Mensch ein Sünder, Gott rechnete ihm nur die Sündhaftigkeit nicht zu, deckte die Schuld zu. Geahnt hat Luther den Sachverhalt bei Augustin, wenn er schrieb: „es scheint Augustin die Begierlichkeit doppelt zu fassen, einmal sofern sie Schuld einschließt, sodann mit Ausschluß der Schuld.“ Aber er ist dem Unterschied nicht weiter nachgegangen, sondern hat kurzweg, wie es seinem theologischen Empfinden entsprach, Begierlichkeit und Erbsünde bei Augustin gleichgesetzt. Und zwar nicht nur das eine Mal, sondern wiederholt⁴⁾. Er hat sich darin geirrt, hat „den Kirchenvater mißverstanden,“⁵⁾ aber nun und nimmer ist ein solcher wissenschaftlicher Irrtum eine „Fälschung“ und „Lüge.“⁶⁾ Den besten Beweis für Luthers subjektive Ehrlich-

secunda curatione sanare: ita prima curatio est causam remove-
re languoris, quod per omnium fit indulgentiam peccatorum (de trinit.
XIV, 17 bei Eipenberger S. 52).

1) Saltet zeigt a. a. O., daß die m. a. „Fälscher“ des Zitates Augustins sie erkannt haben.

2) Vgl. die Stelle aus dem Römerbriefkommentar: concupiscentia . . . in se quidem rea est (Denifle I, 464, Anm. 4, 2487, Anm. 2).

3) Vgl. dafür den sehr charakteristischen Beleg bei Denifle I, 468, Anm. 4, 2490 Anm. 5. Hier wird in unmittelbarer Folge in dem Augustinzitate: concupiscentia remittitur in reatu et manet in actu, concupiscentia durch peccatum ersetzt. Siehe ferner S. 473. 2495; die an diesen Stellen vorgeworfene „Fälschung“ erledigt sich mit Obigem.

4) Vgl. Denifle I, 33 f., 461 ff., 2486 ff. Hier auch die Nachwirkung bei Melancthon. Es erübrigt sich, die Stellen alle einzeln zu besprechen.

5) Braum a. a. O. S. 153.

6) Die Gerechtigkeit erfordert anzumerken, daß Denifle an einer Stelle (I, 465. 2487) wenigstens nur von einem „Mißverstehen“ oder „Mißverstehen wollen“ redet. Maaßbach a. a. O. 186, Anm. 3 spricht von „tendenziöser Änderung“ Luthers.

keit hat das von J. Ficker veröffentlichte Originalmanuskript von Luthers Römerbriefvorlesung erbracht. Der Reformator hat, wenn er das Augustinicitat bringt, über das Wort peccatum — concupiscentiam geschrieben, zum deutlichen Erweis, daß er den Augustintext sehr wohl kennt, ihn nur originell interpretiert. Wir dürfen annehmen, daß er seinen Studenten das Zitat im richtigen Wortlaut zugleich mit seiner Interpretation gegeben hat. Seit wann aber sind irrigere Interpretationen Fälschungen? Noch 1520 zitiert Luther peccatum et concupiscentiam relinqui post baptismum; er setzt also die beiden Begriffe gleich.¹⁾ —

Eine weitere „Lüge“²⁾ der Textfälschung und des falschen Zitates glaubt Denifle feststellen zu müssen bei einer Berufung Luthers auf Bernhard v. Clairvaux. Im sermo de poenitentia 1518 schreibt Luther: „Das habe ich nur deswegen gesagt, damit Ihr in der Todesstunde gewappnet seid . . ., damit Du dann nicht verzweifelst, wie der Teufel gerne möchte, vielmehr Vertrauen hast und sprechen kannst: ‘Ich weiß, daß mein ganzes Leben verdammenswert ist, wenn es gerichtet werden soll, aber der Herr hat geboten, nicht auf mein Leben, sondern auf seine Barmherzigkeit zu vertrauen’ . . . So nämlich hat der selige Bernhard, als er sich einst dem Tode nahe glaubte, gesprochen: ich habe meine Zeit verloren, denn ich habe verloren (ver-

¹⁾ Vgl. Braun a. a. O. 152, Anm. 2. J. Ficker, Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16 (1908) S. LXXIX. Ficker betont treffend, daß das „peccatum“ in der Konsequenz der Augustinischen Gedanken lag. Zu beachten ist auch, daß, wie Denifle selbst anführt (I, 473. 2495), der Text der von Luther benutzten Basler Ausgabe in einer ähnlichen Stelle den von Luther gegebenen Sinn nahelegte (vgl. Braun a. a. O.). Grisar I, 77 sieht in Fickers Nachweis nur eine „relative Entlastung“ mit der eigenartigen Begründung: „aber auf der vorhergehenden Seite fügt Luther genau ebenso an zwei Stellen zu seinem eigenen Texte, wo er von peccatum spricht, das Wort concupiscentia ein, so daß sein Zusatz bei Augustin doch nicht einfachhin als eine Nichtigstellung des falschen Zitates angesehen werden kann, um so weniger als die falsche Form unverbessert weiter durch seine Schriften geht“. Aber es handelt sich für Luther nicht um „Nichtigstellung des falschen Zitates“, sondern um den Nachweis der Identität von peccatum und concupiscentia nach seiner Interpretation!

²⁾ Vgl. Denifle I, 63, 249 (etwas gemildert); vgl. 61, Anm. 2, 247, Anm. 1 („Fälschung“).

derbt) gelebt, und ich habe nur anzuführen, daß du, Gott, ein geängstetes und zer Schlagenes Herz nicht verachten wirst“ (Wf. 51, 19).¹⁾ In den Resolutionen zu seinen 95 Thesen bei Erläuterung des Satzes, daß die innere Buße, d. h. der Haß der Menschen gegen sich selbst bis zum Eintritt in das himmlische Reich dauere, zieht Luther Bernhard als Beispiel heran auf Grund jener „in der Agonie“ gesprochenen Worte.²⁾ In der Schrift *de abroganda missa privata* 1521 führt Luther das Zitat an als Beispiel für die Demut der Heiligen, die allein auf Gottes Barmherzigkeit, nicht auf ihre eigenen Werke sich verlassen.³⁾ In der Schrift *de votis monasticis* 1521 begegnen die Worte zweimal. Beide Male dienen sie als Beweis dafür, daß man sein Vertrauen auf Christus allein setzen soll, nicht etwa auf Werke und Gelübde;⁴⁾ an der zweiten Stelle läßt Luther die Ausgabe der Zeitumstände, daß Bernhard angesichts des Todes so sprach, fort. Die Worte werden dann noch häufiger zitiert.⁵⁾

Denifle hat den Standort des Zitates in *sermo* 20 in Cant. ausfindig gemacht.⁶⁾ Hier heißt es: „Nimm zu Dir, o Gott, das bischen Sein, das Du mir vergönnt hast, und nimm, ich bitte Dich inständig, den Rest meiner Jahre aus meinem elenden Leben an; für die Jahre aber meines Lebens, die ich verloren habe, weil ich verloren gelebt habe, mögest Du, Gott, ein geängstetes und zer Schlagenes Herz nicht verachten. Meine Tage haben sich geneigt wie ein Schatten und sind vorübergegangen ohne Frucht; ich kann sie nicht zurückrufen, lasse es Dir gefallen, daß ich sie Dir in der Bitternis meiner Seele ins Gedächtnis

¹⁾ Wf. I, 323, 3. 10 ff. (lateinisch).

²⁾ Wf. I, 534. Es ist irrig, wenn Grijar (Zfchr. f. kath. Theologie 1905, S. 427, Luther II, 443) diese Stelle von den anderen abhebt, als habe hier Luther „noch ganz richtig und unbefangen den fraglichen Ausspruch des Kirchenlehrers gewürdigt“. Auch diese Stelle hat das von Denifle beanstandete *agonizans*, und den Hinweis auf die Demut haben die anderen Stellen auch.

³⁾ Wf. VIII, 450, 3. 5 ff. vgl. 528.

⁴⁾ Wf. VIII, 601 und (unter Rückbeziehung auf die erste Stelle) 658.

⁵⁾ Vgl. die Übersicht bei Denifle I, 58 f., 243 f. Auch W. Köhler, Luther und die Kirchengeschichte I, 1 (1900), S. 321.

⁶⁾ I, 60, 244; vgl. Migne, patr. lat. 183, 867.

rufe.“ Bei der Konfrontierung dieses Textes mit Luthers Gebrauch desselben glaubt Denisle eine doppelte Lüge bei Luther feststellen zu müssen: einmal „führt er die Leser hinsichtlich des Zeitpunktes, von dem her beide Aussprüche datieren sollen, irre,“ sodann „hat er dem Ausspruch, entgegen seinem besseren Wissen, einen Sinn gegeben, den der hl. Bernhard wie irgend etwas verabscheut hat. Und das tat Luther nur, um seine Zwecke zu erreichen.“¹⁾

Den „Zeitpunkt“ läßt Denisle Luther auf das Lebensende Bernhards fixieren²⁾ und berechnet nun ganz genau, daß der Heilige etwa 16 Jahre vor seinem Tode ca. 1136 jene 20. Predigt gehalten habe. Aber wo läßt denn Luther in der ersten Zeit Bernhard auf dem Sterbebette so sprechen? „Cum aliquando mori se crederet,“ „da er einmal tödlich krank war“ sagt Luther stets, eine „tödliche Krankheit“ ist aber doch nicht die Todeskrankheit! Nur an einer Stelle, in den Resolutionen zu den 95 Thesen, könnte man seine Worte (agonisans clamavit, er rief in Agonie) auf den letzten Todeskampf deuten, wenn man sie nicht nach den übrigen Zitaten auslegen müßte, was der Text durchaus gestattet. Erst später sagt Luther: „da er nu sterben sollte, hat er gesagt,“ „in seiner Todstunde hat er gesagt,“ aber auch jetzt noch kann begegnen: „da er einmal tödlich krank war“, „da er einmal so hart krank lag, daß er sich hätte Sterbens verwegen,“ „da er meinet, seine Stunde wäre da.“³⁾ Jene genaue Berechnung Denisles also ist für das, was sie beweisen soll, zum guten Teil wertlos, für eine tödliche Krankheit ist allenthalben Raum.

Allerdings, daß Bernhard jene Worte überhaupt in einer „tödlichen Krankheit“ gesprochen hat, steht im Texte nicht. Dieser gibt schlechthin keine Zeitbestimmung, die Worte sind Äußerungen der Bußstimmung, wie sie jeder erwachsene Mensch

¹⁾ I, 63, 249. Zur Sache vgl. Scheel, Ergänzungsband II zur Braun-schweiger Lutherausgabe S. 166 ff.

²⁾ I, 57, 3. 4 v. u., 242, 3. 5 v. o.; 61, 247.

³⁾ G. A. 6, 251 [Hauspostille, 1537], 9, 240 f. [Kirchenpostille, 1527], 31, 287 [1533], 36, 8 [1528], 41, 309 [1530], 43, 354 [1532] und die andern von Denisle angegebenen Stellen.

zu jeder Zeit gesprochen haben könnte. Die Situation der „tödlichen Krankheit“ ist freie Erfindung Luthers. Über Lüge und Fälschung ist sie nicht. Dazu lag kein Anlaß vor und fehlt jede Spur eines Beweises. Die ganze Erzählung ist für Luther lediglich Illustration einer ihm feststehenden Wahrheit; dazu brauchte er nicht zu fälschen, er hatte noch andere Beispiele parat.¹⁾ Die Sache wird so liegen: Luther ist bei der Lektüre, vermutlich schon in den Jahren der Klosterzeit,²⁾ der Satz: „ich habe meine Zeit verloren, weil ich verloren gelebt habe“ aufgefallen, er mochte zu seiner eigenen Stimmung passen; er blieb in ihm haften, während der nähere Zusammenhang der Worte ihm entschwand. Als nun in seiner eigenen theologischen Gedankenwelt der Glaube als Gottvertrauen immer klarer heraustrat, alles Wirken und Schaffen des Menschen selbst aber als verlorene Zeit erschien, belebte sich ihm das Bernhards-Wort neu, und er verwertete es gerne, schon um seinen Zusammenhang mit der Kirche der Vergangenheit, an dem ihm stets viel lag, darzutun. Nun fragt er sich nach der Situation und schließt: ein solches Wort: „ich habe meine Zeit verloren, denn ich habe verloren gelebt,“ setzt einen Rückblick auf das Leben voraus, für einen solchen Rückblick aber ist die Erwartung des nahe bevorstehenden Todes der gegebene Ort — also hat Bernhard die Worte gesprochen, als er einmal todkrank war. Vielleicht spielten Erinnerungen an selbst erfahrene Todeschrecken, in denen er sein ganzes Leben als verloren betrachten mußte — er hat solche Schrecken durchlebt — oder auch eine noch dunkle Erinnerung daran, daß in jener Predigt Bernhards vom Tode Christi wiederholt die Rede ist, oder es unmittelbar vor jenen Worten heißt: „würdig ist des Todes, wer sich, Herr Jesu, weigert, Dir zu leben, ja, er ist tot,“ bei der Ausmalung der Situation mit.³⁾ Gewiß, Luther konstruierte, konstruierte falsch, aber eine betrügerische Absicht lag ihm fern. Für den

1) Vgl. *WA.* VIII, 601. 658.

2) Daß er damals Bernhard las, steht fest; vgl. Köhler, Luther und die Kirchengeschichte I, 301 f.

3) Daß die Worte das prius sind, die von Luther gebildete Situation das posterius, spricht sich auch darin aus, daß Luther die Worte ohne Situation zitieren kann, s. o.

modernen, exakten Historiker ist solche Konstruktion unerträglich, darum auch wohl ist Denifle, der Quellenforscher, so empört, aber man darf das 19. oder 20. Jahrhundert nicht im 16. suchen. Für jene Zeit waren die Belegstellen, die dicta probantia, herrenloses Gut, das man zu jedem beliebigen Gebrauche, der nur irgend sich rechtfertigen ließ, oft genug ein ganz äußerlicher, an einer formalen Ähnlichkeit haftender war, benutzen zu dürfen glaubte; sie wurden in die verschiedenartigsten Situationen hineingeschoben und mußten sie decken — kein Wunder, daß da einmal Luther zu einer solchen Belegstelle aus ihr selbst heraus die Situation schafft, ja, man möchte fast anerkennen, wie sorgsam überlegt er sie gebildet hat.

Von da aus versteht man auch die von Denifle beanstandete Verwertung jenes Wortes in der Schrift „Über die Mönchsgelübde.“ Historisch betrachtet ist sie — darin hat Denifle vollkommen Recht — falsch. Die Äußerung Bernhards hat mit Mönchtum und Gelübde nichts zu tun, in keiner Weise sieht er in ihr sein vergangenes Leben als Mönch um des Mönchtums willen als verloren an, sie sind ein Zeugnis evangelischer Selbstprüfung und Selbsterkenntnis, wie es der Sünder — ganz einerlei, ob Mönch oder Nichtmönch — sich vor Gottes Angesicht ausstellt. Denifle hat Recht, wenn er, wie übrigens schon Schatzgeyr vor ihm,¹⁾ darauf hinweist, daß der Bernhard dieser Worte seines Mönchtums froh war und es betätigte allenthalben. Die Gegenjählichkeit hat Luther eingetragen. Aber ist das so etwas Ungeheuerliches gewesen? Ein Blick in Scholastik und Patristik zeigt doch die jeder geschichtlichen Bedeutung bare Verwertung der Zitate.²⁾ Der Autor legt seinen Sinn hinein, so gut oder so schlecht es geht. Das haben Unzählige vor und mit Luther getan, warum soll er allein „entgegen seinem besseren Wissen“ es getan haben, warum er allein ein Lügner und Fälscher sein? Unbefangene Betrachtung wird hier Luthers Irrtum begreiflich finden und auch hier anerkennen, wie scharf er sein Zitat durch-

¹⁾ Vgl. Scheel, Ergänzungsband II der Braunschweiger Lutherausgabe S. 167.

²⁾ Nur ein Beispiel: Man vergleiche Augustins „Cogite intrare!“

dacht hat. Wenn ein Heiliger seiner Kirche in einer Stunde der Selbsteinkehr sein ganzes vergangenes Leben (in Mönchtum, Gelübden und guten Werken) als verloren preisgab, konnten dann vor Gott Gelübde und Mönchtum die Bedeutung haben als sicherstes Mittel zur Seligkeit, wie die Kirche sie empfahl? Waren dann nicht vielmehr alle „allzumal Sünder und ermangelten des Ruhmes, den sie vor Gott haben sollten?“ Und wenn ja, mußte es dann nicht auch positiv mit dem Apostel heißen: wir werden ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade? Luther hat das Unausgeglichenere jenes Sünderbekenntnisses mit der Hochschätzung des Mönchtums bei Bernhard empfunden, wie es ja tatsächlich vorlag und im Katholizismus überhaupt vorliegt.¹⁾

Noch einen zweiten „Betrug“ hat Luther nach Denifle bei einem Zitate aus Bernhard v. Clairvaux begangen. Er schreibt in *de votis monasticis* weiterhin: „Es ist übereinstimmende Ansicht, die auch Bernhard billigt im Buche *de praecepto et dispensatione*, alle Teile der Regel seien in der Hand des Vorgesetzten, der in ihnen seine Untergebenen dispensieren kann, nicht bloß, wenn es sich um Unmögliches handelt oder Gefahr im Verzug ist, sondern auch, wenn es schicklich und passend erscheint; manchmal hängen diese Teile der Regel nur vom Gutdünken des Vorgesetzten ab.“²⁾ Luther folgert daraus: wenn eine derartige Dispensation erlaubt ist, so will ich zuversichtlich den Schluß tun, der Sinn des Mönchsgelübdes sei: ich gelobe diese Mönchsregel zu halten nach dem Gutdünken des Vorgesetzten. Damit ist natürlich die unbedingte Verpflichtungskraft der Mönchsgelübde dahin; denn wenn der Ordensobere von allen Teilen der Regel dispensieren kann, warum dann z. B. nicht vom Keuschheitsgelübde?

¹⁾ Vgl. für Bernhard die bekannten Lesefrüchte, die Mitschl zusammenstellte (*Ges. Aufsätze* II, 204 ff.). Zu beachten ist, wie um des Unausgeglichenen willen Luther das „Mönchtum“ Bernhards dem Teufel zuschiebt; s. Köhler, Luther u. die Kirchengeschichte S. 320. — Zu diesem ganzen Abschnitte über das Zitat aus Bernhard vgl. D. Scheel, *Ergänzungsband II zur Braunschweiger Lutherausgabe* S. 166 ff. Hier auch die Widerlegung des Fehlers bei Denifle 60, *44, die Anwendung des Zitates bei Luther 1518 und 1521 in Gegensatz zu bringen.

²⁾ *W. VIII*, 634, deutsch bei Denifle I, 64, *49.

— Diese Auslegung des Zitates aus Bernhard ist nach Denifle „Fälschung“ und „Betrug.“

Bernhard v. Clairvaux schreibt: 1) „Offenbar unterliegt die Überlieferung der Regel zum großen Teile, wenn nicht der Willkür, so doch sicher der Diskretion des Vorstehers.“ Er gibt auf die Frage, ob denn dann überhaupt noch etwas nicht in die Hand des Vorstehers gelegt sei, die Antwort: noch sehr viel. Erstlich alles, was über geistliche Dinge (spiritualia) in der Regel überliefert ist, sodann sind auch die körperlichen Observanzen keineswegs in die Willkür des Abtes gegeben, unterliegen vielmehr dem Gebote der Liebe; denn der Abt steht nicht über der Regel.“ Es mag mitunter zeitweilig der Buchstabe der Regel hinter der Liebe zurücktreten, aber „ferne sei es, sie der Willkür eines Menschen zu unterwerfen.“ Das führt Bernhard in verschiedenen Wendungen immer wieder aus; der ganze Zweck dieses Kapitels seiner Schrift läuft auf Vorbeugung abtlicher Willkür hinaus. Und wenn Luther als zweifellosen Sinn des Mönchsgelübdes aufstellt: ich gelobe diese Mönchsregel zu halten nach dem Gutdünken des Vorgesetzten, so sagt Bernhard: „Bei der Profess heißt es: ‚ich verspreche . . . Gehorsam nach der Regel des hl. Benedikt‘ — nicht also nach der Willkür des Vorgesetzten.“ Der Heilige spricht in der Tat das Gegenteil von dem, was Luther ihm zuschiebt. Darin hat Denifle Recht. Aber muß man darum Luther „Fälschung“ und „Lüge“ vorwerfen?

Luther zitiert die betreffende Stelle in *de votis monasticis* noch zweimal. 2) Man muß alle drei Stellen zusammenhalten, um den springenden Punkt für Luther zu erkennen. An der zweiten und dritten Stelle gibt er im Gegensatz zur ersten das Zitat richtig: der Mönch ist seinen Ordensobern nur nach dem Maßstabe der Ordensregel unterworfen, so daß auch St. Bernhard sagt, der Mönch sei sogar seinem Abte nicht verpflichtet, wenn er abweichend von der Regel gebietet. Wie erklären sich die Gegensätze in der Zitationsweise? Sie lösen sich auf in einem gemeinsamen Grundgedanken, hinter dem die Differenzen

1) *de praecepto et disp.* cp. 4 n. 9, bei Denifle I, 65 Anm. 1, 250 Anm. 1.

2) *WA.* VIII, 586, 646.

als gleichgültige Nebenumstände verschwinden. Dieser Grundgedanke ist die nur relative Verbindlichkeit der Mönchsgelübde. Sie ist Luther wesentlich, um von da aus die Mönchsgelübde überhaupt auflösen zu können. Wie die Schrift über die Mönchsgelübde und andere gleichzeitige Äußerungen Luthers zeigen, quält ihn vor dem Schritte der Zerspaltung dieser Ketten einmal die Freiwilligkeit der Übernahme, sodann die absolute Verbindlichkeit der Gelübde. Aber nun sieht er, daß es mit dieser Absolutheit nichts ist, da die Praxis ihr völlig widerspricht. Diesen Zentralgedanken erläutert er in verschiedener Form. Der Gehorsam der Gattin, der Kinder, Sklaven, Gefangenen u. a. ist stärker als der der Mönche; denn diese sind nur ihren Obern untertan, und selbst da eingeschränkt nach der Norm der Ordensregel. Oder: Was ist das für ein Gehorsam, nur einem unterworfen zu sein, und das nur teilweise? Wie St. Bernhard vom Mönche erzählt, den der Abt nur im Anschluß an die Regel verpflichten kann. Oder: die Gelübde sind nicht verbindlich, weil von ihnen dispensiert werden kann; denn der Abt hat ja die Teile der Regel in seiner Hand, er kann nach Gutdünken dispensieren. Man erkennt sofort, wie die Form hier ganz nebensächlich ist, zu „Betrug“ hatte Luther gar keine Veranlassung, gibt er doch vorher und nachher das Zitat richtig! Gebraucht er das Zitat aus Bernhard in verschiedener Form, so wird man auch bedenken müssen, daß er auf der Wartburg ein Exemplar von Bernhards Schrift *de praecepto et dispensatione* nicht zur Hand hatte. Ihm ist erinnerlich, daß der Abt nach Bernhard Dispenzationsrecht besitzt und Hüter der Regel ist. Als Abt hat er die Regel in der Hand. Je nachdem nun Luther das Dispensieren oder Hüten betont, wird der Abt frei von der Regel oder gebunden an sie. Daß Beides sich, streng durchgedacht, widersprach, konnte ihm um so eher gleichgültig sein, als Bernhard selbst die Regel nicht als unbedingt bindend setzt, vielmehr sie mitunter von der Liebe durchbrochen werden läßt, und als das Mönchtum tatsächlich Dispensationen von der Regel kannte.¹⁾ Wo hier die Fälschung liegen soll, ist unerfindlich.

¹⁾ Scheel, Ergänzungsband zur Braunschw. Lutherausgabe II, 190 f. sucht von da aus den Widerspruch bei Luther zu beseitigen. Luther habe

Nach Denifle tritt sie in dem ganzen Passus zutage. So wenn Luther dem Profess ablegenden Mönche die Formel unterschiebe: „ich gelobe die Regel“. „Luther macht sich hier einer noch größeren Verschmiztheit schuldig als bezüglich des hl. Bernhard.“¹⁾ Warum? Es handelt sich nicht um ein fremdes Buch, „sondern um die eigene von ihm einst gehaltene Regel, um die eigene Gelübdeformel, die er selbst einmal gesprochen und bei Professfeierlichkeiten von Anderen so oft gehört hat.“ Die Formel aber lautet: ich . . . verspreche Gehorsam . . . zu leben . . . gemäß der Regel. „Also nicht die Regel gelobten Luther und die Seinigen, sondern zu leben der Regel gemäß.“ Aus Thomas v. Aquino wird das noch ausdrücklich belegt. Von seiner „Fälschung“ aus konnte dann freilich Luther leicht Gelübdebruch feststellen, wenn nämlich nur ein wenig vom Buchstaben abgewichen wurde, den zu halten man ja gelobte, wenn man „die Regel gelobte.“ „Wie tief war Luther schon gefallen, daß er sich nicht mehr scheute, die Worte, die er einst selbst vor Gott gesprochen und die gedruckt in den Constitutionen vorlagen, völlig zu verdrehen, so daß gerade jener unwahre Sinn herauskam, den er jetzt brauchte.“ Der wahre Sinn des Gelöbnisses schließe ausdrücklich die absolute Einzelbeobachtung aller Teile aus.

Scheel hat in seiner Erläuterung zu Luthers Schrift „Über

nicht gemeint, alle Teile der Regel seien in der Hand der Vorgesetzten, sondern nur ein Teil, die sogen. beweglichen Stücke. Luther rede ja auch an der von Denifle beanstandeten Stelle nur von „diesen Teilen der Regel“. Aber ich glaube, diese Erklärung ist nicht haltbar, und der Widerspruch bei Luther bleibt. Luther sagt zunächst klar und deutlich: „es ist übereinstimmende Meinung, daß alle Teile der Regel in der Hand des Oberrn liegen“. Dann scheidet er: nicht nur, wenn etwas Unmögliches oder eine Gefahr begegnet, sondern auch, wenn es passend und bequem erscheint. Natürlich trifft die jeweilige Dispensation immer nur einen Teil der Regel (dispensare in iis potest), dieser Teil (hae partes) kann sogar völlige Willkür des Oberrn zum Motiv haben, aber damit ist nicht aufgehoben, daß alle Teile in seiner Hand sind, es wird vielmehr bestätigt, da er sie ja beliebig wählen kann. Hätte Luther nur eine Dispensation von beweglichen Stücken im Auge gehabt, so hätte er auch wohl kaum im folgenden die allgemeine Behauptung aufgestellt: ich gelobe diese Regel (nicht: einzelne Teile) zu halten nach Willkür des Oberrn.

¹⁾ I, 66, 251.

die Mönchsgelübde“ nun aber die Formel: „die Regel geloben“ als gut kirchlich und mönchlich nachgewiesen.¹⁾ Von einer „Fälschung“ ist also keine Rede. Auch nicht dem Sinne nach. Wenn auch die Verpflichtung auf den Buchstaben der Regel, so daß alle Teile gleich stark bindend waren, nicht vorlag, so hat doch Scheel wiederum gezeigt, wie der Grundsatz: alles fällt unter das Gelübde, bestand, eine klare Abgrenzung des Verpflichtenden und Nicht=Verpflichtenden fehlte, und so trotz allem genaue Beobachtung aller Teile der Regel als Pflicht empfunden werden konnte.²⁾ Es kommt Luther ja nur darauf an, zu zeigen, daß die Mönche selbst ihrem strengen Gelöbniß nicht entsprechen, und wie oben nach der Seite des Nicht=Entsprechens hin (dank der Dispensation), so ist hier der Beweis nach der Strenge der Verpflichtung hin wohl gelungen. In keiner Weise ist es „Betrug“,³⁾ wenn Luther schreibt, er habe gemeint eine Todsünde begangen zu haben, wenn er als Mönch ohne Skapulier aus der Zelle ging. Wenn ein Schatzgeyr, Luthers literarischer Gegner, gerade gegenüber der Schrift über die Mönchsgelübde, zweifelt, ob eine Todsünde begangen werde bei derartigen Übertretungen,⁴⁾ so konnte ein gewissenhafter Mönch wie Luther sehr wohl „meinen“, eine Todsünde wirklich begangen zu haben. Dazu bedurfte es keiner „gefälschten Professformel“.

Auf gleicher Stufe mit dieser „Fälschung“ steht für Denifle der Umstand, „daß Luther im Stande war, auch fremde Regeln zu verzerren.“⁵⁾ Luther sagt in der Schrift „Über die Mönchsgelübde“: „Der hl. Franziskus hat sehr weise gesagt, seine Regel sei das Evangelium Jesu Christi.“ Er schließt daraus: das Evangelium aber läßt die Keuschheit frei, kennt auch sonst nichts von dem, was die heutigen Minoriten in unglaublicher Heuchelei festhalten. Ja, wenn Franziskus die Seinen nach der Norm des Evangeliums lebend wissen wollte, so wünschte er sie frei von Gelübden wie von allen menschlichen Überlieferungen. Mit

1) a. a. O. S. 186.

2) a. a. O.

3) Denifle I, 63, 254 (hier „Hinterlist“ statt „Betrug“).

4) Vgl. Scheel a. a. O.

5) I, 82 ff., 268 ff.

einem Worte: das heutige Minoritentum ist eine Korruption des ursprünglichen. — Wie aber lautet die Regel des hl. Franziskus? fragt Denisle. „Die Regel und das Leben der Minderbrüder ist das, nämlich das hl. Evangelium unseres Herrn Jesu Christi befolgen, indem man lebt in Gehorsam, ohne Eigentum und in Keuschheit.“ (Denisles Gelehrsamkeit verrät uns, daß der Ursprung dieser Formel beim hl. Benedikt liegt.) Dieser Wortlaut der Regel aber war Luther unbequem, denn ihm steht fest, daß die Orden einen anderen Weg gehen, als den von Christus in seinem Evangelium gelehrt; sie haben ihre Regel an die Stelle des Evangeliums gesetzt, den Ordensstifter an die Stelle Christi. Und nun hier, bei Franz, als oberstes Gesetz, das Evangelium Jesu Christi zu beobachten? „Das geht ja schnurstracks auf Christus hin, das darf nicht bleiben. Luther half sich: Franziskus hat gesagt, seine Regel sei das Evangelium, so muß es heißen;“ — die „Fälschung“ ist fertig!

Aber Denisle hat sich die Mühe einer Prüfung des Zusammenhanges erspart, er stürzt sich auf den einen Satz: der hl. Franz hat gesagt, seine Regel sei das Evangelium Christi. Luther jedoch will damit keineswegs die Heraufschraubung seiner Regel auf die Stufe des Evangeliums dem Heiligen imputieren, als wenn nun die Regel das Evangelium verdränge und ersetze. Im Gegenteil! Nicht sind im Satze die Worte: seine Regel Subjekt und: Evangelium Christi Prädikat, sondern umgekehrt: Evangelium Christi ist Subjekt, seine Regel Prädikat. Luther will sagen: der hl. Franziskus hat den Ausspruch getan, das Evangelium Jesu Christi sei seine Regel, seine Norm, seine Richtschnur¹⁾ — ganz offenbar im Wortspiele, die Mönchsregel und die Regelnorm bezeichnend, gebraucht Luther den Begriff: Regel (regula), und von da aus argumentiert er weiter: aber die heutigen Franziskaner nehmen das Evangelium nicht mehr zur Norm. Der Vorwurf Denisles, Luther habe das Wort: befolgen (observare) ausgelassen und unterdrückt, ist völlig müßig, ein aufmerksamer Leser kann den Sinn seines Satzes nicht mißverstehen, und der läuft genau

¹⁾ Das ist zweifellos; Luther gibt ja B9l. VIII, 579, 3. 29/30 den Satz mit den Worten wieder: voluit suos ad evangelium vivere.

auf den Anfang der Regel (einschließlich des: observare) hinaus. Ein Irrtum — aber keine Fälschung — Luthers ist nur der Gedanke, daß Franz mit der Verpflichtung auf das Evangelium Gelübbefreiheit gewünscht habe, indem vielmehr die Beobachtung des Evangeliums sofort als Beobachtung der drei Mönchsgelübde ausgelegt wird (s. o. den Text). Er hat, seiner dogmatisch, nicht historisch denkenden Zeit entsprechend, den Begriff Evangelium in seinem Sinne gedeutet und verwendet, unbekümmert um die folgenden Worte.¹⁾ Sehr fein hat Scheel gezeigt, wie Luther dazu kommen konnte. Die Formel: die Regel ist das Evangelium Christi war gebräuchlich — wenn sie auch anders, nämlich in dem von Denisle fälschlich Luther beigelegten Sinne, interpretiert wurde! —, daran knüpft Luther wie an Gegebenes an. Und die Art und Weise seiner Kritik, das Evangelium gegen die Praxis der Franziskaner auszuspielen, war auch nicht unerhört.

Wiederum soll „der Vater der ‚evangelischen Reformation‘ die Seinen betreffs der bei den Mönchen gebräuchlichen Absolutionsformel in haarsträubender Weise betrügen, bloß um zu erweisen, daß die Mönche nur durch ihre Werke von den Sünden absolviert werden wollten.“²⁾ Nämlich im zweiten Kommentar zum Galaterbrief giebt Luther einem Abschnitte die Überschrift: „Absolutionsformel bei den Mönchen“: — Gott sei Dir gnädig, Bruder! — „Das Verdienst des Leidens unseres Herrn Jesu Christi und der immer jungfräulichen seligen Maria und aller Heiligen, das Verdienst des Ordens, die Wucht Deines Mönchtums, die Demut Deiner Beichte, die Zerknirschung des Herzens, die guten Werke, die Du getan hast und tun wirst aus Liebe zu unserm Herren Jesu Christo, mögen Dir zur Vergebung Deiner Sünden, zur Mehrung des Verdienstes und der Gnade und zur Belohnung des ewigen Lebens gereichen.“ Aber, sagt Denisle, das ist nicht die Absolutionsformel, sondern „ein völlig unwesentliches Anhängsel,“ es hat mit der Absolution nichts zu schaffen, sondern

¹⁾ Vgl. zu dieser „Fälschung“ auch Scheel a. a. O., S. 27 ff. Hier findet sich auch der Nachweis, daß schon Clactovens in seinem Antilutherus den Vorwurf der Fälschung erhoben habe.

²⁾ I, 338 ff., 319 ff.

gehört zur Genugtuung. „Die einzige Absolutionsformel aber, die in der ganzen Kirche im Brauche war, verschweigt Luther.“ Sie lautet: „Unser Herr Jesus Christus, Sohn des lebendigen Gottes, absolviere Dich durch seine gnädigste Barmherzigkeit, und kraft seiner Autorität absolviere ich Dich von allen Deinen Sünden . . . im Namen des Vaters“ zc. Das heißt: „von den Werken ist bei der Absolution nie und nirgends eine Rede, und zwar bis zur Zeit Luthers, wie auch noch heutzutage.“ Speziell bei Luthers Ordensgenossen, den Augustiner-Eremiten, war in den verschiedenen Absolutionsformeln nirgend „auch nur mit einer Silbe von den guten Werken die Rede.“ Luther mußte das wissen, er mußte ferner wissen, daß jenes Anhängsel nicht mönchisch war, sondern gleichmäßig auch von Weltgeistlichen in Anwendung kam, aber „schlauer Weise“ „betrügt“ und „fälscht“ er, weil, „um die Kirche und ihr Mönchtum der Verachtung preiszugeben, ihm kein Mittel zu schlecht war.“ „Zum erlogenen Vorderfuß paßt der Nachfuß, daß Mönche und Papisten nur auf ihre Werke gefallen seien. Er scheut sich um dieses Resultates willen nicht, sich als Mönch zum größten Ignoranten zu machen, indem er sagt, er selbst habe geglaubt, Christus sei ein Richter, welcher durch die Beobachtung der Regel zu versöhnen sei.“¹⁾ Und nicht nur einmal, auch nicht nur zweimal, wie Denifle annimmt, sondern dreimal, wie Kawerau in einer Sonderuntersuchung dieser „Anklage Denifles gegen Luther“²⁾ nachwies, hat Luther von jener Absolutionsformel gesprochen!

Kawerau hat nachgewiesen, daß zunächst Denifle hier nur eine alte Anklage Bellarmins wiederholt, die dieser in seinen *disputationes tom. III controv. IV lib. I ep. IV* gegen den Lutheraner Tilemann Heshusen erhoben, und die dann weiterhin der Konvertit Jodocus Coecius auch auf Luther ausgedehnt hatte. Aber damit ist natürlich über Recht und Unrecht der Anklage nichts gesagt. Bei näherer Betrachtung zerrinnt sie jedoch unter den Händen. Daß eine solche Formel nur in Klöstern zur Anwendung kam, sagt Luther nirgends, diese „Lüge“ also fällt

1) I, 342, 2325.

2) Deutsch-ev. Blätter. N. F. 4, 530 ff.

fort. Wenn er über die angeführten Worte die Überschrift setzt: „Absolutionsformel bei den Mönchen“, so kam die Formel in diesem Wortlaut allerdings nur bei Mönchen vor, wie ein Blick auf die Einzelheiten sofort zeigt (vgl. die Ausdrücke „Verdienst des Ordens, Wucht des Mönchtums“). Richtig ist, daß, so oder so, die Formel nicht Absolutionsformel war; sie bezog sich vielmehr auf die nach der Schuldvergebung, die lediglich im Namen und in Kraft Christi erfolgte, noch erforderliche Straftilgung, die zu leistende Genugtuung. Aber ist diese nun wirklich „ein völlig unwesentliches Anhängsel“? Es heißt doch, daß Mönchtum und Werke gereichen sollen zur Vergebung der Sünden?! Kawerau¹⁾ bringt eine Stelle aus einem Beicht- handbüchlein bei, die besagt: „Diese Worte darf man nicht auslassen, denn sie sind sehr nützlich, damit nämlich alles Derartige späterhin genugtuende Kraft besitze auf Grund der Schlüsselgewalt“; ein anderer Traktat sagt: „Diese Werke sollen Dir nützen zur zukünftigen Erlösung der Seele vom Gericht.“²⁾ Das sieht doch gar nicht bedeutungslos aus! Man setze nur einmal die ganze Formel und die mit ihr verknüpfte Anschauung vom Heilsprozeß in das Gedankengefüge der Lutherschen Theologie hinein, und man wird seinen Widerspruch verstehen und auch erkennen, daß er den springenden Punkt richtig traf. Gewiß, strenggenommen gereichten Mönchtum und Werke nicht zur Sündenvergebung, sondern zur Sündenstraf tilgung, aber wählte man zufällig diese Zweideutigkeit? Es ist dasselbe Spiel wie beim Ablass.³⁾ Mochte die Theorie noch so scharf und genau scheiden, tatsächlich ruhte das Heilsbewußtsein des Absolvirten doch nicht auf der Schuldvergebung um Christi willen allein, sondern regulierte sich praktisch an den straf tilgenden Werken; je mehr ihrer, desto sicherer das Heilsbewußtsein. Würde etwa der Katholizismus die Formel streichen können? Nein, vielmehr beides zusammen, Christus und Werke, schaffen Heil und Sündenvergebung, wie beides zusammen, Gnadenordnung und Werkordnung, für das prinzipielle

¹⁾ a. a. O. S. 536.

²⁾ Ebenda.

³⁾ Vgl. darüber Th. Brieger, Das Wesen des Ablasses am Ausgange des Mittelalters. 1897, besonders S. 37 Anm. 2.

Verständnis des Katholizismus konstitutiv ist; und für den Einzelnen sind dabei schließlich doch das Entscheidende, das den unmittelbaren Appell: *tua res agitur!* Aussprechende, die Werke. Von ihnen heißt es so, theologisch inkorrekt, praktisch richtig: sie reichen zur Vergebung der Sünden.¹⁾ Das fühlt Luther heraus, richtig heraus, ohne Lug und Trug. Jene Formel ist in der Tat praktisch doch Absolutionsformel, sofern Werke, Mönchtum, Orden die Regulatoren des Heilsbewußtseins sind und die Vergebung der Sünden durch die Straftilgung vollenden helfen. Zum Überfluß hat Kawerau²⁾ noch gezeigt, daß wiederholt katholische Schriften selbst jene Formel, gerade so wie Luther, als Absolutionsformel bezeichnen. Sie wären also mit Luther in gleicher Verdammnis.

Eine „völlige Entstellung“ wirft Denifle Luther vor in einem Zitate aus der *vita Hilarionis* des Hieronymus. Luther sagt: „Hätte Einer auch hunderttausend Jahre lang gute Werke getan, er komme nicht dazu, je zu sprechen: ‚Gott spricht Ja dazu, ich bin gewiß, daß mir die Sünden vergeben sind‘. Hilarion, dem Abt, ging’s auch also. Der war 73 Jahre im Kloster im hl. Leben gewesen; da er sterben sollte, erschrak er auch vor dem Tode, sprach zwar: ‚Meine Seele, warum fürchtest du dich, hast du doch 73 Jahre Gott gedient?‘“³⁾ Hieronymus aber, so sagt Denifle, berichtet ganz anderes. „Der hl. Hilarion, der kurz vorher gesagt, er werde nun zum Herrn gehen und von den Fesseln seines Leibes befreit werden, wollte (im Gegensatz zu Luthers Darstellung) gerade den Augenblick der Trennung der Seele vom Leibe beschleunigt wissen, und in der Sehnsucht nach der Auflösung, um bei Christus zu sein, redet er seine Seele, die es ihm zu langsam machte, an: Gehe heraus aus dem Leibe (Luther verschweigt hier und nachher diese Worte), was fürchtest du? Gehe heraus, meine Seele, was zauderst du? Beinahe 70 Jahre hast du Christo gedient, und du solltest den Tod fürchten? Weil sie es ihm zu langsam machte, kam es ihm vor, als fürchtete sie sich. Der hartnäckigste

¹⁾ So sagt Antoninus von Florenz von dieser Formel, daß sie sehr nützlich sei *ad expiandum culpam praeteritam* (Kawerau a. a. O. S. 539).

²⁾ a. a. O. S. 539 f.

³⁾ I, 739, ²773 Anm. 1; vgl. GA. 48, 197.

Protestant muß bekennen, daß die Worte Hilarions gerade den gegenteiligen Sinn von jenem enthalten, den Luther in sie hineinlegt.“ Ja, an einer anderen Stelle¹⁾ lasse Luther den Hilarion förmlich zuletzt verzweifeln! Darin hat Denifle Recht, daß im Sinne des Hieronymus von einem Todesschrecken des Hilarion nicht die Rede ist, er muntert vielmehr seine Seele auf. Aber muß man darum von „völliger Entstellung“ reden und „leerem Geschwätz“? Es gilt doch psychologisch das Urteil Luthers zu verstehen. Er haftet an dem Worte: „meine Seele, warum fürchtest du dich? Hast du doch fast 70 Jahre Christo gedient und fürchtest den Tod?“ Daraus spricht doch immerhin eine Angst der Seele, und, wie Luther treffend sagt,²⁾ Hilarion tröstet sich damit, daß er dank seiner 70 jährigen guten Werke doch keinen Grund zur Furcht habe. Eine derartige Furcht und ein derartiger Selbsttrost aber ist für Luther kein rechtes christliches Sterben, Hilarion ist „nicht wohl gefahren“, es fehlt das große göttliche Ja, ich bin gewiß, daß mir die Sünden vergeben sind. Ein Christ im Besitze dieser Gewißheit, wie sie die Werke nicht geben können, kann überhaupt niemals zu solcher Furcht und solchem Selbsttrost kommen, er vertraut wie der Schwächer am Kreuz auf die Gnade Gottes allein. So sieht Luther in diesem Sterben des Abtes den Gegensatz zwischen evangelischer Heilsgewißheit und katholischem unsicheren Schwanken und Zagen angesichts und trotz aller Werke. Und darin hat er Recht. Gewiß, er steigert, ungemäß seiner Quelle, die Selbstanfmunterung, den Selbsttrost zu einem Zagen, Schrecken und Verzweifeln, aber dadurch wird der grundsätzliche Gegensatz eben nur gesteigert, nicht erst geschaffen; er ist da auch bei völlig korrekter Auslegung des Hieronymus. Die Lust des Mönches abzuschneiden bleibt eine andere, als die paulinisch=lutherische. So kann man bei der Verwertung dieses Zitates höchstens von einer Ungenauigkeit reden, die für den Kern der Frage unwesentlich ist. —

Mit Emphase schreibt Denifle: „Eines bin ich sicher. Wenn ein Mitarbeiter der Monumenta Germaniae oder ein Jurist bei einem früheren Schriftsteller beispielsweise jene 30 Artikel entdeckt

1) GN. 48, 21.

2) Ebenda.

hätte, die Luther im Dezember 1520 angeblich aus den päpstlichen Rechtsbüchern zu seiner bekannten Rechtfertigung ausgezogen und publicirt hat, er würde sie auf die Quellen geprüft und rücksichtslos die Fälschungen und Lügen¹⁾ vor aller Welt aufgedeckt haben“. „Nur die ersten“ dieser Lügen erwähnt Denifle, für die Weiterausführung vertröstete er auf den zweiten Band, der aber nicht erschien. Es handelt sich um die Schrift: „Warum des Papstes und seiner Jünger Bücher verbrannt sind“. Luther gibt hier einzelne Artikel aus dem geistlichen Recht an, die seine Verbrennung rechtfertigen.²⁾ Zuerst: der Papst und die Seinen sind nicht schuldig, Gottes Geboten untertan und gehorsam zu sein. Diese „gräuliche Lehre“ steht im Kapitel „Solite, de maiori et obedientia“, der Papst legt hier die Worte des Apostels Petrus (1. Petr. 2, 13): Ihr sollt aller Obrigkeit untertan sein, dahin aus, der Papst habe nicht sich damit gemeint und seine Nachfolger, sondern seine Untertanen. Entrüstet fragt Denifle: „Nun, wie steht es, findet sich der Artikel in dem von Luther angeführten Text? Worum handelt es sich daselbst? Etwa um den Gehorsam gegen Gottes Gebote? Keineswegs; denn diese werden a. a. D. gar nicht erwähnt, sondern der ganze Brief Innocenz's III. an den griechischen Kaiser beschäftigt sich mit dem Satze, daß das Priestertum in spiritualibus nicht dem Kaiser untertan sei, sondern umgekehrt“. Auch hier wieder hat Denifle formell Recht. Der Satz, daß der Papst nicht schuldig sei, mit den Seinen Gottes Geboten untertan und gehorsam zu sein, steht in der betr. Dekretale³⁾ nicht, es handelt sich in der That um das Problem der Überordnung der geistlichen Macht über die weltliche. Aber wiederum hat Denifle sich um das psychologische Verständnis der Aussage Luthers nicht bemüht. Luther geht aus von der Exegese des Wortes 1. Petr. 2, 13; die von ihm beanstandete Exegese findet sich im geistlichen Recht. Es heißt: „der Apostel schrieb seinen Untertanen und forderte sie zum Verdienste der Demut auf.“ Nun schließt Luther weiter: folglich eximiert sich der Papst

¹⁾ I, 832, ²862. Die Sperrungen von Denifle.

²⁾ 289. VII. 165 ff.

³⁾ Gregors IX. lib. 1 tit. 33 ep. 6 (ed. Friedberg II, 196 ff.).

mit den Seinen von dem Petrusworte; das Petruswort aber ist Gotteswort, folglich erimiert sich der Papst mit den Seinen auch von diesem.¹⁾ Ist der Schluß so ungeheuerlich? Gewiß, korrekt ist er nicht, die Verallgemeinerung von einem Gottesworte auf das ganze ist unstatthaft, und die Exegese Luthers, die das Wort auch an den Papst gerichtet sein läßt, wäre doch erst zu beweisen, hier steht Exegese gegen Exegese. Aber ist es wirklich notwendig, auf mittelalterliche Exegese in ihrer ganzen Unwissenschaftlichkeit und dogmatischen Voreingenommenheit zu verweisen?²⁾ „Vor allem haltet Euch an Worte! Mit Worten läßt sich trefflich streiten, mit Worten ein System bereiten“ ist das Kennzeichen. In dieser Exegese war Luther geschult, mit ihr argumentiert er. Darüber als Gelehrter der Gegenwart zu Gericht sitzen, ist billig, aber nicht gerecht. Man muß hinzunehmen den fein ironischen Ton, in dem Luther über das geistliche Recht in jener Schrift aburteilt, und der die Stärke logisch-wissenschaftlichen Beweises gar nicht vertragen will, dann vor allem die gewaltige Empörung Luthers über die Ansprüche des Papsttums auf Leitung der Weltmacht; sie sind ihm ungehenerlich, denn sie sind nicht schriftgemäß, vielmehr der Schrift direkt zuwider, ihm ist es wie ein Faustschlag, wenn die Glossa zu jenem Petrusworte in der Dekretale hinzusetzt: durch die Worte: um Gotteswillen (scil: seid untertan) scheint es ein Rat der Vollkommenheit zu sein, bei dem man freie Hand hat — wie kann man Gottes Wort in der Form eines strengen Gebotes zu einem Rat abschwächen?!³⁾ Gehorsam gegen die Obrigkeit um Gotteswillen in des Menschen freie Hand gestellt?! Schon in der Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation war jene Dekretale grundlegend gewesen für Luthers Polemik gegen die Unterordnung der weltlichen Macht unter die geistliche.⁴⁾ Damals hatte er geschrieben: „Es ist das Kapitel

1) Vgl. diesen Gedankengang Luthers *U.*, opp. var. arg. 3, 349.

2) Vgl. oben S. 18.

3) Diesen Kernpunkt für Luther hat Denifle a. a. O. nicht verstanden, wenn er uns genau auseinandersetzen will: *subditi estote* sei Gebot, *propter deum* Rat. Ein Gotteswort ist für Luther stets Gebot, uneingeschränkt; vgl. Luthers Worte *U.*, opp. var. arg. 3, 349.

4) Ausgabe von Benrath 1887, S. 37.

„Solitae“ . . . nicht einen Heller wert . . . dieweil es nichts anders tut, denn die hl. Gottesworte zwingt und drängt von ihrem rechten Sinne auf ihre eigenen Träume.“ Wer aber an solch entscheidendem Punkte die Schrift falsch auslegt, der fühlt sich ihr überhaupt nicht verpflichtet, schließt Luther. Zum Überfluß hatte er in der Resolution zu seiner 13. These für die Leipziger Disputation über die Gewalt des Papstes (1520) eine genaue Kritik der Papsteregeße jenes Petruswortes geboten¹⁾ Das alles zusammengenommen drängt doch von einer „Lüge“ fort, wenn anders Lüge bewußte, absichtliche Täuschung ist. Er hat mit den Mitteln seiner Zeit, unter gewaltiger Erregung geurteilt; nur von Irrtum kann man reden, nicht von Lüge.

„Wie diese zwei Artikel, so sehen auch die übrigen aus . . . Natürlich hat der Herausgeber Knaake in der Weimarer Ausgabe nichts gesehen; er ließ sogar eine so gräuliche Lüge unangetastet hingehen, wie den 27. Artikel, der im päpstlichen Rechtsbuch stehen soll: „Es kann keiner Gott dienen, der ehelich ist.“²⁾ Wir könnten antworten: wie die Widerlegung der beiden ersten Vorwürfe, sieht auch die der übrigen aus, halten aber eine sachliche Widerlegung für würdiger. Formell hat Denifle auch hier wieder recht, ein derartiger Satz: Niemand kann Gott dienen, der ehelich ist, steht nicht im corpus iuris canonici. Aber auch hier wieder hat Denifle sich nicht die Mühe gegeben, den Satz Luthers wirklich zu verstehen. „Gott dienen,“ *servire deo*, wie es im lateinischen Texte heißt,³⁾ steht in einem ganz bestimmten, prägnanten Sinne, nämlich = Priester, Pfarrer, Seelsorger sein. Es kann niemand Priester sein, der ehelich ist, will Luther sagen, und das steht allerdings im geistlichen Recht. Mehr als einmal.⁴⁾ Hier kann es heißen: es kann nicht von ganzem Herzen bei Gott wohnen, wer sich mit Frauen vermischt.⁵⁾ Oder: „Die, welche, um Unzucht treiben zu können, ihr göttliches Amt verlassen, von

1) *GA.*, opp. var. arg. 3, 348 ff., *WA.* II, 217 ff.

2) I, 833, 2863 (hier steht statt „gräuliche“: „sinnlose“).

3) *WA.* VII, 175.

4) Vgl. die von Friedberg, *Prot. Real-Enzyklopädie* ³IV, 206 angegebenen Stellen.

5) c. 17 dist. XXXII.

Gott weichen und dem Teufel und seinen Werken dienen (diabolo servire, dazu Luther als Gegenstück deo servire!), machen sich unwürdig des Amtes.“¹⁾ Von da aus werden Luthers Worte sofort verständlich. Die Richtigkeit dieser Interpretation beweist Luthers Schrift „an den christlichen Adel deutscher Nation“. Zunächst folgt dort die Forderung der Zölibatsaufhebung der Polemik gegen die Gelübde.²⁾ Artikel 26 der Schrift: „Warum des Papstes . . . Bücher verbrannt sind“ handelt von den Gelübden, so, analog der Schrift an den Adel, Artikel 27 insbesondere vom Keuschheitsgelübde. Beide Male ferner ipist sich die Polemik zu gegen das geistliche Recht: „was dagegen im geistlichen Recht gesetzt, sind Fabeln und Geschwätz“, heißt es in der Schrift an den Adel. — Aber bleibt nicht Luthers Formulierung etwas zweideutig? Warum sagt er nicht, es möge niemand Priester sein, klar und unmißverständlich? Auch hierauf gibt die Schrift an den Adel Antwort — und sie ist unmittelbar vorher verfaßt! Sie lehrte bekanntlich das allgemeine Priestertum aller Gläubigen; damit schwand der besondere Priesterstand und gab es nur ein besonderes Pfarramt; damit war das „Gott dienen“ prinzipiell jedermanns Aufgabe, die Priesterfunktion wandelte sich in den Gottesdienste aller Gläubigen um. Von diesem Gesichtspunkte aus redet Luther und bekämpft das geistliche Recht, das in diesem Gottesdienste die Ehe nicht duldet; als Beispiele zieht er darum „Abraham und viele Heiligen“ heran, ohne Reflexion auf ihr Priestertum im römischen Sinne. So könnte man höchstens Luther vorwerfen die Substituierung seines Priesterbegriffs an die Stelle des römischen, von dem das geistliche Recht allein redet; aber selbst dann muß man sofort bedenken, daß der Lutherische Priesterbegriff doch die Funktionen des römischen Priesters einschloß — in der Schrift an den Adel a. a. O. redet Luther sogar ausdrücklich vom Pfarrer und seiner Tätigkeit in Predigt und Sakramentsverwaltung —,³⁾ Luther also auch die an sie geknüpften

1) c. 18 dist. LXXXI.

2) Vgl. Punkt 13 und 14 genannter Schrift.

3) „Ich will reden von dem Pfarrerstande, den Gott eingesetzt hat, der eine Gemeinde mit Predigt und Sakramenten regieren muß.“

legislativen Bestimmungen heranzuziehen berechtigt war. Jedenfalls ist von Lüge keine Rede.

Unerkennungsweise behandelt Denifle auch noch Artikel 4 und 10 jener Schrift als Fälschung Luthers und schließt mit den Worten: Wahrhaft, iniquitas mentita est sibi!¹⁾

In Artikel 4 schreibt Luther: „Der Papst und sein Stuhl sein nit schuldig untertan zu sein Christlichen Conciliis und Ordnungen.“ Cap. „Significasti“ de elect. Denifle bemerkt dazu: „Der Vorwurf Luthers trifft Papst Pascalis nicht, wohl aber hat Luther selbst bereits 1519, d. h. ein Jahr vor Aufstellung dieser Thesen sich als unabhängig von den Konzilien erklärt.“ Letzteres ist richtig, hat aber mit unserer Frage nach Luthers Wahrhaftigkeit nichts zu tun, sondern ist ein galliger Ausfall Denifles. Wie dieser aber behaupten kann: „der Vorwurf Luthers trifft Papst Pascalis nicht“, ist geradezu rätselhaft! Das cap. Significasti²⁾ behandelt die Frage, warum das Pallium nicht ohne vorherigen Gehorsamseid gegen den Papst dem Erzbischofe verliehen werden könne. Es ist eingewandt worden, Christus habe den Eid verboten, und in Konzilienbeschlüssen finde sich keine entsprechende Satzung. Papst Pascalis antwortet wörtlich: „Sie sagen, in Konzilienbeschlüssen finde sich keine entsprechende Satzung, gleich als wenn irgendwelche Konzile der römischen Kirche ein Gesetz vorgehalten hätten, wo doch alle Konzile durch die Autorität der römischen Kirche geschehen sind und Wirkungskraft erhalten haben, und in ihren Beschlüssen die Autorität des römischen Papstes deutlich (von der Verbindlichkeitsverpflichtung) ausgenommen wird? (nämlich durch die Formel: *salva in omnibus apostolicae sedis autoritate*)³⁾ Deutlicher kann doch die Unverbindlichkeit der Konzile für den Papst nicht befundet werden! Und da soll Luther gelogen haben?!⁴⁾

¹⁾ In der 2. Aufl. S. 863 Anm. 2 fehlt dieser lateinische Schluß.

²⁾ Decr. Greg. IX lib. I tit. VI cp. 4 (corp. iur. can. ed. Friedberg II, 49 f.).

³⁾ Vgl. J. B. Sägmüller, Zur Entstehung und Bedeutung der Formel „*Salva sedis apostolicae auctoritate*“ (Theol. Quartalschr. 89, 93 ff.).

⁴⁾ Übrigens hatte Luther auf diese Dekretale schon in der Leipziger Disputation rekurriert und dann wiederholt in der Schrift an den christ-

In Artikel 10 schreibt Luther: „den Papsst mag niemand urteylen auff erdem, auch niemant seyn urteyl richten, sonderm er soll alle menschen richten auff erden“ 9q. 3c. „Cuncta“. Auch hier „widerlegt“ Denifle durch ausfallenden Angriff: „Luther sagt, aus diesem Hauptartikel sei alles Unglück in die Welt gekommen. Sehr richtig, wenn man Luther statt Papsst setzt.“ Die betreffende Dekretale¹⁾ lautet: „die ganze Kirche auf der Welt weiß, daß die heilige römische Kirche das Recht hat über Alle zu urteilen, und daß es Niemanden erlaubt ist, über ihr Urteil zu urteilen. Denn an sie darf man aus jedem beliebigen Teile der Welt appellieren, aber von ihr (an eine höhere Instanz) zu appellieren, ist Niemand gestattet.“ Begründet wird dieses Recht mit dem Primat des Petrus. Kann es deutlicher gesagt werden, daß ein päpstlicher Urteilspruch in der Tat innerhalb der römischen Kirche unerschütterlich ist, und daß der Papsst den weitesten Kompetenzbereich für seine Urteile beansprucht? Man darf nicht sagen: Luther verallgemeinert unerlaubt. Dazu zwingt nichts. Er hat nicht päpstliche Meinungen oder forrigitible Disziplinarmaßregeln im Auge, sondern Rechtsurteile des Papsstes, wie ein solches z. B. die Bannandrohungsbulle ihm ankündigte. Daß das vermeintliche Haupt der Christenheit, in der Liebe und gegenseitige Unterordnung maßgebend sein sollen, sich als unantastbaren, unfehlbaren Richter hinstellt, das ist Luther so ungeheuerlich.²⁾ „Bermöge des Primates ist der Papsst der oberste, an keinen Beirat oder bestimmte Form gebundene Gesetzgeber der Kirche, der universales und partikulares Recht schaffen kann; von der Entscheidung des Papsstes gibt es keine Appellation mehr“ — dieses, noch heute geltende³⁾ Kirchenrecht trifft Luther, und die Dekretale „Cuncta“ war und ist eine Hauptquelle dafür. —

Aber Luther schreckt nach Denifle auch vor dem Letzten nicht zurück. Er fälscht nicht nur Augustin, Bernhard, die Absolutions-

lichen Adel (vgl. meine Arbeit: Luthers Schrift an den christlichen Adel [1895] S. 223 f.).

1) Decr. Grat. II c. 9 qu. 3 c. 17 (corp. iur. can. ed. Friedberg I, 611).

2) Vgl. seine Erläuterung Wl. VII, 167 f.

3) Vgl. F. B. Säg Müller, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts (1904) S. 69, 305 = die im Texte zitierten Worte.

formel, das geistliche Recht, sondern sogar die Schriftworte! Am 28. März 1522 schreibt er an seinen Ordensbruder Lang: „Die Kraft des Wortes ist entweder noch verborgen, oder sie ist in uns allen noch zu gering, worüber ich mich sehr wundere. Denn wir sind noch dieselben wie früher: hart, unsinnig, ungeduldig, Frevler, betrunken, ausgelassen, streitföchtig. Kurz, jenes Merkzeichen und die ausgezeichnete Liebe der Christen gibt sich nirgends kund, und es bewahrheitet sich der Spruch des hl. Paulus: das Reich Gottes haben wir in Worten, nicht in der Kraft.“ Sofort setzt Denifle¹⁾ Luther zurecht: „Der hl. Paulus sagt nicht: wir haben das Reich Gottes in Worten, sondern: nicht in Worten, sondern in der Kraft bestehet das Reich Gottes.“ Also gerade das Gegenteil! Pauli Wort enthält eine Verdammung Luthers „und seiner Uriften“,²⁾ aber die ist ihm unbequem, so „fälscht er zu seiner und Aller Entschuldigung die Schriftworte“! Will Denifle uns allen Ernstes diese „Fälschung“ glauben machen? Sie wäre doch wohl ein wenig gar zu plump, es ist kaum denkbar, daß der gelehrte Johann Lang, an den der Brief gerichtet ist, darauf hineingefallen wäre. Es ist mit Händen zu greifen — zum Überflus weist der von Denifle zitierte Enders in seinen Erläuterungen noch ausdrücklich darauf hin — daß Luther in bitterer Fronie auf das Pauluswort deutet und dabei es sogleich so ansührt, wie er es verstanden wissen will. Höhnisch ruft zwar Denifle aus: „Wenn den protestantischen Lutherforschern ihr Vater Verlegenheit bereitet, dann entschuldigen sie ihn mit der Phrase, er habe es nur scherzhaft gemeint! O du schöne, unparteiische Geschichtsforschung!“³⁾ Aber so kann nur blind machender Haß reden. Luther beklagt es, daß die Kraft des göttlichen Wortes noch nicht genügend sich zeige, man redet zwar viel von ihm, aber handelt nicht danach. Es sollte aber dem Apostelworte nach das Reich Gottes nicht in Worten stehen, sondern in der Kraft. Gerade umgekehrt geschieht es, es bewährt sich Pauli Wort, sagt er bitter, aber in der Form: wir haben das Reich Gottes in Worten,

¹⁾ I, 350, ²327f. Die Worte Luthers ferner bei Enders III, 323.

²⁾ Die 2. Auflage ermäßigt: „und seiner Genossen“.

³⁾ Die Worte: „O du schöne, unparteiische Geschichtsforschung!“ sind in der 2. Auflage getilgt.

nicht in Kraft. Wo bleibt da die Fälschung? Mit der Form: „wir haben“ greift Luther unmittelbar zurück auf den Anfang des Satzes: „wir sind“, das macht die Ummodellung des Zitates mit Rücksicht auf die konkrete Situation sofort deutlich.

Daß der alte Vorwurf der Fälschung von Röm. 3, 28: durch den Glauben allein, bei Denifle (und Grisar) wiederkehren werde,¹⁾ war zu erwarten. Noch immer sind hier statt alles Weiteren Luthers eigene Worte die beste Widerlegung: „Also habe ich hie Roma. 3 fast wol gewußt, das im Lateinischen und Griechischen Text das Wort (Solum) nicht stehet, und hetten mich solchs die Papiſten nicht dürffen leren. War iſts: diese vier Buchſtaben SOLA stehen nicht drinnen . . .; gleichwol es die meinung des Texts inn sich hat, und wo mans wil klar und gewaltiglich verdenkschen, so gehöret es hinein. Denn ich habe Deudsch, nicht Lateiniſch noch Griechiſch reden wöſſen, da ich deudsch zu reden im Dolmetschen furgenommen hatte; das iſt aber die art unſer deudſchen ſprache, wenn ſich ein rede begibt, von zweien Dingen, der man eins bekennet und das ander verneinet, so braucht man des worts solum (allein) neben dem wort (nicht odder kein). Als wenn man ſagt: der bawr bringt allein korn und kein gelt, Item: ich hab wahrlich ikt nicht gelt, ſondern allein korn; ich hab allein geſſen und noch nicht getrunken; haſtu allein geſchrieben und nicht überleſen? Und dergleichen unzelige weiße in teglichem brauch²⁾ . . . Nu hab ich nicht allein der Sprachen Art vertrauet und gefolget, daß ich Roma. 3 solum hab hinzugeſetzt, ſonder der Text und die Meinung S. Pauli fordern und erzwingens mit Gewalt. Denn er handelt ja dajelbs das Hauptſtück chriſtlicher Lehre, nämlich, daß wir durch den Glauben an Chriſtum ohn alle Werk des Geſezs gerecht werden, und ſchneidt alle Werk ſo rein abe, daß er auch ſpricht, des Geſezes (das doch Gottes Geſez und Wort iſt) Werk nicht helfen zur Gerechtigkeit . . . Wo man aber alle Werk ſo rein abſchneidt, da muß ja die Meinung ſein, daß allein der Glaube gerecht mache. Und wer deutlich und durre

¹⁾ I, 645, ²676. Grisar II, 665 (ganz kurz und verflauſuliert).

²⁾ GM. 65, 109 f. 115 ff.; auch bei G. Verlit: M. Luther, Thom. Murner und das Kirchenlied des 16. Jahrhunderts (1906) S. 24.

von solchem Abschneiden der Werk reden will, der muß sagen: allein der Glaube, und nicht die Werk, machen uns gerecht. Das zwinget die Sache selbst neben der Sprachen Art. . . . Auch bin ich nicht allein, noch der erste, der da sagt, allein der Glaube mach gerecht, es hat für mir Ambrosius, Augustinus und viel andere gesagt. Und wer S. Paulum lesen und verstehen soll, der muß wohl so sagen und kann mit anders; seine Wort sind zu stark und leiden kein, ja, gar kein Werk. Ist's kein Werk, so muß der Glaube allein sein. . . . Weil nu die Sache im Grund selbst fodert, daß man sage: allein der Glaub macht gerecht, und unser deutschen Sprachen Art, die solchs auch lernt also auszusprechen, habe dazu der hl. Väter Exempel, und zwinget auch die Fahr der Leute, daß sie nit an den Werken hangen bleiben und des Glaubens fehlen und Christum verlieren. . . ., so ist's nit allein recht, sondern auch hoch von Nöten, daß man aufs Allerdeutlichst und Volligst eraus sage: allein der Glaube ohne Werk macht frumm." Es sollte heutzutage nicht mehr nötig sein, demgegenüber noch ein Wort zu verlieren gegen die Fälschungsanklage.¹⁾

Wir schließen diesen Abschnitt. Auf der ganzen, weiten Linie konnten wir den Angriff abschlagen. Die Lüge der Textfälschung und der falschen Zitate existiert bei Luther nicht. Man ist auf katholischer Seite gerecht genug gewesen, das wenigstens verlausuliert zuzugestehen und Denises Anklage preiszugeben. Denise selbst hat hier wenigstens etwas, wenn auch gar wenig, abgeschwächt. Den Passus (1 S. 63) bezw. des Bernhardwortes: *perditte vixi*: „Er hat seine Zwecke auch erreicht, man glaubte ihm aufs Wort, seine Lüge ging in die Schriften seiner Anhänger über“, läßt er fort,²⁾ kann sich freilich nicht dazu entschließen, wie eine Anmerkung (a. a. D.) beweist, hier die Lüge ganz preiszugeben. In der Frage nach dem Gelöbniß der ganzen Regel (s. o. S. 22 f.) redet er jetzt nicht mehr von „Betrug“, sondern von „Hinterlist“,³⁾ aber die „gefälschte Professformel“ kehrt wieder,⁴⁾ ebenso die „Fälschung“ der Franziskanerregel⁵⁾

¹⁾ Grisar (II, 732 Anm. 1) wird „Über die Freiheit, die sich Luther bei der Übersetzung der hl. Texte erlaubte“, ausführlich erst im 3. Bande sprechen.

²⁾ 249.

³⁾ 254.

⁴⁾ 256, vgl. 69.

⁵⁾ 269.

und die „Lüge betreffs der mönchischen Abolutionsformel“. 1) Allerdings wenn es hier früher hieß: „Keine Lüge kann dann kraß genug sein, um sie anzunehmen“, so ist nunmehr „Lüge“ durch „Verleumdung“ ersetzt. 2) Während die Urteile über „Fälschungen und Lügen“ im geistlichen Recht unverändert stehen bleiben, ist wenigstens der Ausruf: „Wahrhaft, iniquitas mentita est sibi! getilgt“. 3) Die Bibelfälschungen Luthers sind auch in der zweiten Auflage für Denifle feststehend.

Während der Arbeit an der zweiten Auflage der zweiten Abteilung des ersten Bandes seines „Luther“ ist Denifle gestorben, sein Ordensbruder A. M. Weiß gab sie heraus. Zu Denifles Vorwurf der „völligen Entstellung“ der letzten Worte des hl. Hilarion (s. v. S. 28 f.) setzte er in Klammern bei: „uns scheint, die ‚Psychologie‘ Luthers, d. h. seine Neigung zum Übertreiben, zum Widersprechen und zum Entstellen, rate, auf diese und ähnliche Verdrehungen soviel wie kein Gewicht zu legen.“ 4) In ausführlichem Buche legte Weiß alsbald diese „Lutherpsychologie als Schlüssel zur Lutherlegende“ vor. 5) Hier äußerte er sich grundsätzlich über die Frage der Fälschungen. Mit vollem Rechte unterschied er Denifle gegenüber, der aus dem Einen ohne weiteres auf das Andere geschlossen hatte, objektive und subjektive Fälschung. „Wenn es auch stets objektive Fälschungen sind, wie sich die Wissenschaft ausdrückt, so folgt daraus noch nicht, daß es immer subjektive Fälschungen seien, d. h. daß Luther immer als bewußter, absichtlicher Fälscher betrachtet werden dürfe.“ 6) Ja, Weiß jagt, man täte Luther „sicher mit dieser Unterstellung Unrecht, als käme es ihm auf faustdicke Lügen nicht an“. 7) Damit ist Denifle prinzipiell desavoniert; wie nun Weiß seinerseits die (teils mit Recht, teils mit Unrecht festgestellten) objektiven Fälschungen erklärt auf psychologischem, Luther mit Schuld belastendem Wege, geht uns hier nicht an, entscheidend ist die Entlastung von der Lüge, bei der Weiß gerade die oben besprochenen Zitate vornehmlich im Auge hat. Demgegenüber ist die Verteidigung Denifles

1) 2319 ff.

2) 1343, 2325.

3) s. v. S. 34 Num. 1 u. 2863.

4) 2773.

5) Mainz, Kirchheim 1906 (2 Auflagen).

6) S. 84, vgl. 124.

7) S. 152.

an diesem Punkte durch Grabmann¹⁾ rückständig. Grisar hingegen betrachtet diese Frage kaum noch der Erörterung wert, wenn er in seiner Konfrontierung Luthers mit dem Gesetze der Wahrhaftigkeit²⁾ die Lüge der Textfälschung und falschen Zitate nur im Vorbeigehen erwähnt.³⁾

b) Einzelne „Lügen“ gegenüber Papst, Kaiser, Fürsten und Stände.

Der Jesuit Grisar hat in seinem Aufsatz: „Luther gegenüber dem Gesetze der Wahrhaftigkeit“ (Ztschr. f. kathol. Theologie Bd. 29, S. 417 ff.) eine Anzahl Beispiele zusammengestellt, die Luther in Äußerungen gegenüber Papst, Kirche und Kaiser „auf sehr gespanntem Fuße mit der Wahrheit“ zeigen. Durch „Gegenüberstellung seiner eigenen Texte“ sollen seine Unwahrheiten und Zweideutigkeiten schlagend offenbart werden. Er hat die Beispiele in seine Lutherbiographie (II, 436 ff.) übernommen.

Zunächst: Luther ist „nach seinen eigenen privaten Aussagen entschlossen, den Papst als Antichrist zu bekämpfen und versichert doch zu gleicher Zeit in seinen offiziellen Schreiben, von jeder Beseindung des Papstes ferne zu sein.“ Beweis: am 13. März 1519 gibt er Spalatin die bekannte Versicherung, er wisse nicht, ob der Papst der Antichrist selber sei oder dessen Apostel, schon vor Mitte Dezember 1518 hat ihn der Gedanke, der Papst sei der Antichrist,

¹⁾ Histor. polit. Blätter Bd. 138, S. 5 f.

²⁾ Zeitschrift für katholische Theologie 29, 417 ff., Luther II, 436 ff.

³⁾ Denn auf sie wird die Bemerkung gehen (S. 420), daß Luther „seine eigene Lehre mit der Autorität alter kirchlicher Schriftsteller umkleidet oder umkleiden läßt, von denen er wissen mußte, daß sie gegen ihn ständen“? Speziell die Anwendung des Augustinistates über die Erbsünde dürfte Grisar hier im Auge haben. Aber die Bemerkung kann auch allgemein die Unstimmigkeit zwischen Luther und Patristik mitsamt Scholastik andeuten wollen. In „Luther“ II, 436 fehlen die obigen Worte, statt dessen ist eingefügt: „Es gab eine Zeit, in der die Gegner Luthers allgemein bereitwillig waren, jede falsche Behauptung und jedes irrige Zitat (von mir gesperrt) als Lüge zu kennzeichnen, als ob nicht oft unwillkürliche Irrungen und Versehen in seiner Flüchtigkeit des Arbeitens eine Rolle gespielt hätten“. Zu dieser Vergangenheit gehört aber auch Denifle.

beschäftigt, am 13. Januar 1519 will er „die römische Schlange“ bekämpfen, am 3. und 20. Februar 1519 bekennt er, schon längst vorgehabt zu haben, gegen Rom vorzugehen.¹⁾ Trotz alledem erklärt er Anfangs Januar 1519 dem päpstlichen Unterhändler Miltig gegenüber sich ganz bereit, ein demütiges und unterwürfiges Schreiben an den Papst zu schicken. Er verfaßt tatsächlich am 5. oder 6. Januar 1519 jenes seltsame Schreiben an Leo X, worin er sich „Hefe der Menschen“ nennt, die vor des Papstes „erhabener Majestät“ erscheine; als Schäflein will er zu ihm kommen, dessen Blöcken der Stellvertreter Christi gnädig aufnehmen möge! Und das ist nicht etwa bloß Hohn, sondern mehr, beabsichtigter Trug. Er erklärt sogar wie unter einem Eide „vor Gott und allen Kreaturen“, niemals im Sinn gehabt zu haben, die Autorität der römischen Kirche und des Papstes in irgendeiner Weise anzugreifen.“ Schon vor Grijar hatte Denifle²⁾ geschrieben: „Kein Mensch wird mehr im Unklaren darüber sein, welche Bewandnis es mit Luthers demütigem Unterwerfungsbrief an den Papst vom 5. oder 6. Jänner 1519 habe. Im Innern hielt er den Papst für den Antichrist (so schon Ende 1518), was er auch seinen intimen Freunden gegenüber ansprach, äußerlich heuchelte er damit nur Unterwürfigkeit.“ Denifle hatte sich auf Vik. Paulus („Der Katholik“ Bd. 79 S. 476 ff.) berufen, und dieser wieder auf Janssens Geschichte des deutschen Volkes — so liegt eine ganze Traditionskette vor. Auch Pastor im 4. Bande seiner „Geschichte der Päpste“ (1906 S. 262) redet von der „inneren Unwahrhaftigkeit des scheinbar so unterwürfigen Schreibens“.

Des von Grijar gegen Sodener (Luther und die Lüge 1904) erhobenen Vorwurfs, „sonderbarer Weise dieses Schriftstück nicht berücksichtigt zu haben“, wollen wir uns nicht schuldig machen, sondern auch hier offen prüfen. In ihrer Art ist jene Beschuldigung Luthers nicht neu; schon Cochlaeus in seinem „septiceps Lutherus“ rückt an zwei Stellen (Bl. Aijr und Lij) ihm die *variae ac contrariae sententiae de postestate papae* vor,

¹⁾ Vgl. Grijar a. a. O. S. 421, wiederholt in Grijars „Luther“ II, 437, dort auch Angabe der betr. Stellen in Enders' Ausgabe des Lutherischen Briefwechsels.

²⁾ I, 137, ²125.

zum Beweise für Luthers Unterwürfigkeit allerdings ein anderes Beweisstück, den Begleitbrief zu den Resolutionen seiner 95 Thesen, heranziehend.¹⁾

Die von Grijar herangezogenen Stellen sind alle richtig, und doch wird man einen anderen Schluß daraus ziehen dürfen. Grijar hätte sich nur die Mühe einer psychologischen Erklärung geben müssen; das hätte eine Darstellung der Entwicklung von Luthers Vorstellungen über den Antichrist bedingt. Das Material lag in der Abhandlung von M. N. Burckhardt: Luthers Vorstellungen von der Entstehung und Entwicklung des Papsttums (Leipzig 1895) vor, inzwischen (nach Grijars Abhandlung, aber vor seinem „Luther“) ist es von H. Preuß (Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik, Leipzig 1906) ergänzt worden. Grijar übersieht vor allem das Problematische, Hypothetische, Zaghafte der Lutherworte über den Antichrist.²⁾ Luther steht von Anfang an unter der eschatologischen Spannung seiner Zeit. Weltende und Antichrist aber gehören zusammen. Luther redet denn auch schon im Psalmenkommentar von 1513 bis 1516 vom Antichrist, er ist ihm der erklärte Feind des Evangeliums, er herrscht in der Welt, namentlich an geistlichen Orten, wo das Evangelium getrieben werden sollte. Der Türke ist der Antichrist, aber nicht der einzige, auch die Juristen und Scholastiker der letzten drei Jahrhunderte handeln antichristlich. Ist er aber wirklich schon da? Luther schwankt in der Antwort. Alle Präludien seiner Anwesenheit sind da, aber er selbst? Es gibt Stellen, in denen Luther ihn erst erwartet. Es stemmt sich seiner Gegenwartigkeit entgegen seine Auffassung als eines Zustandes der totalen Korruption, nicht einer individuellen Persönlichkeit; so wird er wohl empfunden als etwas, das am Werke ist, aber er wird nicht greifbar. Vom Papste und Rom ist in seinen ältesten Antichrist=Äußerungen keine Rede. Das erste Wort fällt in dem von Grijar angedeuteten Briefe an Link vom 11. Dezember 1518. Er überschießt die Akten der Augsburger

¹⁾ WZL. I, 529, 3. 23 ff.

²⁾ Die Belege für die folgenden Ausführungen sind bei Preuß S. 94 ff. zu finden.

Verhandlungen mit Cajetan; er hat von dort fliehen müssen um seines Lebens Sicherheit willen und den Gegensatz des Vertreters Roms gegen das Evangelium erfahren, das er zu verkündigen sich bewußt war — da lebte ja der Kampf des Antichristen gegen das Evangelium wieder auf. So schreibt er: „ich weiß nicht, woher mir die Gedanken kommen, die Sache hat nach meiner Meinung noch gar nicht begonnen — ich schicke Dir mein Werklein, damit Du siehst, ob ich recht ahne, daß jener wahre Antichrist des Paulus an der römischen Kurie herrsche.“ Zweierlei ist zu unterstreichen: 1. Luther ahnt nur, er weiß noch nicht; 2. der Antichrist ist nicht der Papst, sondern er herrscht am römischen Hofe. Beides ist etwas sehr Verschiedenes,¹⁾ Luther hat das Kurialistentreiben im Auge, wie er es gerade damals an Cajetan und Miltitz erfuhr, der Antichrist ist noch immer ein Zustand, keine Person. Ebenso ist man nicht berechtigt, die „römische Schlange“ im Briefe vom 13. Januar 1519 auf den Papst zu deuten, sie ist das römische System, das ihn jetzt mit der neuen Ablaßdekretale, die er aber noch nicht gesehen hat, bedrängen will. Das wird vollends deutlich aus dem Briefe an Johann Lang vom 3. Februar; hier kehrt der Ausdruck „römische Schlangen“ wieder, und Luther erläutert ihn sofort mit *res Romana*, als deren Vertreter z. B. Eck gilt.²⁾

Die Vorbereitung auf die Leipziger Disputation läßt nun Luther an die Stelle des römischen Systems den Papst selbst mehr in den Vordergrund rücken. Er liest Literatur, z. B. den Dialog *de obitu Julii pontificis maximi* und studiert die Dekretalen; dort wird päpstliche Unchristlichkeit gebrandmarkt, hier spricht sie aus eigenen Worten der Päpste, so achtet er alles bisherige für Spiel und ist überzeugt, daß es „jetzt endlich ernst gegen den römischen Papst und die römische Arroganz gehen wird“ (Brief an Scheurl 1519 20. Febr.). Aber an demselben Tage, in

¹⁾ Das verkennt Paulus, wenn er (Katholik 79, 479) schreibt: „also schon damals beschäftigte ihn der Gedanke, daß der Papst der Antichrist sei“.

²⁾ Paulus freilich (a. a. O.) will auch hier wieder unter den *Romanae lernae* den Papst verstehen und verkennt den Entwicklungsgang zwischen dem Briefe vom 13. Januar 1519 und dem vom 20. Februar.

einem Briefe an Birkheimer, schränkt er schon wieder ein, redet nur von der römischen Kurie Verderbtheit und will den Papst schützen. „Der Streit wird sich um die hl. Kanones drehen, d. h. den profanen Verderb heiliger Schriften; das habe ich schon lange gewünscht, aber von selbst nicht einzufäden gewagt. Gott zieht mich, und ich folge ihm nicht ungern. Wenn die römische Kurie über die absterbenden Ablässe Schmerz empfunden hat, was wird sie tun, wenn nun, so Gott will, ihre Dekrete das Leben aushauchen? . . . Ich werde festhalten an der obersten Gewalt des Papstes und mich dazu bekennen, aber Schriftverderbung werde ich nicht dulden.“ Am 5. März schreibt er: „ich habe niemals vom römischen Stuhle abfallen wollen . . . die römischen Dekrete mögen mir nur das Evangelium rein lassen und alles Übrige hinwegreißen, ich werde darum keinen Finger regen.“ Acht Tage später: „ich lese eifrig die päpstlichen Dekrete für meine Disputation und (ins Ohr sage ich Dir's), ich weiß nicht, ob der Papst der Antichrist selbst sei oder sein Apostel; so jammervoll wird Christus (es ist wirklich so) von ihm in den Dekreten verderbt und gekreuzigt. Es quält mich in wunderbarer Weise, daß das Volk Christi so verspottet wird unter dem Schein von Gesetzen und christlichem Namen . . . zu geschweigen, was sonst noch die römische Kurie an ähnlichen Werken des Antichrists herausprudelt.“ Hier ist dreierlei zu unterstreichen: 1. Luther weiß noch nicht, sondern vermutet. 2. Papst wechselt mit römischer Kurie. 3. Luther sagt dem Freunde das Schreckenswort ins Ohr, in der Öffentlichkeit vertritt er das Antichristentum des Papstes noch nicht, und in dieser tastenden Unsicherheit bleibt er über die Leipziger Disputation hinaus. Man versteht das angesichts der furchtbaren Schwere des Verdachtes, den er gegen das Papsttum hegt, die nach der Lehre seiner Kirche gottgeordnete Kirchenautorität, den Mund Gottes auf Erden. Man spürt es ja den Worten Luthers an, wie er ringt mit dem Problem, „discrucior mirum in modum“, wie er nicht glauben möchte und festhalten will an der obersten Gewalt des Papstes, und dann doch wieder fast glauben muß unter der Wucht der Indizien. So werfen sich seine Gedanken hin und her. Und nun will es der Lauf der während dieses inneren Ringens geführten politischen

Verhandlungen, daß er im Interesse eines friedlichen Ausgleiches an den Papst schreiben soll — kann der Brief überhaupt etwas Anderes werden als ein Sich-Hinwerfen vor den hl. Vater? Man muß sich nur die gewaltige Spannung und Erregung Luthers psychologisch klarmachen und durchdenken, seine Devotion ist eine Beschwörung an den Papst: sei du der, für den ich dich halten möchte!, ein sich Klammern an den, den seine Kirche als den Statthalter Gottes verehrt. Jetzt, wo er dieser Größe, um deren Bedeutung er mit sich ringt, gleichsam persönlich gegenübertreten soll, überwältigt ihn das kirchliche Bewußtsein, und die unkirchlichen Gedanken treten in den Hintergrund. Mit gutem Gewissen kann er bezeugen: „ich habe weder gewollt noch will ich heute die Gewalt der römischen Kirche oder Deiner Seligkeit irgendwie antasten oder zerstören.“ Das hatte er auch nicht gewollt, selbst in seinen verwegensten Gedanken nicht, die „römischen Schlangen“, die er zertreten wollte, waren nicht die römische Kirche und der Papst, er hatte sie ausdrücklich von diesen geschieden.¹⁾ Dabei hält er andererseits daran fest, nicht zu widerrufen, denn das würde die römische Kirche stinkend machen (foedare). Wer nur ein wenig psychologisches Verständnis besitzt, kann hier von „beabsichtigtem Trug“ nicht reden. Zwiispältigkeit der Empfindungen löst zwiispältige Worte aus.²⁾ Wir würden die Lutherworte an den Papst auch verstehen, wenn sie unmittelbar nach dem Freundesbrief an Spalatin geschrieben wären; statt dessen sind sie Anfang Januar geschrieben, also zu einer Zeit, wo das Ringen erst beginnt und die scharfe Zuspitzung auf den Papst noch gar nicht gewonnen hat! Das läßt Grijars Beschuldigung noch unbegreiflicher erscheinen.³⁾

¹⁾ Vgl. S. 43.

²⁾ Vgl. etwa das bei Theob. Ziegler, Dav. Friedr. Strauß I (1908) S. 56 gebotene interessante Beispiel. Es ist erfreulich, daß auf katholischer Seite hier L. Lemmens, Pater Augustin v. Alfeld (1899) S. 6 unbefangen und richtig in jenen sich widersprechenden Äußerungen nur ein Zeichen des im Innern Luthers tobenden Kampfes sieht.

³⁾ Es ist auch gar nicht weiter nötig, zu betonen, daß der Brief lediglich Entwurf war und geblieben ist (vgl. Brieger, *BlG.* 15, 204 ff.). Er hätte auch als Reinschrift Luther keine Schande gemacht.

Aber Luther soll hier nur in alten Bahnen wandeln. „Gegenüber seinem Bischofe Scultetus . . . ließ er schon vorher dieselbe Doppelzüngigkeit walten.“¹⁾ Denn: „im Februar 1518 versicherte er ihm schriftlich unter den ehrerbietigsten Ausdrücken, was er über den Ablass und die verwandten Themata vorbringe, das unterwerfe er alles so unbedingt dem Urteile der Kirche, daß der Bischof nach Gutbefinden all sein Geschreibsel (Thesen und Resolutionen) nur verbrennen möge, wenn dasselbe ihm mißfalle; ihm gehe das nicht zu Herzen.“ Unmittelbar darauf schreibt er vertraulich an Spalatin, ihm erscheine das ganze Ablasswesen jetzt nur „als eine Illusion der Seelen, bloß dazu gut, um geistliche Trägheit zu befördern.“ Auch hier hat Grisar sich die Mühe einer genauen Analyse der betr. Briefe und eines psychologischen Verständnisses nicht gegeben und bleibt am äußeren Widerspruch haften. Der Schlüssel für das Verständnis der Worte an den Bischof wie der an den Freund liegt in dem hier wie dort begrenzenden Grundgedanken: eine Entscheidung in der Ablassfrage ist noch nicht gefällt, meine Äußerungen über den Ablass sind Disputation und darum forrigibel.²⁾ Nun schreibt er einerseits pflichtgemäß an die vorgesetzte kirchliche Behörde, der gegenüber er sich zu Gehorsam verpflichtet weiß;³⁾ sie mag, ja soll (*non solum permitto, sed etiam obsecro*) über seine Resolutionen nach Belieben gutbefinden, er wird sich fügen. Dem Freunde andererseits schreibt er seine persönliche Ansicht über den Ablass; das kann er ungescheut, denn noch ist eine kirchliche Entscheidung über den Ablass nicht gefallen, er darf „disputationsweise“ sich frei darüber äußern, freier als in den dem Bischof zugeschickten Resolutionen spricht er nicht⁴⁾ — wo liegt da die „Lüge“ und

¹⁾ a. a. O. S. 422, Luther II, 438.

²⁾ Vgl. Enders I, 151: *protestor, me disputare, non determinare*, ebenda 155: *haec res in dubio adhuc pendet et mea disputatio inter calumnias fluctuat*.

³⁾ *cum tu . . . nobis per misericordiam Christi datus sis huius loci ordinarius . . . iustissimum fuit, ut tibi, ad quem pertinet huius loci studia inspicere et iudicare, potissimum offerrem et pedibus tuis primum subiicerem, quicquid id fuerit, quod operor*.

⁴⁾ Vgl. namentlich die Resolution zu These 27 ff., 41, 45, 49, 52, 66, 67, 71, 72 u. ö.

„Falschheit“? Seit wann ist ein Gelehrter, der seiner vorgelegten kirchlichen Behörde eine diskutabile Materie zur Begutachtung unterbreitet und zugleich privatim sich darüber äußert, ein Lügner? Hier ist sogar von zwiespältigem Empfinden keine Rede. Den Gedanken eines Widerspruchs der kirchlichen Autorität, der Zwiespältigkeit gebracht hätte, schlägt er, ohne ihn überhaupt scharf aufzuwerfen, sofort durch die fromme Erwägung nieder: an meiner Person liegt nichts, Christus wird auch ohne mich für seine Kirche sorgen, meine Worte mögen getrost verbrannt werden, es wäre nicht das erste Mal, daß die Kirche die Wahrheit nicht verträgt, Gregor v. Nazianz hat das schon gewußt.

„Aber auch dem Kaiser wagt er in den scheinbar demütigen und friedfertigen Schreiben an denselben ähnliche täuschende Erklärungen abzugeben, die mit fast gleichzeitigen Äußerungen aus seiner Feder entschieden streiten,“ fährt Grisar fort.¹⁾ Beweis: der Brief vom 30. August 1520. „Hiernach sollte man Luther für den stillsten und belehrungsfähigsten Theologen halten“, der „nur durch die Nachstellungen Anderer zum Schreiben gezerret ist.“ Ein paar Wochen früher schreibt er an Spalatin „ganz anders“: „Ich habe den Würfel geworfen, nichts gilt mir die verächtliche Wut oder Gunst der Römer, ich will mit ihnen keine Versöhnung und keine Gemeinschaft“; er will Rom sogar wissen lassen von der Hilfe, die der Ritter Silvester von Schanenburg ihm angeboten hat, setzt man ihn in Wittenberg ab, so wird er, „auf die Hilfe jener Bewaffneten gestützt, noch ärgere Dinge gegen die Römlinge unternehmen.“ Endlich: „Noch mehr. Zu eben derselben Zeit zeigt er sich aufs ängstlichste besorgt, daß Spalatin durch den Kurfürsten doch ja überall, und besonders zu Rom, seine Sache als noch unentschieden hinstellen lasse, als einen der Klärung, beziehungsweise der biblischen Widerlegung vor Reich und Kirche bedürftigen Streitpunkt, dem man nicht den Rücken wenden könne. So gedenkt er, auf wirklich sehr diplomatischem Wege die ‚furchtsamen Römlinge‘, wie er sagt, zu schrecken, daß sie nichts gegen ihn unternähmen.“

Auch hier wieder ein äußerliches Verfahren Grisars, ohne

¹⁾ a. a. O. S. 422 f., ferner Luther II, 438.

inneres Verständniß der Briefe. Das Schreiben an den Kaiser ist eine politische Aktion. Und zwar bestellte Arbeit, der Kurfürst von Sachsen hat es gewünscht im Interesse seiner Politik, Luther auf dem Boden des Reichsrechts verhören zu lassen.¹⁾ Es ist von Spalatin revidiert worden,²⁾ Luther also nicht für die einzelnen Worte verantwortlich. Der für das Verständniß entscheidende Satz sind die Worte: ich bitte, die Wahrheit nicht ungehört verdammen zu lassen (*Unum peto, ne damnetur sive veritas sive falsitas inaudita et inconvulsa*), schütze mich nicht länger, als bis ich mich habe verantworten können (*me non amplius nec longius tueri, quam donec reddita ratione aut vicero aut victus fuero*). Alles Übrige ist Folie, dabei aber durchaus wahrheitsgemäß. Daß er unfreiwillig in die Kampfesarena gestiegen ist, die Angriffe ihn vorwärts gedrängt haben, daß das Evangelium allein sein Interesse war, beweist seine ganze Geschichte seit dem Thesenanschlag. Wenn er am 10. Juli an Spalatin „ganz anders“ schrieb, so hat das seine Gründe. Zunächst schreibt Luther an den Freund, vertraulich, nicht amtlich an den Kaiser. Sodann wendet sich seine Drohung gegen Rom, und nicht gegen den Kaiser. Seit wann sind denn Kurie und Kaiser identisch? Warum muß es „Täuschung“ und „Unwahrhaftigkeit“ sein, wenn Luther an den Kaiser, von dessen Kommen nach Deutschland er wie alle seine Freunde eine entscheidende Wendung erwarteten, den Appell um ein Schiedsgericht unter Hinweis auf seine friedfertige Gesinnung richtet, einige Wochen — es sind übrigens volle sieben, nicht „ein paar“! — vorher aber seinen Feinden zu verstehen gibt, daß er auch noch auf dem Plan ist? Seit wann sind Friedfertigkeit und Schlappheit dasselbe? Der Ausfall gegen die Feinde wäre nur dann moralisch anfechtbar, wenn er unmotiviert wäre, oder das Schiedsgericht schon eingesetzt gewesen wäre. Beides ist nicht der Fall. Luther war durch Cäsar Denunziation in Rom³⁾ aufs Äußerste gereizt, und den Schiedsspruch sollte erst der Kaiser bringen. Darum auch der

1) Vgl. Kalkoff, *ZKG.* 25, 543 ff., 457 ff.

2) Enderß, *Luthers Briefwechsel* 2, 464; Kalkoff a. a. O. 512 Num. 4.

3) Vgl. Kalkoff a. a. O.

Wunsch nach Verbreitung der Tatsache, daß eine Entscheidung noch nicht gefallen sei. Im Dringen darauf steht Luther wieder im Dienste kurfürstlicher Politik, von der aus Alles getan werden mußte, um das Reichsverhör zu erzielen und die auf Vernichtung des Ketzers abzielenden römischen Intriguen zu durchkreuzen. Ein lebendiges Sich-Hineinversetzen in die geschichtliche Situation macht die Briefe sofort verständlich. Von Diplomatie kann man reden, soll dann aber zweierlei nicht vergessen: 1. daß der Kurfürst die treibende Kraft ist, und Luther der Getriebene; 2. daß die Diplomatie keine Spur von Zweideutigkeit und Unehrenhaftigkeit trägt.

Denifle¹⁾ — und nach ihm Grijar,²⁾ — rückt Luther eine ähnliche weitere „Falschheit“ aus derselben Zeit vor. Am 14. Oktober 1520 kam er mit Miltig überein, einen Brief an den Papst zu schreiben, hier wollte er die Entstehungsgeschichte seiner Opposition erzählen, sich zum Stillschweigen bereit erklären, wenn auch die Andern schwiegen. „Es war nur List, denn damit sollte der Papst, dessen von Eck aus Rom mitgebrachte Bannbulle in Deutschland bereits am 21. September publiziert worden war und welche Luther schon gelesen hatte, nur düpiert werden. Damit der Papst erst recht auffasse, wurde der Brief zurückdatiert auf den 6. September, d. i. in eine Zeit, da man vom Inhalt der Bulle in Deutschland noch nichts wußte.“ Wie rasch doch Denifle mit Anklagen fertig ist, wenn es Luther gilt! Nur schnell dem Anschein getraut dem Ketzer gegenüber! Seine Gabe der Quellenkritik läßt ihn hier völlig im Stich. Er hat die Quellen gar nicht einmal gelesen, sie hätten ihn zur Korrektur zwingen müssen. Über jenen Brief besitzen wir einen Bericht von dem katholischen Unterhändler Karl v. Miltig. Er schreibt: „Luther ist erbietig an Beshfliche Heiligkeit in aller Demut zu schreiben in Latein und Deutsch, und Seiner Heiligkeit ein Büchlein dedicieren . . . Das Büchlein (von der Freiheit eines Christenmenschen) wird ausgehen in 12 Tagen (d. h., da Miltig am 14. Oktober schreibt, am 26. Oktober) und wird das Datum haben: am 6. September,

¹⁾ I, 137, ²⁾ 125.

²⁾ a. a. O. 426; Luther II, 441.

gleich 10 Tag nach . . . (dem die Gesandtschaft aus) Eisleben ergangen. Auf daß aber Niemand möcht sagen, Eckius mit seinem Anhang hätt ihnen solches zu schreiben an B päpstliche Heiligkeit mit seiner Bulle darzu gedrungen, welche Bulle am 21. Sept. ist publicieret worden, so ist dies Büchlein 15 Tag dafür, ehe man etwas von der Bulle gewußt, ausgangen.“¹⁾ Aus diesem Bericht folgt: 1. Die Rückdatierung ist ein Ergebnis der Zusammenkunft zwischen Luther und Miltiz, also kein einseitiger Akt Luthers, vielmehr von dem Katholiken durchaus gebilligt worden. Will man also die Fälschungsklage erheben, so trifft sie beide, nicht Luther allein.²⁾ Ja, Miltiz mehr als Luther, Miltiz ist die Seele der ganzen Aktion. Dann: 2. Die Rückdatierung soll einem Mißverständnis vorbeugen. Die von Eck erwirkte Bannandrohungsbulle war den Miltizschen Vermittlungsversuchen in die Quere gekommen, sie machte als Disziplinarmaßregel die friedliche Einigung unmöglich. Als persönliche Antwort gleichsam auf die Bulle war ein Friedensbrief Luthers ausgehlossen. Aus verschiedenen Gründen: Man konnte ihn ihm nicht zumuten, er würde sich dazu nicht bereit erklärt haben; das Interesse der kurfürstlichen Politik, das ein Urteil über Luther nur auf Grund eines Verhörs wünschte, hätte eine Approbation der Bulle, wie sie ein Friedensbrief nach der Bulle bedeutet hätte, gleichfalls nicht gelitten. Miltizens persönliche Eitelkeit hätte Eck diesen Triumph der Approbation nicht gegönnt, er ging seine eigenen Kreise. Sollte also der Brief überhaupt geschrieben werden — und die Absichten von Miltiz forderten das — so mußte jeder Schein vermieden werden, der ihn als persönliche Antwort auf die Bulle erscheinen ließ. Das aber konnte nur durch die Rückdatierung geschehen. Inkorrekt ist sie, ein diplomatisches Spiel, aber dennoch keine „Falschheit“, denn: 3. der Plan zu dem Briefe war längst vorher gefaßt, zu Eisleben, Ende August. Wäre alles sofort ausgeführt worden, was damals beschlossen war, so hätte der Brief am 6. September etwa ausgehen müssen. Sachlich

1) Enders II, 495 Anm. 3.

2) Denifle a. a. O. nennt daher auch Miltiz „nicht weniger strafbar“.

gab der Ende Oktober geschriebene Brief also die Situation von Anfang September getreuestens wieder, Luther erfüllte jetzt eine früher übernommene Aufgabe, getreu im ursprünglichen Sinne, also auch mit dem ursprünglichen Datum. Das ist keine Lüge. Es wäre eine solche, wenn eine Täuschungsabsicht damit verbunden gewesen wäre, wie Denifle annimmt. Aber soll wirklich der Papst getäuscht werden? Ihm wird doch nur der tatsächliche Stand der Dinge vom 6. September vorgeführt, das Urteil darüber kam auf seine Verantwortung. Oder war es, nachdem die Bannandrohungsbulle erschienen war, nicht mehr ehrlich, nun dem Papste die Friedensversicherung Luthers vorzurücken, auch wenn er am 6. September wirklich so gedacht hatte? Gab man ihm das Bild eines Friedfertigen geflissentlich in die Hand, während er doch selbst an Frieden nicht mehr dachte? Auch diese Frage muß verneint werden. Die durch die Bulle geschaffene Situation war noch in keiner Weise geklärt.¹⁾ Man sah in ihr einen Schachzug Eck's, den man bekämpfen mußte. Und zu den Mitteln der Bekämpfung gehörte auch der Lutherbrief an den Papst; er markierte die Friedensliebe Luthers und kennzeichnete dadurch die Machination Eck's als Verhegung. Miltig wird das Seinige dazu getan haben, Luther die Sache so darzustellen, „daß dem Papste am Inhalt der Lutherischen Kezereien nicht soviel liege, um ihretwegen den Streit aufs äußerste zu treiben, daß er vielmehr durch andere und besonders durch Eck persönlich gegen Luther aufgereizt und zum Erlaß der Bulle vermocht worden sei.“²⁾ So war der Brief, der korrekt die Situation vor der Bulle wiedergab, gerade dadurch daß er äußerlich nicht als Antwort auf die Bulle erschien, innerlich eine wirkungsvolle Parade des Angriffs. Die klare Vergegenwärtigung dieser Situation macht es verständlich, warum Luther, der am 3. Oktober auf die Kunde von der Bulle den Papstbrief nicht schreiben zu wollen erklärte,³⁾ ihn Ende des Monats dennoch schreibt. — Wie man auch die Frage von allen Seiten betrachten

¹⁾ Vgl. W. Köhler, Luther und die Kirchengeschichte S. 32 ff.

²⁾ Köstlin-Kawerau, W. Luther S. 355. Vgl. zur Sache auch W. Walthert, Für Luther, wider Rom (1906) S. 424 f.

³⁾ Enders II Nr. 350.

mag, etwas Unmoralisches kann in dem diplomatischen Spiel nicht gefunden werden. Grisar in seiner Luther-Biographie (I, 347) schreibt am Schlusse des jene verschiedenen Briefe behandelnden Abschnittes: „Der Genius der Geschichte darf sein Angesicht verhüllen, wenn in der Darstellung der Begebenheiten solche Sprüche als vollgültige historische Zeugnisse verwendet werden.“ Wir antworten getrost: das hat der Genius der Geschichte gar nicht nötig.

Nicht minder ist es z. T. diplomatisches Spiel, wenn Luther gegen ihn und seine Sache gerichtete amtliche kirchliche Erklärungen vor der Öffentlichkeit als Fälschungen behandelte, um sie diskreditieren zu können, während er tatsächlich ihre Echtheit annimmt oder sogar von ihr überzeugt ist. So hat er, wie Grisar 1) ihm vorrückt, die Bannandrohungsbulle, einen Erlaß des Bischofs von Meissen und das päpstliche Breve vom 23. August 1518 behandelt. In allen Fällen handelt es sich um Lächerlichmachung seiner Gegner. Im Falle der Bannandrohungsbulle steht bekanntlich Luther nicht allein, sondern inmitten einer großen Aktion, Erasmus von Rotterdam so gut wie die Wittenberger Universität u. a. verfahren in gleicher Weise, 2) „auch für nicht ausgesprochen lutherisch gesinnte Instanzen wie bischöfliche Behörden und noch ganz korrekt denkende Universitäten war die Beanstandung der bei der Intimation beobachteten Formalitäten oder auch der Authentizität der Urkunde selbst ein ganz einwandfreies Mittel, um den Gang des kirchlichen Prozesses zum Zweck einer noch etwa möglichen Milderung der Gegensätze aufzuhalten“. Daß Eck der „Macher“ der Bulle war, stand fest, gewiß, der Papst hatte seine Unterschrift darunter gesetzt, aber war es ganz unrichtig, sie als *impiam et mendacem omnibusque modis Ecclesiam* 3) zu bekämpfen? Geklärt war auch hier noch nicht alles, fest stand nur die Mächenschaft Ecks. Als die erste unsichere Kunde von Pius' X. berühmtem *Motu proprio: quantavis diligentia* nach Deutschland kam, wurde es auch von katholischer Seite für unecht erklärt,

1) Zeitschrift für katholische Theologie 1905, 425; Luther II, 441.

2) Vgl. Kalkoff in Archiv für Reformationsgeschichte I, 7 ff.

3) Enders I, 490 f.

bis dann die Situation sich klärte und die Echtheit feststand. Die Antwort Luthers an den Bischof von Meissen ist mit solch feiner Ironie abgefaßt, daß jeder den Scherz und beißenden Witz sofort merkt; Herzog Georg von Sachsen — doch wahrhaftig ein unverdächtiger Zeuge! — hat über das Büchlein „zur Maßen gelacht“, aber nicht die Anklage auf Unwahrhaftigkeit erhoben.¹⁾ Luthers Zweifel an der Echtheit des päpstlichen Breves vom 23. August 1518 aber ist vollkommen ehrlich gemeint und auch sehr begreiflich. Daß ihm „das Breve vom sächsischen Hofe amtlich durch Spalatin zugestellt worden“, war doch kein Beweis seiner Echtheit. Es ist falsch, wenn Grisar sagt: „Luther kannte den Tatbestand ganz gut“; er hätte nur bei Köstlin-Kawerau: Martin Luther S. 214 — Grisar verweist darauf — genau nachschauen sollen, so wäre ihm Luthers Verhalten ohne weiteres klar geworden. Das scharfe Breve war ungewöhnlich und auffallend, wenn auch nicht rechtswidrig. Luthers Erregung darüber ist begreiflich: noch war die Zitationsfrist nicht abgelaufen, und schon dieser Befehl, ihn zu verhaften, und in ihm das Urteil seines Richters, daß er Ketzer sei, und die Alternative: Widerruf oder Bann! So verfuhr der Papst, zu welchem Luther . . . „das Vertrauen bis jetzt wahren zu dürfen vermeint hatte“. Bekanntlich hat noch Leopold v. Ranke das Breve für unecht gehalten, wollen wir ihn etwa als Lügner brandmarken?! Dann aber auch Luther nicht!

Noch eine weitere „Schlaueit“ der Rückdatierung hängt Denise Luther an, verbunden mit „hinterlistiger“ Quellenfabrikation. Er hat den Brief der Herzogin Ursula zu Münsterberg, in dem sie über ihre Flucht aus dem Friedberger (soll heißen: Freiburger) Kloster berichtet, mit einem Approbationsschreiben begleitet. Die Herzogin behauptet, ihren Brief „ohne aller Menschen Rat und Hülfe geschrieben zu haben“. Aber, so sagt Denise, „wozu diese Bemerkungen, wenn sie nicht Angst gehabt hätte, man würde den wahren Verfasser erraten und aus Stil und Inhalt des Briefes Luthers Stil und Werk erkennen?“ Es finden sich nach Denise derartige Übereinstimmungen mit Lutherscher Theologie, daß „alle Hinterlist nichts nützt, um zu verdecken, daß ihr der Brief von

¹⁾ Zsh. VI, 136.

Luther in die Feder diktiert wurde, was sich einem jeden, der einigermaßen lutherfest ist, von selbst aufdrängt“. Luther hat zu schlau sein wollen und sich selbst verraten; er hat den Brief zurückdatiert „in eine Zeit, in der die Ursel noch fest im Kloster saß. Denn die Flucht fand im Oktober 1528 statt, der Brief, der nach der stattgehabten Flucht geschrieben wurde, ist vom 28. April desselben Jahres datiert. Also nur keinen Argwohn! Diese Herzogin war eine Person, würdig ihres Meisters“ . . .¹⁾

Der Brief der Herzogin Ursula ist in der Tat „lutherisch“, er gibt Gedanken über das Mönchtum wieder, wie Luther sie wiederholt ausgesprochen hatte. Aber muß ihn darum Luther diktiert haben, muß er sein Werk sein? Wo liegen dafür die Beweise? Denifle hat bei ihr die Verwerfung des Mönchtums als der zweiten Taufe gefunden, das ist nach Denifle eine Luthersche Lüge, folglich auch in diesem Briefe, er hat ihn fabriziert. Genügt das zum Beweise? Würde es selbst genügen, wenn Denifle noch die zahlreichen anderen Anklänge an Luthersches Gedankengut in dem Briefe aufgezählt hätte? Würde man nach Denifles Methode verfahren, die Lutherschriften würden einen erschreckenden Zuwachs erfahren, denn Luthersche Gedankengänge finden sich in ungezählten Flugschriften. Man fragt doch sofort: Kann denn die Herzogin nicht Lutherschriften gelesen haben und nun Gedanken der Lektüre wiedergegeben? Sie kann nicht nur gelesen haben, sie hat Luther gelesen. Die Nonnen ihres Klosters schreiben in einer Gegenschrift gegen ihren Brief — also als unverdächtige Zeugen — die Herzogin habe sich seit Jahren „nur mit Luthers Sekte und Büchern“ beschäftigt. Merkwürdig, daß Denifle selbst in einer Anmerkung²⁾ das mitteilt, ohne zu ahnen, daß er sich damit das Grab gräbt! Übrigens würde ein Germanist doch Bedenken tragen, trotz der zahlreichen Anklänge an Luther ihm den ganzen Brief zuzuschreiben. W. Walthers³⁾ macht mit Recht darauf aufmerksam, daß sich „in dem Briefe nicht wenige ganz unlutherische Ausdrücke und Satzbildungen“ finden. Die Sprache ist sehr ungelent und

¹⁾ I, 232, 224 f.

²⁾ S. 232 Anm. 4, 225 Anm. 4.

³⁾ Für Luther, wider Rom (1906) S. 449.

in Nebensätzen sich verschachtelnd, kein Meister der Rede, wie Luther es war, schreibt. Aber selbst wenn das alles nicht der Fall wäre, die Kritik verbietet, auf bloße Gedanken- und Wortidentität hin die Autorschaft Luthers anzunehmen, wenn ein bestimmtes Gegenzeugniß vorliegt, an dessen Echtheit zu zweifeln sonst kein Grund vorhanden ist.¹⁾

Aber die falsche Datierung?! Denifle hat es wiederum an genauer Quellenprüfung fehlen lassen. Der Brief ist kein einheitliches Ganzes, sondern zerfällt in drei Teile, das Hauptstück trägt ein Datum: „vollendet und geschrieben mit unser eigen Hand am 28 Aprilis anno domini 1528.“ Die Verfasserin ist noch im Kloster, sie schreibt, „da wir noch unter der babylonischen Gefängniß gefangen und bestrickt waren“, sie spricht von „der ersten Ursache, die uns bezwinget (nicht: bezwungen hat!) Klosterleben zu verlassen“, sie redet davon, „daß dieser Stelle und Ortes kein frei Bekenntniß gewesen ist“. Andererseits steht sie im Begriff, das Kloster demnächst zu verlassen; sie will „an Tag geben Grund und Ursachen, durch welche wir vernrsachet sind, Klosterleben sampt denselben Ceremonien, Weisen, Stelle und Personen zu verlassen“, sie „muß Klosterleben verlassen“ zc. Vor dieses Hauptstück hat sie ein Vorwort gesetzt; jetzt ist sie außerhalb des Klosters, sie schreibt an die sächsischen Herzöge Georg und Heinrich, „nachdem ich verständigt, daß Euer Lieben beiderseits merklichen Ungefallen tragen derhalben, daß ich sampt zween Jungfrauen mich aus dem Kloster zu Freiberg begeben und meinen Orden verlassen hab“. Zur Rechtfertigung ihres Schrittes überschickt sie die im Kloster („eben zu dieser Zeit, lants des Dato, so E. L. hierinne befinden werden“) geschriebene Schrift. Endlich hat sie ein postscriptum beigelegt; ebenfalls nach der Flucht aus dem Kloster; denn sie verweist auf ein Ereigniß, „welches sich auch

¹⁾ Walthers (a. a. O.) bemerkt sehr treffend: „Nun, sollen wir einmal Denifle selbst nach dieser seiner Logik behandeln?“ Er hat in seinem Vorwort geschrieben: „Ich habe den protestantischen Theologen nur noch zu bemerken, daß hinter mir niemand steht“. Wie, wenn wir die Angabe als „Hinterlist und Lüge“ verdächtigen und sagen würden: „Wozu diese Bemerkung, wenn er nicht Angst hätte, man würde den wahren Urheber erraten?“

neulich ereuget hat bei 14 Tagen zuvor, ehe wir sind davon kommen“. Zum Ganzen hat dann Luther sein Schlußwort gefügt und die Herausgabe besorgt. So wird alles klar, von Zurückdatierung ist keine Rede. Zwischen dem Hauptstück des Briefes und der Flucht liegt etwa ein halbes Jahr; warum sie sich verzögerte, wissen wir nicht. Aus diesem Zwischenraume einen Grund zum Argwoh'n gegen den Brief machen zu wollen, wäre töricht.¹⁾

Emphatisch fährt Denisle nach Darstellung dieser „Hinterlist“ fort:²⁾ „Aber nicht bloß ein Weib, sondern auch ein Mann, ja, ein Meister der Theologie und Dominikaner, der Provinzial Hermann Rab, mußte Luther als Zeuge dienen. Luther veröffentlichte in der Tat eine Predigt desselben, welche letzterer von der Kanzel herab vor Klosterfrauen über denselben Gegenstand bei Gelegenheit einer Profess gehalten hatte.“ Er fragt: „ist sie in all' ihren Teilen ächt?“, und fügt bissig hinzu: „Luthers Autorität kann wahrhaftig nicht mehr ins Feld geführt werden.“ Er kommt zu dem Resultat, „daß Luther oder seine Gesinnungsgenossen die Predigt, wenn auch nicht ganz fabricirt, so doch an einzelnen Stellen gefälscht haben“. Als Beweis werden „viele Proben sittlicher Verkommenheit“³⁾ angeführt. Nämlich: 1. Der Text der Predigt ist lateinisch. „Also in jener Zeit vor Klosterfrauen in Sachsen eine lateinische Predigt? Und Rab konnte doch deutsch schreiben und sprechen“, wie ein Brief von ihm aus dem Jahre 1527 beweist. 2. „Woher bekam denn Luther die Predigt?“ Nach seiner Aussage ist sie bruchstückweise nachgeschrieben worden; natürlich von einem seiner Freunde, die ebenjowenig zuverlässig sind wie er. Denn 3. die Bruchstücke sind tendenziös, ausgewählt, um Handhaben „für Luthers Bemerkungen und Schimpfereien“ zu bieten. Die hat er denn auch reichlich in Randglossen angebracht.

Wir antworten: ad 1. eine lateinische Nachschrift einer Predigt beweist kein lateinisches Original, oft genug, auch bei Luther,

¹⁾ Vgl. Walther a. a. O. Der Brief steht GA. 65, 132 ff. Auf Thesen, die vielleicht mit dem Handel der Herzogin Ursula zusammenhängen, wies D. Albrecht in den Theologischen Studien und Kritiken 1907, S. 586 hin.

²⁾ I, 233 ff., ² 225 ff.

³⁾ Dieser Ausdruck ist in der 2. Auflage gestrichen.

wurden deutsche Predigten von Lateinkundigen lateinisch nachgeschrieben. ¹⁾ W. Walther ²⁾ sagt mit Recht: „was für ein Geschrei würde Denifle erheben, wenn ein Protestant heutzutage aus dem Umstande, daß viele Tausende von gedruckten katholischen Predigten nur in lateinischer Sprache vorliegen, folgern wollte, sie seien nicht deutsch gehalten worden oder ihre Verfasser hätten nicht deutsch schreiben und sprechen können!“ ad 2. das allgemeine Verdammungsurteil über die Freunde, eben nur weil sie Freunde Luthers sind, ist unerlaubt. Zudem hat Luther die Predigt nicht von Freunden nachgeschrieben bekommen, die die Bruchstücke tendenziös zurechtstutzten. Denn, wie Walther hervorhob und man bei Denifle selbst lesen kann, die Predignachschrift beginnt mit den Worten: *sermo eximii magistri nostri I. R. provincialis ordinis praedicatorum*; darnach ist der Schreiber ein Dominikaner gewesen. Daß an dieser katholischen Nachschrift bei der Ausgabe geändert worden wäre, ist nicht zu erweisen, sachlich liegt zu der Annahme kein Grund vor; erst die Jenaer Lutherausgabe hat zu der Originalüberschrift hinzugesetzt: *in quo, pie lector, insigne exemplum impiae et blasphemae in deum et Christum doctrinae papisticae cernis.* ³⁾ Freilich meint Denifle, einen eklatanten Fälschungsbeweis in einer „unsinnigen“ Stelle über die Sündenvergebung, über die Opferung der Seele durch den freien Willen, gefunden zu haben. „Was soll Letzteres auch heißen? Es ist so unsinnig, daß es einem alten Theologen nur konnte angedichtet werden. Die Seele opfert man gerade durch das Gelübde des Gehorsams, indem man den freien Willen opfert (von Denifle gesperrt). Luther hat das wohl gewußt, aber in seinem blinden Hasse erdichtete er den Unsinn.“ Liegt aber wirklich ein Unsinn vor? Walther meint: „Wir brauchen nicht erst zu untersuchen, ob dieser Satz . . . wirklich ‚unsinniger‘ ist als anderes in der Predigt. Denn eben darum hat Luther diese veröffentlicht, weil er sie für recht unsinnig halten mußte.“ Gewiß hat Luther die Predigt veröffentlicht, um sie zu verspotten, weil sie seiner Glaubens-

¹⁾ Vgl. z. B. die Nachschrift der Lutherschen Predigten durch Mörer.

²⁾ a. a. O. S. 451.

³⁾ *GA.*, opp. var. arg. 7, 24.

anschauung zuwiderlief, aber damit ist noch nicht gesagt, daß sie „unsinnig“ sein müßte, so wie Denifle es versteht, d. h. von katholisch-dogmatischem Standpunkte aus unmöglich. Weist Denifle nach, daß die sich als katholische Dominikanerpredigt gebende Rede direkt unkatholisch ist, so hat er für seine Annahme einer Fälschung einen starken Stützpunkt gewonnen, und die Abwehr genügt nicht: Luther hat die Rede ja gerade veröffentlicht, weil sie ihm unsinnig vorkam! Aber Denifle kann den Beweis nicht erbringen. Der Gedankengang der Predigt ist dieser: ein gutes Opfer bringt, wer von seinem Eigentum opfert, ein besseres, wer von seinen guten Werken, das beste, wer sich selbst Gott opfert. Es ist etwas Großes, Gott zeitliches Gut darzubringen für Kirchenbau u. dgl., denn dadurch hofft jemand Vergebung seiner Sünden zu erlangen. Aber etwas Größeres ist es, wenn jemand in freiem Willensentscheid und Entschluß seine Seele Gott zum Opfer bringt, wie der Mönch es tut, der dadurch vollkommene Vergebung erlangt, wie wenn er die Taufe empfinde. Daß wir damit den Sinn der betr. Worte treffen, zeigt die (von Luther?) beigelegte Paraphrase. Hier heißt es: „er (Kob) vermehrt aber seine Lästerungen ins Unbegrenzte, weil folgt, daß der Mönch durch Darbietung seines Gelübdes (das er in freiem Willensentschluß vollzieht) volle Vergebung erlange.“ Auf die Betonung der Freiwilligkeit des Gelübdes kommt alles an, darum heißt es weiter: „Du siehst hier, daß wir durch den freien Willen, ohne Gnade, ohne Glauben, selig werden können.“¹⁾ Sind nun jene Worte auf katholischem Boden unmöglich? „Unsinnig“ sind sie zunächst durchaus nicht, Denifles Frage: was soll das auch heißen? ist unangebracht, in freiem Willensentschlusse sich Gott aufzuopfern, ist ein logisch unansechtbarer Gedanke. Die katholische Theologie bedarf aber der besondern Hervorhebung des freien Willens, des liberum arbitrium, wenn es die Erwerbung eines Verdienstes gilt. Eine solche Abzweckung liegt aber beim Mönchsgelübde, der Selbstopferung, vor.²⁾

¹⁾ Vgl. auch den Schluß a. a. O. S. 42: nullum verbum in ea reperient fideles, quod non praeferat virginitatem per liberum arbitrium oblatam fidei.

²⁾ Vgl. den Artikel Gelübde von J. Köhler in Protestantische Realencyklopädie ³6, 494. Hier auch die nähere Erklärung des in der obigen

Für es aber ist die Freiwilligkeit konstitutiv. „Gelübde ist Bezeugung eines freiwilligen Versprechens, das Gott geleistet werden muß, sagt Petrus Lombardus,¹⁾ und Thomas v. Aquino²⁾ bestätigt das. Sehr eingehend wird von Thomas die Notwendigkeit der Freiwilligkeit betont. Faßt man das ins Auge, so liegt ein Grund zur Beanstandung jener Predigtstelle nicht mehr vor. Gewiß opfert man mit der Seele auch den freien Willen, aber das schließt den freiwilligen Willensentschluß zum Opfer nicht aus, sondern ein. Es wird in der That die Seele auf Grund des freien Willens und durch ihn (per liberum arbitrium) geopfert. Denifle ist über den etwas ungewohnten Ausdruck: offerre animam per liberum arbitrium gestolpert;³⁾ er hätte ihn nur durch das übliche: voluntarie zu ersetzen brauchen, und alles wäre klar gewesen. Die „Fälschung“ aber bricht in sich zusammen.

c) „Lügen“ über katholische Theologumena und Geschichtsfälschungen.

„Daß der Reformator die Gründe für den Feuertod des Hus entweder nicht kannte oder erdichtet hat, bedarf keines Beweises“, sagt Denifle,⁴⁾ gibt sich dann aber doch in einer Anmerkung die Mühe eines Beweises. Luther schreibe, Hus hätte in Konstanz den Satz verteidigen sollen: „Wenn der Papst ein Schalk und Bösewicht ist, so ist er dennoch heilig, kann nicht irren, und alles, was er tut und sagt, das ist heilig, schlecht hin Artikel des Glaubens und recht. Solches wollten die Herren im Konstanzer Concil hören“. (Die

Predigt mitspielenden Begriffes des bonum melius, d. h. des verdienstlichen Gelübdes. Siehe ferner Katholisches Kirchenlexikon ²V, 240 ff.

¹⁾ Sent. lib. 4 dist. 38.

²⁾ Summa II, 2 qu. 88.

³⁾ Man vergleiche dazu aber z. B. die Ausführungen bei Thomas v. Aquino: de perfectione vitae spiritualis ep. 10. Hier heißt sogleich die Überschrift: de tertia via perfectionis, quae est per abiectionem propriae voluntatis. Das spricht nur scheinbar für Denifle, denn das Gelübde des Gehorsams per abiectionem propriae voluntatis ist — streng logisch gefaßt — doch ein Gelübde per liberum arbitrium. Keine Präposition wird mit liberum arbitrium häufiger verknüpft als per.

⁴⁾ I, 314, ²om.

Sperrungen von Denifle.) Das ist nach Denifle nur „eine neue Probe“ von Luthers „beispielloser Ignoranz“, oder aber — „wollen sich die Protestanten nicht zu diesem Geständnisse verstehen, so bleibt ihnen nichts übrig, als ihren Luther zu einem frechen Lügner zu stempeln“.

Wir schlagen Luthers Nachrede auf seine Ausgabe der Briefe Husens von 1537 auf.¹⁾ Luther schreibt, jeder vernünftige und gewissenhafte Mensch muß sagen, „daß ein trefflicher, ‚großer Geist‘ in diesem Mann . . . gewest ist“. Er lehrt christlich, leidet demütig Alles, wenn der ein Ketzer ist, so ist noch nie ein rechter Christ auf Erden kommen. „Hat er doch nichts Urgers getan, denn daß er gelehret hat: Wenn der Papsst nicht fromm ist, so ist er nicht ein Häupt der h. Kirchen.“ Das hat man ihm verübelt. „Aber er sollte also gesagt haben: Wenn der Papsst ein Schalk ꝛc. (s. oben) . . . Solches wollten die Herren im Konstanzzer Konzil hören.“ Das heißt: nach dem klaren Zusammenhang der Worte gibt Luther hier keine Geschichtsdarstellung; daß man Hus tatsächlich zugemutet habe, jenen Satz: „Wenn der Papsst ꝛc.“ zu verteidigen, daß also die Herren auf dem Konzile derartiges realiter zu hören gefordert hätten, sagt er ganz und gar nicht, vielmehr ist seine ganze Ausführung lediglich Hypothese; er will das tatsächliche Verdammungsmotiv klar machen, indem er e contrario von sich aus die Worte sagt, die Hus hätte sprechen müssen, wenn er freikommen wollte. Über diesen rein hypothetischen Charakter der Lutherschen Worte läßt Denifle seine Leser völlig im Unklaren.²⁾ Jener Charakter nimmt aber sofort jeden Verdacht auf Ignoranz und Lüge hinweg. Ist es Lüge, wenn Luther hypothetisch sagt: Hus hätte dem Papsste absolute Irrtumslosigkeit zuschreiben sollen, so etwas wollten die Konzils Herren haben, das paßte ihnen, dann hätten sie ihn freigesprochen? Von Lüge könnte doch nur die Rede sein, wenn diese Hus imputierten Gedanken ein geschichtlich unrichtiges Bild der Situation auf dem Konstanzzer Konzile gäben. (Auch dann könnte man zunächst nur

¹⁾ GM. 65, 77 ff.

²⁾ Man lese seine Worte, die sehr mißverständlich sind und Luther tatsächliche Behauptungen zuzuschreiben scheinen. Wie könnte Denifle sonst von Lüge und Ignoranz reden?

von „Ignoranz“ reden, da für eine Lüge noch der Nachweis des dolus, der Absicht, hinzukommen müßte.) Das aber ist nicht der Fall. Luther hat die Geschichte des Konstanzer Konziles gut, weil aktenmäßig gekannt, ihre Kenntnis hatte sich mit seiner eigenen inneren Entwicklung bedeutsam verknüpft.¹⁾ In seinen „Erläuterungen über die Verhandlungen der Leipziger Disputation“ war Luther erstmalig auf den hussitischen Satz zu sprechen gekommen, daß ein schlechter oder in Todsjünde befindlicher Papst nicht als solcher zu gelten habe. Der Satz stand in sessio 15 der Akten des Konzils. Luther hatte damals die Echtheit dieses Satzes bezweifelt bezw. ihm eine mildere Interpretation zu geben gesucht.²⁾ Jetzt stellt er ohne weitere Erklärung den Satz als hussitisch hin. Und er ist hussitisch. Hus sagt: „Wenn der Papst böse ist oder ein praescitus, so ist er wie Judas ein Teufel und nicht das Haupt der h. streitenden Kirche“. Und nun erläutert Luther vom Gegenteil aus (e contrario): ja, hätte er gesagt, auch ein Böfewicht-Papst ist dennoch unfehlbar, dann hätte man ihn nicht verdammt, das hätte den Herren von Konstanz gepaßt! Die Erläuterung beleuchtet ausgezeichnet die Situation, und es ist töricht, nun die einzelnen Worte auf die Goldwaage zu legen und zu prüfen, ob nun jede einzelne Silbe wirklich hätte gesprochen und approbiert werden können.³⁾ Der Gesamtcharakter entscheidet, und der ist treffend, jede Spur von Lüge

¹⁾ s. den näheren Nachweis in meiner Schrift: Luther und die Kirchengeschichte I, 162 ff.

²⁾ a. a. O. S. 187 f.

³⁾ Übrigens würde auch diese Probe, wenn man nicht gerade die Worte pressen will, für Luther gut ausfallen. Man vgl. nur etwa die epitome responsionis ad Martinum Lutherum des Sylvester Prierias. Hier heißt es: Quod pontifex indubitatus nedum a concilio, sed neque a toto mundo potest iure deponi vel iudicari, etiam si ita sit scandalosus, quod populos secum catervatim ducat primo gehennae mancipio, id est diabolo (di. XL: si papa). Vgl. dazu Luther in der Schrift an den christlichen Adel. Wl. VI, 410. Die päpstliche Unfehlbarkeit ist unabhängig von der sittlichen Qualität des Papstes. Freilich: Alles, was er tut und sagt, ist nicht heilig und schlechthin Glaubensartikel. Das ist rhetorische Übertreibung Luthers. Aber daraus ihm den Lügenstrick drehen zu wollen, ist kleinliche Silbenstecherei.

verschwindet. Oder würde ein Prediger oder Dozent sich etwa zum Lügner machen, wenn er zur Beleuchtung der Lutherrede auf dem Wormser Reichstage ausführte: Luther hätte sagen sollen: ja, ich will widerrufen, alle meine Bücher verbrennen, reumütig in den Schoß der Kirche zurückkehren, das hätte den Wormser Herren gepaßt!? —

Eine ganze Gruppe von Beschuldigungen der Lüge konzentriert Denifle um den von Luther gebrauchten Begriff der „Mönchs=taufe“. Da der Reformator über sie im besonderen und über das Mönchtum im allgemeinen namentlich in der Schrift *de votis monasticis* (Von den Mönchsgelübden) 1521 sich äußerte, haben nach Denifle „Luthers Lügen so recht eigentlich hier Triumphe gefeiert“. ¹⁾ Sie ist aber eine „völlig faule Schrift“, „voll von Cynismus, Trugschlüssen, Widersprüchen, Lügen und Verleumdungen“, ²⁾ für die lutherische Kirche ist es bezeichnend, daß sie in ihr ein so großes Ansehen genießt und die Augustana „hinsichtlich der einschlägigen Fragen auf sie aufgebaut ist“. Denifle hat beinahe die Hälfte seines umfangreichen Buches der Auseinandersetzung mit ihr gewidmet; hier stehen nicht mehr Einzelheiten zur Diskussion, sondern Prinzipienfragen der katholischen Dogmatik, darum die Ausführlichkeit und — die ganz besondere Leidenschaft. Spott, Hohn und Wut mischen sich, dabei merkt man deutlich, wie stark innerlich Denifle durch die Angriffe Luthers berührt ist. Wenn Luther schreibt: „sie [die Mönche und Nonnen] kommen getrollet und wollen selig werden durch ihren Orden, Kappen und Plattenwerk und dadurch Vergebung der Sünden erlangen“, so sind das „läppische Lügen“. ³⁾ Es ist eine „lügenhafte Behauptung“, daß die Mönchsgelübde von Christus abziehen, nach katholischer Lehre die Taufe ersetzen, gegen Glauben und Vernunft sind. ⁴⁾ In seiner Schrift gegen die Mönchsgelübde schreibt Luther: „zu wesentlichen Gelübden machten sie drei: Armut, Keuschheit und Gehorsam; die übrigen galten ihnen als accidentelle. Deshalb verordneten sie, daß nur diejenigen die

¹⁾ I, 373, *348.

²⁾ „Cynismus“ ist in der 2. Aufl. weggelassen.

³⁾ I, 160; *153 mäßigt in „Vorwürfe“.

⁴⁾ I, 322, *306.

Gelübde brächen, welche die wesentlichen brächen. Darüber existiert unter ihnen nur eine Meinung. Aber umsonst, denn es ist nur Menschenfand, völlig unnütz, das Gewissen zu bestärken, ja nütze, es zu verführen. Wer versichert uns, daß diese Einteilung der Gelübde Gott gefalle? Wollt Ihr etwa mein Gewissen auf Eure Träume aufbauen?“ . . . „Kaum anderswo, sagt Denifle, zeigt sich Luthers Schalkheit so augenscheinlich wie hier; denn da ist geradezu alles erlogen, und das Erlogene wird von ihm als eine von allen angenommene Meinung hingestellt. Ich bezeichne diese den Mönchen zugeschriebene Einteilung als eine freche Lüge Luthers.“¹⁾ „Das ganz gleiche Verfahren hielt dieser wunderliche Reformator bezüglich des Standes der Vollkommenheit ein. Er sagt: „Es ist ein weiteres Prinzip der Perfidie jener, daß sie das christliche Leben einteilen in den Stand der Vollkommenheit und den der Unvollkommenheit. Dem gemeinen Haufen geben sie den Stand der Unvollkommenheit, sich aber den der Vollkommenheit.“ Der Vorwurf der Perfidie trifft nur Luther selbst. Welcher bewährte Lehrer der katholischen Kirche vor Luther hat das christliche Leben in den Stand der Vollkommenheit und den Stand der Unvollkommenheit eingeteilt? Keiner!“²⁾ Luther „unterschreibt“ seine Auffassung den katholischen Lehrern, „auf einer Lüge baut er die andere auf“, und „zieht Konsequenzen“ aus seiner Lüge.³⁾ Denn es ist eine „Lüge, der Ordensstand sei nach katholischer Lehre die Vollkommenheit, der Ordensmann der Vollkommene.“⁴⁾ Es ist weiter eine Lüge, „die Mönche verstehen unter der ursprünglichen Gerechtigkeit gemeiniglich die Keuschheit“.⁵⁾ „Es ist eine lutherisch-melanchthonische Lüge, daß man gelehrt oder gepredigt habe, die Bettler, d. i. die Bettelmönche, ja nur sie, seien vollkommen.“⁶⁾

¹⁾ I, 208; ²⁾ 182 fehlt der Schlußsatz: „Ich . . . freche Lüge.“ Die Sperrungen von Denifle.

²⁾ I, 210, ²⁾ 184 f. Vgl. Grisar II, 479 f.

³⁾ I, 212, ²⁾ om.

⁴⁾ I, 215, ²⁾ 188 spricht bei auch sonst geändertem Wortlaute von einer „völlig irrigen Idee“.

⁵⁾ I, 219, ²⁾ 196 spricht von „einer von Luther den kirchlichen Lehrern unterschobenen Anschauung“.

⁶⁾ I, 224, ²⁾ 200.

„Es ist ein wahrer Jammer, zu sehen, mit welchen Lügen die Protestanten von Jugend auf gefüttert werden, welchen Ballast von Irrtümern und Lügen sie selbst in ihrer Bekenntnisschrift (der Augsburgerischen Konfession) fortwährend mit sich schleppen.“¹⁾ Aber freilich für Luther war „auch die Lüge ein zweckdienliches Mittel.“²⁾ Er hat, um seine lügenhafte Lehre von der Mönchs- taufe zu begründen, überhaupt eine lügenhafte Tauflehre auf- gestellt, denn er spricht von einer „Werkaufe, indem die Papisten die Taufe Christi wahrhaftig und mit der Tat aufheben“, sodaß die Notwendigkeit einer neuen Taufe sich ergibt.³⁾ Er hat ferner zur Motivierung seiner „Lüge, daß den Papisten zufolge der wahre Gottesdienst nur im Mönchsstand zu finden sei“, gesagt, der Ehestand sei vom Papste als sündhaft verdammt, damit aber nur eine neue Lüge ausgesprochen.⁴⁾ „Um seine Lüge und seine Widersprüche zu verdecken, beschuldigt er die Kirche der Lüge und des Widerspruchs. So wirft er ihr . . . vor: „Ihr wollt der Kirche Herren sein, was ihr sagt, soll recht sein, die Ehe soll recht sein und ein Sakrament, wenn ihr wollt; wiederum soll die Ehe Unreinigkeit sein, d. i. ein beschissenes Sakrament, die Gott nicht dienen könne, wenn Ihr wollt.“ Durch diesen lügen- haften, unflätigen Vorwurf will der Reformator die Aufmerksam- keit von seinem Gebahren, seinen Karren je nach Belieben um- zuwenden, ablenken. Wenn er dann weiter schreibt: „Weil sie den Priestern die Ehe verbieten, müssen sie den Ehestand für unrein und Sünde halten, wie sie auch klärllich sagen: Mundamini, qui fertis vasa domini, so lügt er wieder, denn er mußte wohl wissen, daß sich diese Stelle nicht auf die Enthaltbarkeit von der Ehe bezieht, sondern wie auch die von ihm anderwärts angeführte: Mundi estote, sowohl im alten wie im neuen Testament auf die Sorge und Pflicht der dem Altardienste Geweihten, sich reinen

¹⁾ I, 227, ²202: . . . „mit welchen Entstellungen der katholischen Lehren die Protestanten von Jugend auf bekannt gemacht werden.“

²⁾ I, 245, ²232.

³⁾ I, 246 f., ²233 f., vgl. 333 (²om.), 336 (²om.), 383, 646, 681, 709/710, 726. Die 2. Auflage ist hier stark umgearbeitet; doch vgl. man ²220 ff.

⁴⁾ I, 251, ²238 (an einer Stelle steht statt „Lüge“: „Unwahrheit.“)

Herzens und Gewissens zu befehlen.“¹⁾ Der letzte Zweck aller dieser „Trugschlüsse, Verdrehungen, Lügen“ ist für Luther gewesen „den verhaßten Cölibat frei zu machen.“²⁾ — Wahrlich, eine Fülle von Anklagen!

Ihre Prüfung beginnen wir geraden Weges von ihrem Mittelpunkte aus, der katholischen Lehre von der Vollkommenheit. Nach Möglichkeit benutzen wir die von Denifle selbst dargereichten scholastischen Hilfsmittel. Können wir ihn schlagen, so wirkt der Schlag mit eigenen Waffen des Gegners doppelt.

Denifle verweist³⁾ auf Thomas v. Aquino: *summa theologiae secunda secundae quaest. 186 art. 7*. Der Aquinate stellt hier das Problem: ob geziemend gesagt werden könne, in diesen drei Gelübden (den Mönchsgelübden) bestehe die mönchliche Vollkommenheit? (*utrum convenienter dicatur, in his tribus votis consistere religionis perfectionem*). Nach den üblichen Einwürfen kommt er zu dem Schlusse: „der Mönchsstand, sofern er ein Opfer ist, durch das sich jemand ganz Gott darbietet und gleichsam opfert, besteht aus drei Gelübden, nämlich Gehorsam, Keuschheit und Armut, und in diesen Gelübden besteht die mönchliche Vollkommenheit.“⁴⁾ So ist sogleich hier der Begriff der Vollkommenheit mit dem Mönchtum verknüpft. Nicht natürlich in dem Sinn, als wenn die Mönche vollkommen wären, ihr Leben ist ein *exercitium perfectionis*, sie *tendunt ad perfectionis virtutem*, ihre Profeß ist ein *profiteri religionis perfectionem*, sie sind in *statu perfectionis*⁵⁾ (im Stande der Vollkommenheit). Inwiefern? Thomas sagt: „Zum Stande der Vollkommenheit wird erfordert die Verpflichtung zu dem, was der Vollkommenheit angehört, und sie erfolgt durch das

¹⁾ I, 259, ²247, vgl. 262 (²249), 274 (²263), 304 (²om.).

²⁾ I, 323, ²306.

³⁾ I, 209 Anm. 1, ²183 Anm. 1.

⁴⁾ *Religionis status, quatenus est quoddam holocaustum, quo quis se totum deo offert et quasi immolat, ex tribus votis, obedientiae videlicet, continentiae et paupertatis integratur, in iisque votis religionis perfectio consistit.*

⁵⁾ s. die termini bei Thomas a. a. O. und in dem vorhergehenden Artikel.

Gelübde¹⁾ . . . das Gelübde ist zur mönchischen Vollkommenheit erforderlich.“ Das Mönchtum wird tatsächlich so durch seine Gelübde bezw. durch den ihnen innewohnenden Gehalt aus der Masse der Christen herausgehoben.

Denifle verweist weiter auf den Traktat des Aquinaten de perfectione vitae spiritualis cp. 11. Auch hier spricht Thomas von den drei Mönchsgelübden, sie sind „Wege zur Vollkommenheit“ (viae perfectionis). Die Mönche bringen in ihnen Gott ein Opfer dar, ein Volloffer (holocaustum), nicht nur ein Stückopfer, sie geben Alles, was sie haben, leben und verstehen. Damit erreichen sie die Vollkommenheit der Liebe²⁾ (perfectionem caritatis). „Wer zu diesen Werken der Vollkommenheit sein ganzes Leben im Gelübde an Gott verpflichtet, der nimmt offenbar den Stand der Vollkommenheit an. Und weil in jedem Mönchsorden diese drei Gelübde geleistet werden, so ist klar, daß jeder Mönchsorden ein Stand der Vollkommenheit sei.“³⁾ Nun setzt zwar hier Thomas neben die Mönche als ebenfalls im Stande der Vollkommenheit befindlich die Bischöfe und über die Mönche den „gleichsam als Mittler zwischen Gott und Menschen eingesetzten“ Papst,⁴⁾ aber dennoch ist die Heraushebung der Mönche aus der Masse der Christen auch hier deutlich.

¹⁾ Thomas a. a. O. art. 185: ad statum autem perfectionis requiritur obligatio ad ea, quae sunt perfectionis, quae quidem deo fit per votum . . . Votum requiritur ad perfectionem religionis.

²⁾ Ex quo patet, quod religionis status . . . perfectionem caritatis . . . continet.

³⁾ a. a. O. cp. 16: qui ergo ad haec opera perfectionis totam vitam suam voto obligant deo, manifestum est, eos perfectionis statum assumere. Et quia in omni religione haec tria voventur, manifestum est, omnem religionem perfectionis statum esse. Vgl. auch cp. 15: si vero totam vitam suam voto deo obligavit, ut in operibus perfectionis ei deserviat, iam simpliciter conditionem vel statum perfectionis assumpsit.

⁴⁾ Vgl. cap. 17 a. a. O.: quod status pontificalis est perfectior quam status religionis. Diese Beiordnung der Bischöfe und Überordnung des Papstes hat im letzten Grunde ihre Wurzel in einer soziologischen Nötigung. Es darf das asketische Motiv nicht das allein maßgebende sein, sonst würde die Kirche sich den Ast absägen, auf dem sie sitzt, die Welt würde aussterben. Daher legitimiert die Kirche die Welt unter kirchlicher Leitung, repräsentiert in den Bischöfen und dem Papste als der Spitze des corpus

Endlich verweist Denifle auf den Kommentar des Aquinaten zum Matthäusevangelium ep. 19, 21: Auch hier wird die Vollkommenheit als *perfectio caritatis* gefaßt, der Verzicht auf Geld und Gut (*demissio rerum*) aber ist ein Weg dazu. „Der also ist vollkommen in der Liebe, der Gott liebt bis zur Verachtung seiner eigenen Person und seiner Güter.“ Weg zur Vollkommenheit und Vollkommenheit selbst sind verschiedene Dinge, ebenso Stand der Vollkommenheit und Vollkommenheit. „Wer die vollkommene Liebe besitzt bis zur Verachtung seiner eigenen Person und seiner Güter, der besitzt die Vollkommenheit. Der Stand der Vollkommenheit ist ein doppelter: der Stand der Prälaten und der der Mönche. Aber in verschiedenem Sinne. Denn der Stand der Mönche ist dazu da, die Vollkommenheit zu erwerben; deshalb heißt es: ‚Wenn du vollkommen sein willst, und wenn du zum Stande der Vollkommenheit gelangen willst.‘ Der Stand der Prälaten ist nicht dazu da, sich etwas zu erwerben, sondern anderen mitzuteilen; daher hat der Herr zu Petrus gesagt (Joh. 21, 15): ‚Petrus, wenn du mich liebst, so weide meine Schafe‘, und er hat nicht zu ihm gesagt: Willst du vollkommen sein u. Daher ist ein solcher Unterschied zwischen der Vollkommenheit der Mönche und Prälaten, wie zwischen Schüler und Meister;¹⁾ deshalb wird dem Schüler gesagt: wenn Du lernen willst, so gehe in die Schule, um zu lernen; für den Meister aber heißt es: lese und führe aus! Daher ist der Stand der Mönche sorgenfreier, weil ihnen keine Unwissenheit beigelegt wird wie den Prälaten²⁾ . . . Doch angenommen, beide tun ihre Pflicht, so sage

Christianum. Näheres darüber bei G. Tröltzsch in: Archiv für Sozialwissenschaft Bd. 27 S. 60 ff., 317 ff., Bd. 28 S. 1 ff. (jetzt aufgenommen in Tröltzsch's „Soziallehren“ 1912) und Grabmann in Hist.-Polit. Blätter Bd. 138 S. 111 f.

¹⁾ Suarez (s. u. S. 69) sagt: *episcopus ratione muneris pastoralis est in statu perfectionis, non tanquam in via sed ut in termino . . . Status episcopi ex genere suo perfectior est quam status perfectionis acquirendae . . . Nam talia sunt opera dicti status, ut nec obiri possint sine magna perfectione nec quoad arduitatem et perfectionem aequari per opera status religiosi.* Suarez setzt das im einzelnen auseinander.

²⁾ Vgl. dazu die Stellen aus Suarez. Der Gedanke ist dieser: Das Verantwortlichkeitsgefühl des Mönches ist geringer, er hat nicht so viel zu

ich, daß man nur den Vergleich zwischen Schüler und Lehrer ziehen darf; deshalb ist der Prälat in einem vollkommeneren Stande.“¹⁾ — Hier wird uns erklärt, warum Thomas (s. o.) auch die Bischöfe zum „Stande der Vollkommenheit“ rechnet. Es geschieht wegen ihrer amtlichen Obliegenheiten;²⁾ durch ihre Berufstreue, die in der Hingabe des Lebens für die anvertraute Herde gipfelt, stehen sie auf der zur Vollkommenheit führenden Bahn, sind sie in *statu perfectionis*. Wenn Thomas anderweitig als dazu erforderlich ein Dreifaches bezeichnet: 1. bestimmte äußere Werke der Vollkommenheit, 2. eine dauernde Verpflichtung zu denselben, 3. eine feierliche Weihe zu dem betreffenden Stande, so verfügt der Bischof wie der Mönch darüber. Beide heben sich dadurch aus der Masse heraus. Aber es liegt doch auf der Hand, daß in der Praxis des katholischen Volkslebens der „Vollkommenheitsstand“ der Mönche höher gewertet wurde und wird als der der Bischöfe. Der der Bischöfe kommt für die große Menge nicht oder kaum in Frage. Ihrer sind wenige, mit der Bischofsmitra

„wissen“ wie der Bischof. Der Vorwurf der *ignorantia* kommt bei ihm nicht in Frage. Zum Grundprobleme s. Trölsch und Grabmann a. a. D.

¹⁾ *Ille ergo perfectus est in caritate, qui diligit deum usque ad contemptum sui et suorum . . . Aliud est esse perfectum et habere statum perfectionis. Quicumque habet caritatem perfectam usque ad contemptum sui et suorum, perfectionem habet. Status perfectionis duplex est: praelatorum et religiosorum; sed aequivoce: quia status religiosorum est ad acquirendum perfectionem. Unde isti dictum est: Si vis esse perfectus, et si vis ad perfectionis statum venire. Status autem praelationis non est ad acquirendum sibi, sed ad habitum communicandum; unde dominus Joan. ult. 17, dixit Petro: Petre, si diligis me, pasce oves meas, et non dixit: Si vis perfectus esse. Unde talis est differentia inter perfectionem religiosorum et praelatorum, qualis inter discipulum et magistrum; unde discipulo dicitur: si vis addiscere, intra scholas, ut addiscas. Magistro dicitur: lege et perfice. Unde securior est status religiosorum, quia ignorantia non imputatur ei sicut praelato . . . Sed dato, quod uterque faciat quantum ad eum pertinet et bene utatur officio suo, dico, quod non est comparatio nisi sicut inter discipulum et magistrum; unde in statu perfectiori est praelatus . . .*

²⁾ s. o. Zum Ganzen vgl. Mausbach im *Katholischen Kirchenlexikon* ²XII S. 1078 f.

kann man das Volk nicht locken, die bleibt ihm zu fern.¹⁾ Der Mönch aber ist dem Volke nahe, Mönch kann jeder normale Mensch werden, das ganze Gewicht der Besonderheit des „Vollkommenheitszustandes“ bleibt für das Massenbewußtsein haften am Mönche. Wo ist in der Literatur vom Vollkommenheitsstande der Bischöfe die Rede? Immer die Mönche stehen im Vordergrunde, sobald das Problem auftaucht. Bei Thomas kommt diese Tatsache deutlich zum Ausdruck in den Worten: „Daher ist der Stand der Mönche sorgensfreier.“ So klingt auch diese Stelle in einen Lobpreis wegen ihrer einzigartigen Position aus. Mit ausdrücklichen Worten wird von Thomas der einfache Priester und Seelsorger — vom Laien ganz zu geschweigen — vom Stande der Vollkommenheit ausgeschlossen!²⁾

Neben dem Aquinaten zieht Denisle den Jesuiten Franz Suarez: *de statu perfectionis* heran.³⁾ Suarez fragt, ob man mit Recht das christliche Leben in den Stand der Vollkommenheit und den des gewöhnlichen Lebens einteile, und er antwortet: Ja. Und zwar erklärt sich die Teilung so: es gibt eine doppelte Art zu leben; die eine ist allen Gläubigen gemeinsam und allgemein, denn sie ist zum Heile notwendig, die andere aber kann spezieller sein, sie umfaßt außer dem Notwendigen noch mehrere Mittel (scil. das Heilsziel zu erlangen). Beide Arten haben auf ihrer Stufe die gebührende Vollkommenheit und Sicherheit; folglich unterscheidet man mit Recht einen doppelten Stand christlichen Lebens, den allgemeinen, gewöhnlichen, und den der Vollkommenheit.⁴⁾ Die Laien sind zum gewöhnlichen Stand

¹⁾ Sehr charakteristisch sind hier die Worte des Suarez: *Ex eo, quod dictus status sit perfectior, non sequitur, illum esse consulendum et appetendum, aut sub votum cadere. Nam solum sub hoc cadit, quod tuto appetitur; at propter adjuncta temporalia dictus status periculosissimus est solumque est status perfectior, quia requirit plures virtutes, non quia aptior est ad acquirendas plures.*

²⁾ a. a. O., Mausbach a. a. O.

³⁾ I, S. 211 Num. 3, ²187 Num. 1.

⁴⁾ *Ratio autem huiusmodi vitae duplex est, quaedam est omnibus fidelibus communis et generalis, quia est ad salutem necessaria; alia vero esse potest specialior, quae praeter ea, quae necessaria sunt, plura media complectitur. Et utraque ratio vivendi in suo gradu habet debitam perfectionem et stabilitatem, ergo recte inde duplex status consurgit vitae Christianae, communis et perfectionis.*

verpflichtet, die speziell Gott Geweihten zu einem vollkommeneren. „Man nennt ihn aber Stand des gewöhnlichen Lebens, nicht, weil in ihm die Menschen keine überschüssigen Werke tun und in der geistigen Vollkommenheit wachsen können . . ., sondern weil der Stand dazu nicht verpflichtet und keine speziellen Mittel darreicht und die Werke in ihm keine besondere Sicherheit haben.“¹⁾ „Der Stand der Vollkommenheit unterscheidet sich dadurch von jenem, daß er ihm etwas Besseres und Vollkommeneres hinzufügt“; er unterscheidet sich gleichsam „wie der Einschließer vom Eingeschlossenen“. Im gewöhnlichen christlichen Leben ist das Fundament alles Heils, es muß daher in jedem anderen Heilsstand eingeschlossen (vorausgesetzt) sein; also verhält sich der Stand der Vollkommenheit gleichsam wie ein Zusatz zum Stand des gewöhnlichen christlichen Lebens.²⁾ Wenn man beim Stande der Vollkommenheit das besonders ins Auge faßt, was er über den gewöhnlichen Christenstand hinzufügt, so vergleicht er sich mit jenem gleichsam wie Vollkommenheit zum Vollkommensfähigen.³⁾ „Und so ist der Stand der Vollkommenheit, genau und für sich betrachtet, nützlicher.“⁴⁾ Suarez erörtert nun, ähnlich wie Thomas, die verschiedenen Träger des Standes der Vollkommenheit und sieht sein Wesen in der Befolgung der „evangelischen Räte“ ge-

1) Dicitur autem status vitae communis, non quia in illo non possint homines opera supererogationis facere et in perfectione spirituali crescere, . . . sed quia status ad hoc non obligat nec specialia media confert nec in illo genere opera peculiarem stabilitatem habent . . . Unde status perfectionis ab hoc distinguitur tanquam illi aliquid melius et perfectius addens.

2) Unde status perfectionis ab hoc distinguitur tanquam illi aliquid melius et perfectius addens, ideoque ab illo tanquam includens ab incluso distinguitur. Explicatur, quia in vita Christiana est fundamentum totius salutis et ad illum est necessaria, ergo illam includi in omni alio salutari statu necessarium est; ergo status perfectionis habet se quasi per additionem ad statum vitae Christianae.

3) Quodsi in statu perfectionis id praecise consideretur, quod supra statum vitae Christianae addit, sic comparabitur ad illam tanquam perfectio ad perfectibile.

4) Et sub hac ratione status perfectionis praecise ac per se spectatus est utilior seu ad melius esse magisque ad ipsius vitae Christianae observationem adiuvens.

geben. Ein besonderes Gelübde ist dazu nötig. Nach einer Darlegung des Standes der Vollkommenheit der Bischöfe behandelt Suarez den Mönchsstand. In neun Büchern, während dem bischöflichen Stande der Vollkommenheit und den begrifflichen, einleitenden Erörterungen nur ein Buch zufällt! Beweis genug, daß der Stand der Vollkommenheit in der Praxis eben der Mönchsstand ist. Zum Unterschied vom bischöflichen Stande, der als *status perfectionis exercendae* bezeichnet wird,¹⁾ gilt er als *status perfectionis acquirendae*, d. h. mit ihm kommt man auf die Bahn, die zur Vollkommenheit führt. Bei getreuer Durchführung der Gelübde aber ist das Ziel sicher. „Wenn Christus zu dem Jünglinge gesagt hat: ‚Gehe hin und verkaufe zc.‘, so hat er damit den Mönchsstand fundzutun begonnen; er gibt jedoch sein Endziel an in den Worten: ‚Willst du vollkommen sein zc.‘, also ist die eigene Vollkommenheit der Liebe das Ziel des Mönchsstandes.“²⁾ „Die Verheißung (nämlich: Du wirst einen Schatz im Himmel haben Matth. 19, 21) ist zu allen getan, die freiwillige Armut bekennen, dazu aber gehören alle Mönche, und umgekehrt alle, die den freiwilligen Armutstand annehmen, nehmen teil an irgend einem Grade des Mönchsstandes.“³⁾ Somit ist jene Verheißung an das Mönchtum geknüpft. Ja, insofern, als ihnen das Vollkommenheitsziel sicher ist und sie über die rechten Mittel zur Vollkommenheit verfügen, kann dem Mönchtume prinzipiell und wesentlich die Vollkommenheit selbst (nicht nur der Stand der Vollkommenheit) zugeschrieben werden.⁴⁾

1) vgl. oben S. 67 die Äußerungen des Thomas v. Aquino.

2) Nam cum Christus dixit adolescenti: Vade et vende etc. Matth. 19, statum religiosum promulgare incepit . . . et tamen finem eius designat, dicens: Si vis perfectus esse etc., ergo propria charitatis perfectio est finis intrinsecus status religiosi.

3) censeturque illa promissio facta omnibus, qui voluntariam paupertatem profitentur . . . Huiusmodi autem sunt omnes religiosi, et e converso omnes, qui statum paupertatis voluntariae assumunt, aliquem gradum status religiosi participant.

4) Tum denique, quia non omnes status religiosi, qui substantialiter et essentialiter perfecti sunt, absolute et simpliciter aequè perfecti sunt (lib. 2 c 1) s. ferner die Stellen, die D. Scheel (vgl. ff. Num.) S. 69f. beibringt. Besonders S. 71: Profecto autem dicunt quidam:

Weitere Quellenbelege für die katholische Vollkommenheitslehre vorzubringen, wird nicht notwendig sein.¹⁾ Wir konfrontieren mit dem von Denifle angezogenen Material den „Lügner“ Luther. In seiner Kirchenpostille schreibt er:²⁾ „Sie haben zwo Rede in die Welt bracht und so tief in alle Herzen trieben, das nit möglich ist gewesen, das der Christlich glaube bleiben solte. Eine ist die, das der geistlich stand sei ein Stand der Vollkommenheit; damit haben sie ein solch Sonderung zwischen sich und dem gemeinen Christenmann gemacht, das sie fast allein für Christen geachtet sind, die andern als die untüchtigen, fürworfen Aschenprodel gehalten; damit haben sie jedermann Maul und Nasen aufgesperret, jederman ist zugelaufen und hat wollen vollkommen sein und den gemeinen Stand verachtet als das nichtige, bis daß sie dahin kommen seind, daß sie meinen, es muge Niemand frumm noch selig werden, er sei denn geistlich.“ Analog schreibt er in de votis monasticis (nach der Übersetzung von Scheel): „Der andere Grund ihres Unglaubens ist, daß sie das christliche Leben in den Stand der Vollkommenheit und Unvollkommenheit zerteilen. Der großen Menge geben sie den Stand der Unvollkommenheit, sich selbst den der Vollkommenheit. Und diese Unterscheidung bemessen sie nicht nach dem Maß des Geistes und des Glaubens und der Liebe, die sicher im gemeinen Volk allermeist herrschen, sondern nach dem Gepränge und der Fräze der äußeren Werke und ihrer Gelübde, in denen nichts von Geist, Glauben und Liebe ist; ja, sie tilgen geradezu den Geist des Glaubens und der Liebe aus. Der Stand der Vollkommenheit ist aber der, daß man in

nullus homo in hac vita est vere perfectus, nisi boni religiosi (aus dem Rosarium).

¹⁾ D. Scheel im Ergänzungsbande II der Braunschweiger Lutherausgabe S. 54 ff. bringt weitere Stellen. Vgl. auch Scheels historischen Aufriß der Mönchs-idee ebenda S. 64 ff. Sehr richtig heißt es: „Eine Doppeltheit des Lebensideals kann wenigstens für die ältere Kirche und die orthodoxe Kirche des Ostens nicht in Abrede gestellt werden, oder richtiger vielleicht noch eine Doppeltheit der Stände. Denn im Grunde gibt es nur ein Lebensideal: das Leben des Mönchs. Jede andere Lebensführung erscheint nur als ein der harten Wirklichkeit zugebilligtes Kompromiß.“

²⁾ WA. X, 1, 496; GA. 7, *320.

trozigem Glauben den Tod, das Leben, den Ruhm und die ganze Welt verachtet und in heißer Liebe allen dient. Doch kaum findet man solche, die gieriger sind nach Leben und Ruhm, dazu leerer an Glauben, die den Tod heftiger fürchten, als diejenigen, die echte, rechte Mönche sind. Denn es kann nicht anders sein — so werden wir sagen — es müssen die den Glauben austilgen, die sich auf Gelübde und Werk verlassen.“¹⁾ Zum Verständnis dieser Lutherworte muß man sich klar machen, daß der Reformator keine theologisch fein präzierte und herauspräparierte theologische Untersuchung geben will. Das ist nie seine Art gewesen, er hat mit der Scholastik auch ein gut Stück scholastischer Akribie und Begriffsschärfe preisgegeben, die scharfe intellektuelle Dialektik hat ihr Interesse für ihn verloren, ihm steht die Praxis des Frömmigkeitslebens im Vordergrund, das religiöse Erlebnis und die tatsächlichen Verhältnisse. Darum darf man bei Luther nie fragen, ob denn seine Ausführungen begrifflich ganz korrekt sind, ob sie den scholastischen Distinktionen entsprechen, bis auf das Tipfelchen über dem i, sondern man muß prüfen, ob er den Kern der Sache getroffen hat. Denifle bleibt an jenen Fragen haften, und wenn er nun eine formelle Inkorrektheit Luthers findet, folgt sofort das Verdikt: Lügner! Man kann Denifle unbedenklich zugeben, daß, auf die Goldwage gelegt, Luthers Ausführungen nicht allenthalben stimmen. Das Problem ist nicht so einfach, wie Luther es sich vorstellt, die soziologische Struktur der katholisch-mittelalterlichen Kirche ist ein kompliziertes Gebilde, bei dem

¹⁾ *ŒŒ.* VIII, 584: Alterum principium perfidiae illorum, quod vitam Christianam partiuntur in statum perfectionis et imperfectionis. Vulgo dant imperfectionis, sibi perfectionis statum. Et hanc differentiam non metiuntur iuxta mensuram spiritus et fidei et charitatis, quas certum est in vulgo potissimum regnare, sed iuxta pompam et larvam externorum operum et suorum votorum, in quibus nihil est neque spiritus neque fidei neque charitatis, quin spiritum fidei et charitatis extinguunt. Perfectionis status est, esse animosa fide contemptorem mortis, vitæ, gloriæ et totius mundi et fervente charitate omnium servum. At vix invenias vitæ et gloriæ cupidores, tum fide inaniore, qui mortem vehementius horreant quam ii, qui sunt monasticissimi. Quia fieri non potest (uti dicemus), quin fidem extinguant, qui votis et operibus confidunt.

es Aufbau und Zueinanderschlebung, sorgfames Abwägen und Interessenausgleich gibt,¹⁾ kurz, ein Sowohl — als auch, während Luther nur in der scharfen Antithese: Entweder — Oder denkt, sobald es sich um den Katholizismus handelt. Denisse hat ganz recht: dieser scharfe, unmittelbare Gegensatz: Stand der Vollkommenheit — Stand der Unvollkommenheit, hier die große Masse, dort die Mönche, findet sich in der katholischen Dogmatik nicht.²⁾ Diese kennt hier nicht den schroffen Gegensatz, sondern den stufenförmigen Aufbau. Nach der negativen Seite hin, daß die Nicht-Mönche im Stande der Unvollkommenheit seien, ist die Lutherische These falsch.³⁾ Der mittelalterliche Katholizismus hatte in einer grandiosen — weil sie ihm schlechterdings nur so die Existenz innerhalb der Welt verbürgte — Umformung des ursprünglichen, weltverneinenden, kulturfremden Christentums das gesamte gesellschaftliche und kulturelle Leben verkirchlicht, in kirchliche Zucht genommen, mit dem kirchlichen Stempel versehen und ihm damit zugleich die Heilsgarantie mitgeteilt. An der Spitze dieser großen kulturellen Zwangsanstalt aber stand die Hierarchie; das ist der Grund, warum bei Thomas v. Aquino (s. o. S. 67 f.) der Episkopat als Stand der Vollkommenheit gilt, und zwar in dem Sinne, daß er anderen mitteilt. Das hier durch den Episkopat geschützte kulturelle Leben, das sich differenziert in einer ganzen Reihe von Berufsarten, vom Bauern und Handwerker an bis hinauf zum Bürger

¹⁾ Vgl. die nähere Ausführung bei E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirche (Archiv für Sozialwissenschaft 1908).

²⁾ Aber wie nahe kam sie ihm! Vgl. die von Scheel (Ergänzungsband II der Braunschweiger Lutherausgabe S. 74) mitgeteilte Äußerung des Nicolaus de Clémanges über die Bettelmönche: alios omnes sui status comparatione ab omni perfectione evacuant. Vgl. auch die anderen Stellen ebenda. Bernhard v. Clairvaux nennt das Mönchtum: praeeminens universis vitae humanae generibus (ebenda). Berthold v. Chiemsee bezeichnet den nicht mönchischen Stand als „einen geringeren Stand“ (ebenda S. 83). Bei d'Ailli kommt der Ausdruck: status imperfectionior vor (ebenda).

³⁾ Grabmann (historisch-politische Blätter 138, S. 100) schreibt richtig: „Daraus, daß das Ordensleben als der bessere Stand bezeichnet wird, folgt doch nach allen Regeln der Logik nicht, daß die Weltleute einem schlechten oder wenigstens minderwertigen Stande angehören.“

oder Ritter, und seinen soziologischen Mittelpunkt im Staatsorganismus besitzt, kann nicht einfach als „unvollkommen“ bezeichnet werden und ist auch nicht so bezeichnet worden. Es ist — natürlich unter der Voraussetzung einer sittlichen Lebensführung, die wiederum eine kirchliche sein muß — durchaus ausreichend zur Seligkeit. Die katholische Kirche verlangt von niemandem, der dieser kulturell-kirchlichen Lebenssphäre angehört, die Preisgabe derselben, wie wenn sie unvollkommen wäre; sie kann es nicht, weil sie sonst den Ast absägen würde, auf dem sie sitzt; ihre ganze gesellschaftliche Position ruht ja auf dieser Legitimation der Gesellschaft, würde sie die Gesamtkomplexe der Gesellschaft und Kultur verneinen, so würden diese über sie hinwegschreiten und sie auf den Aussterbeetat setzen. Statt dessen hat sie sie unter ihre Sittliche genommen und, soweit sie unter diesen Sittlichen bleibt und sich nicht emanzipiert wie der Protestantismus, ihren Anhängern das Heil zugesprochen.

Aber — nun kommt ein großes Aber: dieser kulturell-gesellschaftlich-kirchliche Komplex ist nicht der einzige. Die katholische Kirche, die von Anfang an immer dieselbe gewesen zu sein beansprucht, hat nicht — wie der Protestantismus, der dann freilich die Aufgabe zu lösen hatte, seine Anschauung mit dem ursprünglichen Christentum auseinanderzusetzen — die urchristlichen weltfremden Tendenzen abgestoßen, sie vielmehr eingebaut in seinen großen Kirchenorganismus neben jenen anderen Gedanken, ja, über ihnen. Die mittelalterliche katholische Gesellschaftsorganisation baut sich stufenförmig auf, die eine Stufe steht in der Welt, die andere über ihr. Und auf dieser letzteren stehen die Asketen, die Mönche.¹⁾ Sie ist aber zugleich die höhere Stufe. Und von da aus erklärt sich, warum das Mönchtum in besonderem Sinne als Stand der Vollkommenheit gewürdigt werden kann. Dieser Weg der Askese führt sicherer zum Ziele, die Asketen stehen gleichsam Gott näher, als die in die Händel der Welt Verflochtenen, sie sind „im Stande der Vollkommenheit“, weil ihr Stand dank

¹⁾ Die Frage, inwieweit die Asketen als Mitglieder des kirchlich-gesellschaftlichen Organismus, des corpus Christianum, auch mitarbeiten an der Ausgestaltung desselben, lasse ich hier beiseite (vgl. darüber Tröltzsch a. a. O.); sie ist für unsere Zwecke unwesentlich.

seiner Loslösung von irdischen Zielen und Zwecken der sittlichen Vollkommenheit so nahe wie möglich gerückt ist. „Insofern kann deshalb der Ordensstand als solcher ein Stand der Vollkommenheit genannt werden, weil man sich in ihm für immer zu Mitteln, nämlich zu Räten bindet, durch die man das christliche Lebensideal so vollkommen wie möglich erreichen kann“ schreibt der katholische Kirchenrechtslehrer Franz Heiner.¹⁾ Und Denifle selbst — und ebensowenig Grijar — kommt auch nicht über die Stufenfolge der Wege zum Lebensideal hinüber, eben weil sie im Wesen des Katholizismus liegt. Unter Berufung auf Thomas v. Aquino (in Matth. c. 19, 21) unterscheidet Denifle²⁾ zwei Wege zur Seligkeit: den gewöhnlichen, allen Christen gemeinsamen Weg der Gebote, welcher genügend ist, um zur ewigen Seligkeit zu gelangen, und den der Vollkommenheit. Wie verhalten sich beide zueinander? Das Ziel beider ist dasselbe: die Vollkommenheit der Gottesliebe; „allen liegt mithin die Verbindlichkeit ob, nach dem für sie möglichen Grade von Vollkommenheit zu streben.“ Aber der Weg ist verschieden, und zwar — das ist entscheidend — handelt es sich nicht nur um formell verschiedene, innerlich gleichwertige Wege, sondern um Stufenfolgen; der Weg der Askese, des Mönchstums ist der bessere und sicherere, weil er über vollkommeneren Mittel verfügt. „Würden alle Menschen nach der Vollkommenheit der Liebe streben, so bedürfte es nicht eines Standes, der sich zur eigentümlichen Aufgabe gemacht hat, die Erreichung des höchstmöglichen Grades der Liebe mit jedem anwendbaren Mittel zu verfolgen. Da dies nicht der Fall ist, so hat sich der Ordensstand ganz naturgemäß entwickelt, dessen Angehörige ihr Leben nach unabänderlichen Regeln ordnen und ihren Willen durch die heiligsten und feierlichsten Versprechungen binden, so daß das Streben nach Vollkommenheit für sie jetzt nicht mehr Sache freien Beliebens, sondern die erste und zwingendste aller Pflichten, d. h. Standes- und Berufspflicht ist. Eben weil man sich im Ordensstand durch feierliche öffentliche Gelübde für immer ver-

1) Der Syllabus in ultramontaner und antiultramontaner Beleuchtung (1905) S. 246.

2) I, 210, 2185. Zur Sache s. auch Scheel a. a. O. S. 66 ff.

bindet, nach der Vollkommenheit zu streben, heißt er Stand der Vollkommenheit.“¹⁾ Er bezweckt „nichts Anderes, als dasjenige, wozu alle Christen in ihrer Weise verpflichtet sind, nur mit dem Unterschiede, daß er das Lebensideal Aller durch besondere geeignete Mittel auf das vollkommenste zu erreichen sucht.“ Ein einfacher Blick in das katholische Leben zeigt nur zu deutlich die Überordnung der asketischen Stufe über die „gewöhnliche“. Nicht nur, daß die Scharen der Mönche und Nonnen sich mehren von Jahr zu Jahr, daß beständiger Protest erhoben wird, sobald die Staatsgewalt sich der Etablierung neuer Klöster widersetzt, nicht nur, daß die Heiligen der katholischen Kirche in überwiegender Majorität sich aus den Mönchs- und Nonnenkreisen rekrutieren und damit ihre Überlegenheit über den Durchschnitt erweisen, nicht nur, daß die allgemeine Volkmeinung den Asketen besondere Hochschätzung entgegenbringt, das Schlagendste ist die Tatsache der Asketisierung und Monachisierung selbst des „gewöhnlichen“ Lebens. Fastendisziplin, geistliche Exerzitien, Bußübungen, Enthaltensvorschriften u. dergl. sind des Zeuge. Welchen Zweck hätte das alles, wenn nicht die Mönchsstufe die höhere wäre, so daß man die niedere nach Möglichkeit an sie heranrücken müßte?!

So sicher — wir betonen das nochmals — Denifle Recht hat mit seiner Beanstandung der Gegenüberstellung des Standes der Vollkommenheit und Unvollkommenheit, so wenig ist er berechtigt, nun Luther der „Lüge“ und „Perfidie“ zu zeihen. Luthers Ausführungen treffen vielmehr den Kern der Sache. Denifle schiebt Luther den Gedanken unter, „daß man sich in diesem Stande der Unvollkommenheit öffentlich und für immer zur Unvollkommenheit bekennt.“ Aber das wird Luthers Absichten nicht gerecht. Sein Ziel geht auf die Herausstellung

¹⁾ I, 210f., ²186. Ähnlich Grijar II, 480: „Stand der Vollkommenheit“ will nur sagen, daß die Ordensleute . . . sich anheißig machen, auf diesem Wege, als einem am sichersten zum Ziele führenden (von mir gesperrt) nach der Vollkommenheit zu streben, nicht aber, daß sie die Vollkommenheit besitzen oder gar allein besitzen.“ Grabmann a. a. D. S. 100 spricht verhüllter von dem „mehr determinierten“ Wege der Ordensleute, doch vgl. S. 102.

der höheren Stufe des Mönchtums, (nicht etwa auf die Betonung der schlechthinigen Unvollkommenheit des nichtmönchischen Lebens; das ist sekundäre Wirkung,) denn dadurch werden die Nichtmönche ohne weiteres herabgedrückt, sie sind das Aschenbrödel im christlichen Hause, „untüchtig, verworfen“, jene sind „fast allein (also nicht ausschließlich¹⁾) für Christen geachtet worden“, und so ist schließlich — als äußerster Endpunkt jener Wirkung — die Meinung entstanden, „es möge Niemand fromm noch selig werden, er sei denn geistlich“. Also um eine Volksmeinung handelt es sich, nicht um ein Urteil Luthers über eine katholische Glaubensanschauung.²⁾ Und hat er mit dieser Volksmeinung Unrecht? Dafür mögen Denisles Anhänger den Beweis erbringen! Inzwischen halten wir, gestützt auf die fortschreitende Asketisierung des katholischen Lebens, Luthers Ansicht für richtig. Natürlich, nicht jedermann wird so gedacht haben, aber einem Durchschnittsempfinden entspricht das Wort vom allein seligmachenden Mönchtum bzw. Priestertum.

Auch die Unterschiebung Denisles ist falsch, als wenn aus Luthers Gegenüberstellung des Standes der Vollkommenheit und Unvollkommenheit folgen müßte, „daß Alle im Stande der Vollkommenheit wirklich vollkommen seien.“³⁾ Luther hat sehr wohl gewußt, daß dem nicht so ist. Denn er unterscheidet klar und

¹⁾ Daß dieses „fast allein“ maßgebende Bedeutung hat und die Möglichkeit des Seligwerdens auch außerhalb des Mönchtums umschließt, beweist Scheel a. a. O. S. 60 ff. In meiner Schrift: Ein Wort zu Denisles Luther (1904) S. 13 hatte ich schon vor Scheel die Bedeutung dieses „fast“ betont.

²⁾ Denisle sagt (I, 212, 2om.): „Nichtsdestoweniger unterschiebt Luther diese Auffassung den katholischen Lehren, auf einer Lüge baut er die andere auf.“ Das ist unrichtig. Luther geht *Ep.* VII, 2333 zwar von „Papst, Bischöfe, Doctores“ aus, die den geistlichen Stand den Stand der Vollkommenheit nennen, dann aber geht er auf die Volksmeinung über. „Also gehet das blinde, tolle Volk dahin, sagt immer von Vollkommenheit und weiß nicht ein Tütel, was fromm sein, schweig denn Vollkommenheit heiße.“ *W.* VIII, 584 und XI, 249 — von Denisle zitiert I, 209 Anm. 3, 2184 Anm. 3 — spricht Luther überhaupt nicht weiter vom Stande der Unvollkommenheit; dieser ist ihm immer nur Folie für die scharfe Herausarbeitung des Standes der Vollkommenheit.

³⁾ I, 211, 2187.

dentlich zwischen Stand der Vollkommenheit und Vollkommenheit selbst. „Über das haben sie ihnen selbst dennoch ein groß Luftloch gemacht, sprechen, daß Vollkommenheit und Stand der Vollkommenheit sind zweierlei. Es möge ein Mensch wohl im Stand der Vollkommenheit sein, daß er dennoch nicht vollkommen sei, das ist, er mag ein geistlich Person sein und doch nicht heilig sein; wie sie gemeiniglich alle sind im Stand der Vollkommenheit und keiner in der Vollkommenheit. Auch haben sie S. Thomam v. Aquino, der lehret: Es sei nicht not, vollkommen zu sein, sondern sei genug, daß sie im Stand der Vollkommenheit seien und gedenken vollkommen zu werden.¹⁾ Worauf es Luther immer wieder ankommt — und womit er vollkommen Recht hat — ist die Besonderheit des Mönchtums. Man sollte erwarten, so spottet er, daß die als im Stande der Vollkommenheit Befindlichen auch wirklich vollkommen seien; aber dem ist nicht so dank einem „Luftloch“, d. h. einer Unterscheidung. Wo bleibt die Lüge?! Denisles Ausflucht,²⁾ Luther habe späterhin, „nachher in der Regel“ die offizielle Unterscheidung nicht gemacht, können wir wirklich nicht gelten lassen, solange sie uns nicht bewiesen wird. Scheel³⁾ hat zudem gezeigt, daß Luther auch „nachher“ noch die richtige Theorie kannte. Eine 1523 von Luther bevorwortete Schrift des Franziskaners Brismann nennt das Mönchtum einen „Nichtweg, die Vollkommenheit zu erlangen“ (compendium quoddam ad nanciscendam perfectionem), oder Luther selbst schreibt weiterhin, daß nach Meinung der katholischen Gegner das Ordensleben die beste Weise sei, geistlich zu werden. In beiden Fällen ist das Mönchtum nicht die Vollkommenheit selbst, sondern ein Weg dazu, allerdings der beste. Das aber ist ja gerade die katholische Lehre (s. v. S. 75f.).⁴⁾

1) G. A. 2 VII, 333 f.

2) 2 XXIII Num. 1.

3) a. a. D. S. 61 f.

4) Scheel (a. a. D. S. 89) sagt treffend: „Es ist demnach die Absicht zu spüren, die Einheitlichkeit des Lebensideals zu behaupten. Aber man ist nicht imstande, diese Einheitlichkeit wirklich durchzuführen und begreiflich zu machen.“ Diese Absicht, die Einheitlichkeit des Lebensideals zu behaupten, tritt am deutlichsten in Grabmanns Ausführungen zutage.

Von dem so gewonnenen Fundamente aus lösen sich nun die übrigen Anklagen Denifles rasch und leicht; als Konsequenzen fallen sie mit der Prämisse. Z. B. „die Lüge der Mönchstaufe“. Denifle ist hier nicht der erste Ankläger Luthers, schon die Zeitgenossen Schatzgeyr wie Ulichtoväus klagen auf Irrtum und Lüge.¹⁾ Mit dem Eintritt in den Orden werde nicht eine Tilgung der Sünden angestrebt, vielmehr setze der Mönch alle seine Hoffnung auf Gott. Wer das Wesen des Katholizismus nur einigermaßen kennt, wird diese Gegenüberstellung sofort als schief erkennen. Es heißt den Katholizismus aufheben, nur den Gnadenfaktor an irgendeinem Punkte seiner Religionsauffassung lebendig sein zu lassen, er kommt aus dem Doppelpreis: Gnade und Werke nicht hinaus.²⁾ Auch Schatzgeyr und Ulichtoväus nicht.³⁾ Und dieser allgemeine Grundgedanke bildet die Folie für den speziellen Gedanken der Mönchstaufe. Ist das Mönchtum der beste Weg zur Vollkommenheit (s. o. S. 79), so ist damit schon gesagt, daß die mönchischen Werke besondere Verdienste begründen (denn ohne den Werkfaktor der Verdienste geht es ja auf jenem Wege nicht ab). Und diese Folgerung nun wird bis zur äußersten Höhe hinaufgesteigert. „Ihr müßt in einen Mönchsorden eintreten aus Rücksicht auf das größere Verdienst und größeren Lohn. Denn ein Mönch gewinnt größere Verdienste durch irgendwelche Werke als ein in der Welt bleibender, der dieselben Werke tut“, kann es heißen.⁴⁾ Also durch die bloße Zugehörigkeit zum Mönchtum gewinnt dasselbe Werk größeren Wert, als wenn ein „Weltkind“ es täte. Bernhard v. Clairvaux schreibt:⁵⁾ „es ist ein größeres Verdienst, etwas Gutes zu tun kraft des Mönchsgelübdes, als ohne Gelübde.“ Warum? Weil der Mönch als solcher noch besonders an Gott gekettet ist, „zwei Ketten binden mehr als eine“. Darum die Lobpreisungen des Eintritts in einen Orden.⁶⁾ „Zum Mönchtum

¹⁾ Vgl. Scheel a. a. D. S. 91 ff.

²⁾ Vgl. meinen Artikel: Katholizismus in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 3.

³⁾ Vgl. Scheel a. a. D. S. 94 ff.

⁴⁾ Im Rosarium; bei Scheel a. a. D. S. 100.

⁵⁾ Scheel a. a. D. S. 100.

⁶⁾ Vgl. Scheel a. a. D.

berufen werden heißt von der Höllempforte zurückgerufen, zur Paradiesespforte geführt werden.“ „Das heilige Mönchtum wird bildlich dargestellt durch jene Leiter, die Jakob sah Gen. 23, auf der Erde stehend, aber mit der Spitze in den Himmel reichend.“

Gewiß, alle diese, ohne Schwierigkeit zu vermehrenden Äußerungen sagen noch nichts von der „Mönchstaufe“, aber sie bereiten sie vor. „Die also in der Absicht ihr Gelübde geben, durch diese Art des Lebens gut und selig zu werden, ihre Sünden zu tilgen, und an guten Werken reich zu werden, sind sie nicht ganz offenkundig gottlos und Juden, vom Glauben abgefallen, ja, lästern und verleugnen sie nicht vielmehr den Glauben?“ sagt Luther in de votis monasticis,¹⁾ er stellt also damit die spezielle Absicht der Sündentilgung beim Eintritt in das Mönchtum neben die allgemeine, von uns als richtig erwiesene, gute Werke zu tun; es fragt sich, ob diese spezielle Zuspekung erlaubt ist? Ist sie es, so muß das Mönchtum in höherem Maße, als es anderweitig möglich ist, verdienstkräftig wirken. Die guten Werke als menschliche Verdienstleistungen pflegen im Bußschematismus des Katholizismus Strafen zu tilgen, die nach der Beseitigung der ewigen Strafe durch Christi Dpfertod noch restierenden zeitlichen Strafen; das Mönchtum aber würde darüber hinausgehen und auch Sünden d. h. Schuld und Strafe zu tilgen imstande sein. Und das ist tatsächlich der Fall. Den Kenner der Geschichte des Mönchtums wird das nicht allzufehr überraschen. Das Mönchtum ist von Haus aus eine enthusiastische Bewegung gewesen,²⁾ als solche aber eine Konkurrentin der disziplinierten Kirchenzucht; der Ekstatiker als Besitzer des göttlichen Geistes besaß z. B. die sonst nur dem Priester reservierte Absolutionsgewalt. Dieses alte Motiv spielt mit bei der Hochschätzung des Mönchtums. Es ist der in der Sakramentsverwaltung, die wiederum ausschließlich an den Priester geknüpft ist, disziplinierten Kirchenzucht nicht völlig gelungen, die mönchische Konkurrentin zu beseitigen; sie hat sie nur unschädlich zu machen verstanden durch Legitimierung des

1) WA. VIII, 595; Scheel, Ergänzungsband I, 246.

2) Vgl. R. Holl: Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum 1898.

Mönchtums als kirchlicher Institution, die als solche auch die kirchliche Sakramentsordnung, speziell die Bußdisziplin, anerkennt. So kann eine Spannung zwischen Mönchtum und Kirche nicht mehr eintreten, die Mönche sind die getreueste kirchliche Truppe geworden, und ihr Sonderprivilegium, der Rest aus der Vergangenheit, Schuld tilgen zu können, wurde die beste Empfehlung dieser Institution innerhalb des kirchlichen Verdienstschemas, ohne für die Kirche gefährlich zu werden, da ja diese Schuldtilgung keine absolute war, vielmehr der fortgesetzten Ergänzung durch die priesterlich verwaltete Absolution im Bußsakramente bedurfte: Mönch und Priester waren ja oft genug — auch bei Luther z. B. — in einer Person vereinigt.

In der Erläuterung zur 8. These seiner 95 Thesen von 1517 schreibt Luther: „Die Kanones hören auf, wenn ein im Bußstande befindlicher Laie seinen Stand verändert, nämlich wenn er Priester wird, oder wenn der Priester Bischof wird oder Mönch.“ Er gibt damit einen kirchlichen Grundsatz wieder;¹⁾ Thomas v. Aquinorät z. B. einem Gattenmörder den Eintritt ins Kloster an, weil er dadurch „besser und leichter“ als durch die öffentliche Buße in der Welt seine Schuld abbüßt. Gewiß ist das zunächst eine straftilgende Kraft des Mönchtums, aber sie weist doch zugleich deutlich darüber hinaus: es muß im Institute des Mönchtums als solchem etwas liegen, das die Bußordnungen der regulären Buße übertrifft, denn warum könnte sonst hier „besser und leichter“ abgebüßt werden? Nach der ganzen Entwicklungsgeschichte des Mönchtums kann dieses „besser und leichter“ nicht gefaßt werden im Sinne: weil hier leichter und besser Gelegenheit gegeben wird, straftilgende gute Werke zu tun, vielmehr nur so: weil auf Grund einer langen Tradition hier die Sündenvergebung leichter und besser erzielt wird. „Bei dieser Sachlage von dem höheren straftilgenden Wert des Mönchtums“, schreibt Scheel²⁾ mit Recht, „kann es nun nicht auffallen, wenn Schatzgehr, der doch die Anklagen Luthers gegen das Mönchtum zurückwies und die erste

¹⁾ Vgl. den Nachweis in meiner kritischen Ausgabe der 95 Thesen Luthers (1903) S. 33 Anm. 1.

²⁾ a. a. O. S. 117.

Rechtfertigung und Sündenvergebung, die *remissio peccatorum* in *prima post peccatum mortale commissum iustificatione*, nicht mit dem Eintritt in das Mönchtum verknüpfte, doch dem Mönchtum sündenreinigende und rechtfertigende Bedeutung zuweist und auch die Absicht dieses Erfolges dem Eintretenden und im Orden Lebenden unbedenklich zuspricht.“ Schatzgeyr sagt: „sie (die Profess ablegen) suchen nichtsdestoweniger (nämlich, obwohl sie die sogenannte *prima iustificatio*, die erste Rechtfertigung, durch die der Mensch in den Gnadenstand hineingehoben wird, dort nicht erhalten) eine umfassendere Rechtfertigung, diejenige nämlich, von der es in der Apokalypse (Offenb. Joh. ep. 22) heißt: wer gerecht ist, wird noch weiter gerechtfertigt.“ Gewiß sind die Worte gleichsam in der Schwebelage gehalten, es wird nicht unzweideutig dem Mönchtum sündentilgende Kraft zugeschrieben, aber „doch wird mit diesen Erklärungen dem Ordensleben eine Beziehung auf die Sündentilgung und Rechtfertigung gegeben, die wiederum die regulären, dem Weltchristen zur Verfügung stehenden Mittel übertrifft. Sollte nicht dem Mönchtum in der Frage nach der Sündenvergebung eine besondere Stellung reserviert werden, so hätte es keinen Sinn, daß Schatzgeyr erklärt, man bezwecke mit dem Eintritt in den Orden und der Beobachtung der Ordensvorschriften die Sündenvergebung und ‚weitere‘ Rechtfertigung.“¹⁾ Wiederum einen Schritt weiter auf der Bahn der — darum handelt es sich im letzten Grunde — Sakramentalisierung des Mönchtums bedeutet die Tatsache, daß an dem Mönche das Fegfeuer seine Kraft verloren hat. „Und wenn ein solcher nach der kanonisch vollzogenen Profess auch nur zwei oder drei Tage lebte, er hätte doch ein Fegfeuer von tausend Jahren und darüber zerstört.“²⁾ Warum denn und wodurch denn? Doch nur dadurch,

¹⁾ Scheel a. a. O. S. 118.

²⁾ Bittert von Scheel a. a. O. S. 119 nach dem *lavacrum conscientiae*. Vgl. die weiteren Ausführungen von Scheel dazu S. 120 ff. Scheel macht, gestützt auf Lambert v. Avignon, aufmerksam auf das Privilegium des Franziskanerordens, am Feste des heiligen Franz alle Seelen der Brüder, Freunde und Wohltäter des Ordens vom Fegfeuer befreien zu dürfen. Vgl. S. 123 f. über die praktische Bedeutsamkeit dieses Privilegs. Dasselbe wird auch erwähnt von Jak. Ziegler in seinem Werke *infirmis rei*

daß der Institution des Mönchtums als solcher ein besonderer Wert im Heilsprozesse des Menschen zukommt; es ist schlechterdings unmöglich, daß nun etwa ein Professe während der zwei oder drei Tage Klosteraufenthalt, und würde er auch in forciertestem Tempo arbeiten, das Werkquantum herausbrächte, das außerhalb des Klosters zur Tilgung jener Fegfeuerzeit notwendig wäre. Nein, hier tritt eben sakramental ergänzend die Mönchsinstitution als solche ein.¹⁾ Ebenfalls gehört hierher die Sitte, sich in der Mönchskutte beerdigen zu lassen. Denifle selbst gibt die Tatsache zu,²⁾ aber er sucht ihr die Spitze abzubrechen, indem er sie auf Dummheit abschiebt: „Wir gewahren zuweilen Bettelmönche, die da und dort nicht ungerne sahen und danach trachteten, daß sich die Sterbenden in ihrem Habit begraben ließen, da sie dann auf den Begräbnisstätten der Bettelmönche begraben wurden, was nicht ohne Nutzen für das betreffende Kloster abging. Der Gedanke, daß das Habit selig mache, lag ferne. Simple, dumme Leute bilden doch hierin nicht die Regel. Und doch konnte sich Luther³⁾ nur auf solche berufen.“ Aber mit dieser bequemen Beiseiteschiebung kommt man um das Problem nicht herum. Es ist jene von Denifle selbst zugestandene Tatsache nur ein weiterer Beweis für die Veräußerlichung und Sakramentalisierung der Mönchsinstitution. Denifle⁴⁾ möchte freilich beides leugnen und unter Beibringung verschiedener

Christianae. Vgl. K. Schottenloher, *Jak. Ziegler* (1910) S. 214: Die Priester haben den sieben Sakramenten noch ein neues hinzugefügt, nämlich den Franziskanerorden, der wie die Taufe (!) Lösung von allen Sünden verheißt.

¹⁾ Das wird ganz deutlich aus dem von Scheel a. a. O. S. 125 aus Thomas v. Aquino beigebrachten Zitat: *Si enim aliquibus eleemosynis factis homo potest statim satisfacere de peccatis suis . . . multo magis in satisfactionem pro omnibus peccatis sufficit, quod aliquis se totaliter divinis officiis mancipet per religionis ingressum, quae excidit omne genus satisfactionis.* Scheel hat ganz Recht, wenn er gegenüber Denifle betont, daß hier mit der durch Werke zu leistenden Satisfaktion nicht auszukommen ist.

²⁾ I, 167 Anm. 4, ³⁾ 161 Anm. 2.

³⁾ Denifle hat die Stelle *GM.* 40, 165 im Auge.

⁴⁾ I, 152 ff., ⁵⁾ 145 ff.

Zeugnisse das Erfordernis der Gesinnung der „völligen Hingabe an Gott“ als das entscheidende Moment bei der Wirkungskraft des Mönchtums herausstellen. Meinen Hinweis auf jene Beerdigungssitte erklärte er als „Widerfynn“ und „Schimpf auf die katholische Kirche“. ¹⁾ „Der bloß äußerliche, materielle Eintritt in den Orden tut's nicht.“ Das ist richtig; das behauptet aber auch niemand. Vielmehr: „die innere Gesinnung“ allein tut's nicht. Es steckt in der Mönchsinstitution eine besondere Kraft, die zu den subjektiven Vorbedingungen des Menschen ergänzend hinzutritt. Das eben heißt: Sakramentalisierung. Eine genaue Abgrenzung des subjektiven und objektiven Faktors ist unmöglich, ²⁾ entscheidend ist ihr Zusammenwirken. Meine früheren Worte kann ich nur wiederholen: käme wirklich alles auf die „innere Gesinnung“ an, warum bedarfs dann überhaupt des Ordenskleides, warum ist dann dessen freiwillige Ablegung größtes Verbrechen?

Den Gipfelpunkt dieser ganzen Entwicklung bedeutet die Vorstellung von der Mönchstaufe. Hier ist die schwache Grenze zwischen Straftilgung und Sündentilgung deutlich überschritten und dem Mönchtum schuldtilgende Kraft zugeschrieben.

Luther erzählt in der Schrift „Die kleine Antwort auf Herzog Georgs nächstes Buch“ 1533: ³⁾ „Mir ward auch also Glück gewuntst, da ich die Profession gethan hatte, vom Prior, Convent und Beichtvater, daß ich nu wäre als ein unschuldig Kind, das igt rein aus der Taufe käme,“ und er führt diesen Bericht als Tatsache dafür an, „daß die Mönche die Taufe Christi ihrer Möncherei vergleicht haben.“ Harnack hatte in seiner Dogmengeschichte ⁴⁾ diese Stelle zitiert, Denisle ⁵⁾ rief pathetisch dagegen aus: „ich fordere Harnack auf, nachzuweisen, in welchem Orden,

¹⁾ ²⁾ I, S. xxiii, gerichtet gegen meine Schrift: Ein Wort zu Denisles Luther S. 17 ff., dazu D. Scheel a. a. O. S. 122.

²⁾ Wie beim Sakramente überhaupt. Die katholische Kirche vermag nur die Grenzen anzugeben, innerhalb deren sich das Subjekt bewegen kann. Die Minimalgrenze ist das non ponere obicem, sie setzt die subjektive Aktivität auf ein negatives Moment und damit tatsächlich auf den Nullpunkt. Die Maximalgrenze ist „die völlige Hingabe an Gott“.

³⁾ GN, 31, 273.

⁴⁾ ⁵⁾ III, 737.

⁵⁾ I, 231, ²⁾ 223f. sind die Worte: „ich fordere Harnack auf, nachzuweisen“ gestrichen.

in welchem Kloster dieser Gebrauch nach der Profess herrschte. Bei Luthers Ordensgenossen in Erfurt, wo er Profess ablegte, oder anderswo in Deutschland?" Denifle hat sich die Mühe gegeben, noch einige andere Stellen ausfindig zu machen, an denen Luther direkt oder indirekt von der Mönchstaufe redet.¹⁾ In der Schrift „an den christlichen Adel“²⁾ schreibt er, daß man die Klostersgelübde „mehr denn die tauffgelubd“ angesehen; „was aber für frucht drauß ist kummen sehen, horen, leizen und erfahren wir teglich mehr und mehr.“ Melanchthon hatte in seinen loci (Ausgabe von 1522) diesen Gedanken Luthers aufgenommen und Thomas v. Aquino zitiert, der „das Gelübde der Taufe gleichstellte.“³⁾ In der Schrift „de votis monasticis“ schreibt Luther:⁴⁾ „sie (die Mönche) beanspruchen nicht darum gerettet und gerecht zu werden, weil sie getauft, weil sie Christen sind, sondern deshalb, weil sie den Ordensnamen tragen. Deshalb vertrauen sie in ihren Namen, rühmen sich dessen, wie wenn Taufe und Glaube schon längst gleichsam durch Schiffbruch untergegangen wären.“ Er brachte den Tatbeweis aus eigener Kunde:⁵⁾ „mit eigenen Ohren habe ich gehört, daß einige Berühmte unter ihnen lehren, der Mönch sei überreich durch diese Gnade, daß er, so oft er in seinem Herzen durch eine kleine Reuereung (per contritiunculam aliquam) sein Mönchsgelübde erneuert hat, so oft von Neuem in den Mönchsstand eintritt. Dieses Eintreten aber stellte jener, der das sagte, der Taufe gleich, wie alle es ihr gleichstellen.“ Wiederum in der „kleinen Antwort“ an Herzog Georg

1) Wenn Denifle darauf hinweist, daß die Äußerungen Luthers sämtlich nicht in seine früheste Zeit fallen, so ist das richtig, rechtfertigt aber kein Mißtrauen gegen sie. Vgl. Scheel a. a. O. S. 137f.

2) WM. VI, 440.

3) Zitiert bei Denifle I, 220 Anm. 3, *196 Anm. 2. Denifle spricht von der „dritten Auflage“ der loci communes Melanchthons. Dazu hat ihn wohl Kolbes Bezeichnung des betr. Druckes mit C. verleitet. Aber seine Ausdrucksweise ist ungenau. Es existieren von den loci drei Ausgaben von 1521, dann erschien 1522 eine von Melanchthon selbst besorgte Neuauflage. Sie ist der von Kolbe mit C. bezeichnete Druck, nach unserem Sprachgebrauche also die zweite Auflage.

4) WM. VIII, 618.

5) Ebenda 596. Die betr. Stelle ist Zusatz der Ausgabe C.

berichtete Luther aus seiner Mönchszeit von einem Besuche im Arnstädter Franziskanerkloster, woselbst der Barfüßer Heinrich Kühne den jungen Ordensbrüdern gepriesen habe, „wie ein köstlich Ding der Ordenstand wäre für andern Ständen, darumb daß dieser Taufe halben ein solch Vortheil drinnen wäre, wenns einen schon gereuen hätte, daß er ein Mönch wäre worden und damit alle seine vorige gute Werk und Leben verloren, so hätte er noch das zuvor, wo er umbkehrte und von neuen an einen Fürsaz nähme, er wollte, wo er nicht ein Mönch wäre, noch ein Mönch werden, so wäre dieser neue Fürsaz ebenso gut als der erste Eingang gewest und wäre von neuen abermals so rein, als käme er aus der Taufe, und möchte solchen Fürsaz, so oft er wollte, verneuen, so hätte er immer wieder eine neue Taufe und Unschuld bekommen zc. Wir jungen Mönche saßen und sperreten Maul und Nasen auf, schmahten auch für Andacht gegen solcher tröstlichen Rede von unser heiligen Möncherei. Und ist also diese Meinung bei den Mönchen gemein gewest.“¹⁾

Denifle — und nach ihm Grabmann²⁾ — beanstandet zuerst, daß Luther sage, „alle“ stellten den Ordenseintritt der Taufe gleich. Es könne sich höchstens um einige, speziell die Thomisten, handeln. Darin hat Denifle Recht,³⁾ aber er hat Unrecht, daraus Luther den Strick der Lügenhaftigkeit zu drehen. Derartige summarische Äußerungen sind bei Luther und seinen Zeitgenossen nicht zu pressen, er hat selbst gewußt, daß es sich in ihnen um inkorrekte Ausdrucksform handle, um sogenannte Synekdoche, jene „gemeine Weise zu reden und der Schrift Eigenschaft, die da heißt Synekdoche, wenn man ein Ding zuschreibet der Gemeine und dem ganzen Haufen, so es doch nur betrifft etliche unter ihnen.“⁴⁾

¹⁾ EA. 31, 280.

²⁾ Hist.-Polit. Blätter 138, 89.

³⁾ Vgl. auch Scheel a. a. D. S. 146 f.

⁴⁾ EA. ²10, 44 f. Näheres in meiner Schrift: Ein Wort zu Denifles Luther S. 11. Übrigens bringt Scheel a. a. D. S. 148 ein Beispiel aus dem *lavacrum conscientiae*, es sei die Doktrin von der Mönchstaufe vorgetragen *secundum omnes doctores*. Das ist ebensowenig richtig wie Luthers „alle“. Hier aber rügt Denifle nicht.

Ebenso liegt kein Widerspruch zwischen dieser Äußerung vor und jener anderen (s. o. S. 85), nach welcher Luther bei der Profess wie einem Neugetauften gratuliert wurde. Denifle meint, wenn die Äußerung über Arnstadt wahr sei, so könne Luther in Erfurt noch nicht um die „Mönchstaufe“ gewußt haben, denn wie hätte er sonst Maul und Nase aufsperrern können?! Das pflegt man doch nur bei gänzlich unbekanntem Dingen zu tun! Nein, Luther habe gewartet, bis sein ehemaliger Lehrer Ufingen, der sich gegen die Mönchstaufe ausgesprochen hatte, gestorben war. Da habe ihm niemand mehr auf die Finger passen können, „Widerspruch hatte er keinen mehr zu befürchten“, so weiß er „nun auf einmal zu erzählen, daß er schon nach seiner Profess an die Wirkungen der Mönchstaufe gemahnt worden sei“. ¹⁾ Stellt man den Wortlaut beider Äußerungen nebeneinander, so liegt aber die Sache so: in Erfurt nach der Profess erhält Luther die Gratulation zum einmaligen Akte; er ist jetzt wie ein unschuldiges Kind, „das jetzt rein aus der Taufe käme“, d. h. sein momentanes Schuldkonto ist getilgt. In Arnstadt aber erfährt er, daß diese schuldtilgende Kraft des Mönchtums sich jederzeit wiederholt, sobald nur der Voratz, Mönch zu werden, neu gefaßt wird. ²⁾ Das ist doch etwas ganz anderes! Und viel größeres! Kein Wunder, daß über diesen neuen Segen ihres Mönchgelübdes die jungen Mönche Maul und Nasen aufsperrten und vor Andacht schmaßten! Wo liegt der Widerspruch? Ein junger Soldat, der (mit Schiller zu reden) bei der Einkleidung erfährt, daß er „einen neuen Menschen angezogen“ hat, würde nicht minder staunen, wenn ihm anderweitig gesagt wird, daß er den Marschallstab im Tornister trägt. Zum Überschuß sagt Luther — was Denifle uns freilich vorenthält, Kolde ³⁾ ihm aber deutlich unter die Augen rückte — selbst zu Beginn des Berichtes über das Arnstadter Erlebnis: „Solche Mönchstaufe haben sie darnach noch viel höher ausgebreitet

¹⁾ Denifle I, 230 f., ²223 f. Gegen Kolde hat Denifle in der 2. Auflage S. xvi ausdrücklich seine These aufrechterhalten.

²⁾ Vgl. die Worte: „und wäre von neuem abermals so rein“ . . . „so hätte er immer wieder eine neue Taufe“.

³⁾ Neue kirchl. Zeitschrift 1904 S. 204. Vgl. auch Scheel a. a. O. S. 137 ff.

und will hie ein Exempel sagen“. Fällt aber der Widerspruch fort, so auch der Grund, eine der Äußerungen Luthers zu beanstanden, und Denifle's Aufforderung an Harnack (s. o. S. 85) wird zur inhaltlosen Phrase.

Wertvoll ist, daß Denifle überhaupt den Begriff „Mönchs= taufe zugibt.¹⁾ Freilich soll Luther ihr einen „völlig irrigen, ja, gottlosen“ Sinn unterschieben. Es sei dabei vorausgesetzt eine „völlige Hingabe an Gott, eine Liebe Gottes über Alles, selbst über das Teuerste, nämlich den eigenen Willen“, die allerdings nach kirchlicher Lehre Sünde und Strafe tilge.²⁾ Der Nachdruck fiele dann also auf die subjektive Qualität des Profitenten, nicht auf die sakramentale Kraft des Mönchsinstitutes. — Hier können nur die Nellen entscheiden:

Denifle selbst³⁾ zitiert einen Dominikaner Markus v. Weida vom Jahre 1501. Die Stelle lautet: „In dem daß wir sprechen: Dein Wille geschehe, übergeben wir unseren eigenen und freien Willen und verzichten darauf. Und wer das tut, der kann Gott nichts Unangenehmes tun. Und aus diesem Grunde beschließt der hl. Lehrer Thomas,⁴⁾ daß alle die Menschen, die aus rechter Andacht an sich nehmen ein geistlich klösterlich Leben, wenn sie Gehorsam tun (d. h. das Gelübde des Gehorsams ablegen), so verdienen sie vollkommene Vergebung aller ihrer Sünden und werden entbunden von Pein und Schuld, und gleich bei Gott und der Kirche geachtet, als ob sie jeztund von dem Sakrament der hl. Taufe gingen. Ursache, sagt S. Thomas, ist die: Einer oder eine, der in ein ordentlich klösterlich und geistlich Leben treten wollen, die sollen und müssen übergeben ihren eigenen freien Willen und darauf verzichten; denn sie geben sich und verpflichten sich, daß

¹⁾ Vgl. I, 228, 231, 246 ff., ²224 ff., 232 ff.

²⁾ I, 229, ²222.

³⁾ I, 230 Anm. 1, ²222 Anm. 3. Bei Scheel a. a. O. S. 147 wird der Dominikaner irrig zum Franziskaner, was Grabmann a. a. O. S. 91 stark rügt.

⁴⁾ in IV Sent. dist. 4 qu. 3a; summa theologiae 2. 2. qu. 189 art. 3 ad 3. Zu der angeblichen „Lüge“ Luthers, Thomas v. Aquino sei der „Erfinder“ der Mönchstaufe vgl. Scheel II, S. 150f. Gegen Scheel wendet sich Grabmann a. a. O. S. 91 mit nicht durchschlagenden Gründen.

sie hinfürder nicht nach ihrem Gefallen, sondern nach dem Willen Gottes und ihrer Prälaten leben wollen; und dieweil das geschieht, daß sie ihren freien Willen Gott zu Ehren also gar übergeben, so tut ihnen Gott auch die Gnade, daß er sie reinigt von allen Sünden, und sie sind bei ihm geachtet als ein unschuldig Kind, das jekund aus der Taufe gehoben wird. Und demnach ist es unzweifelhaft, so der Mensch diese Worte: Dein Wille geschehe! mit rechter Andacht spricht und also Gott seinen Willen eignet und übergibt, mag er verdienen vollkommene Vergebung aller seiner Sünden.“¹⁾ Hier ist allerdings von einer subjektiven Vorbedingung auf Seite des Profitenten die Rede, aber beweist Denifle mit ihr, was er beweisen will? Ist wirklich die subjektive Beschaffenheit das allein wirkende Moment? Kommt ihr allein der Effekt des Schulderlassens zu? Und wäre das Mönchsinstitut von rein formeller Bedeutung, gleichsam nur Anlaß? Das würde der ganzen, von uns skizzierten²⁾ Entwicklung der Schätzung des Mönchtums widersprechen, ja, im letzten Grunde nicht minder widersprechen der Grundtendenz des Katholizismus,³⁾ nach der es in der ganzen Soteriologie sich stets um ein Ineinandergreifen zweier Faktoren, des subjektiven und dinglich=sakramentalen, handelt. Warum denn ist jener Lohn gerade an den Eintritt in den Mönchsorden geknüpft?⁴⁾ Ist denn jene Willenshingabe nicht anderweitig möglich? Man lese nur die Worte des Thomas aufmerksam durch, so bemerkt man sofort, daß eben gerade erst das Institut des

¹⁾ Nach N. Paulus (Zeitschrift für kath. Theologie 26, S. 253f.; bei Kolbe a. a. O. S. 202 Anm. 2; bei Scheel a. a. O. S. 147). Mit Recht macht Scheel auf den Gleichklang der Worte des Dominikaners und jener Äußerung Luthers über seine Profess aufmerksam. („als ein unschuldig Kind, das jekund aus der Taufe gehoben wird.“) „Das erinnert an eine gleichsam stereotype Wendung und läßt aufs neue die ohnehin schon unverständliche Bemerkung Luthers als einwandfrei erscheinen.“

²⁾ Siehe oben S. 81 ff.

³⁾ Siehe darüber meinen Artikel: „Katholizismus“ in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. III.

⁴⁾ Daß das der Fall ist, beweist z. B. Cajetan im Kommentar zu Thomas v. Aquino, summa theologiae II, 2 qu. 189 (ed. Romae 1899 p. 542): gratia dei promissa in professione, nullibi constat, quod danda sit extra professionem.

Mönchtums die Willenshingabe ermöglicht, nicht aber sie einfach voraussetzt. Scheel¹⁾ sagt ganz richtig: „man lebte, wo diese Gratulation geübt wurde, der Überzeugung, durch die Profess ein besonderes Gut und eine besondere Sicherung erhalten zu haben . . . Wenn man, um diesen Gedanken abzuschwächen, darauf hinweisen möchte, daß der Profess die Beichte voranging, so ist die Tatsache richtig; sie kann aber keinen innerlich begründeten Einfluß auf die Würdigung der Profess ausüben. Denn dann müßte man ja im Hinblick auf die vorangegangene Beichte, nicht aber mit Bezugnahme auf die Profess die Gratulation aussprechen oder die Theorie entwickeln. Das ist aber eben nicht geschehen. Man würde dann auch nur eine Institution treffen, die allen zugänglich war und jedem das Gleiche vermittelte.“ Es ist die von Denifle herausgehobene subjektive Bedingung der Willenshingabe nur die starke Geltendmachung eines Momentes, das bei keinem Sakramente fehlen darf, und sei es auch nur in Minimalstärke;²⁾ es allein genügt aber nicht,³⁾ vielmehr muß das institutionelle, dingliche Moment hinzukommen, im vorliegenden Falle das Mönchtum. Nicht mit der Willenshingabe, nein, mit dem Eintritt ins Mönchtum beginnt ein neuer Lebensabschnitt. Kardinal Cajetan, der Kommentator des Aquinaten, erzählt in der Erläuterung zu der von Denifle herangezogenen Stelle: die Dämonen hätten dem hl. Antonius, um

¹⁾ a. a. D. S. 156.

²⁾ Man denke an die Forderung der attritio im Bußsakramente; doch muß davor gewarnt werden, sie zu niedrig einzuschätzen, vgl. J. Mausbach: Die katholische Moral³ (1911) S. 100 ff. Vgl. auch oben S. 85 Anm. 2.

³⁾ Wenigstens durchschnittlich nicht. In besonderen Gnadenfällen kann auf die bloße Gesinnung hin dieselbe Wirkung eintreten wie nach dem Sakramentsempfang. Vgl. z. B. Luthers Resolution zu seiner 36. These. Es kennzeichnet aber die ganze Lage, daß in diesem Falle und in anderen die Gnadenpendung erfolgt ex voto sacramenti. Hier ist die völlige Ausschaltung des dinglich-institutionellen Momentes als eines wesentlichen Faktors doch nur auf protestantischem Boden möglich gewesen, wo der Glaube jederzeit ohne dingliche Vermittlung seines Heiles gewiß werden kann. Auch bei den Sakramenten des Protestantismus ist der Glaube das Entscheidende und das Sakrament nur da ad excitandam et confirmandam fidem. Freilich ist Luther hier bekanntlich nicht auf der Höhe geblieben.

seinen Aufstiege in den Himmel zu hindern, die während seines irdischen Lebens begangenen Sünden vorgehalten; sie erhielten von den hl. Engeln die Antwort: ihr dürft nicht jene Sünden vorwerfen, die schon durch Christi Frömmigkeit getilgt sind (quae Christi iam sunt pietate deleta), aber wenn ihr solche wißt aus der Zeit seines Mönchtums, die bringet vor. Und der Kommentator fügt die schwerwiegenden Sätze hinzu: „daraus erhellt, daß ein neues Buch über die Handlungen der Mönche anfängt mit der Zeit der Profess, wenn der Betreffende Mönch wird und geworden ist, und es wird nicht abgewartet die Zeit der zukünftigen Reue, um das Schuldbuch der Vergangenheit zu tilgen und das Buch der gleichsam zukünftigen Unschuld zu beginnen.“¹⁾ Aus dem einfachen Grunde, weil eben die Institution des Mönchtums das an der vollen Reue noch Fehlende sakramental ergänzt. Der subjektive Faktor, auf den nach Denifle der alleinige Nachdruck fiel, soll ja nicht bis zur Vollgenügsamkeit abgewartet werden! Man beachte auch die Parallelisierung zwischen Christus und der Profess in dem Zitate; wollte man bei der Profess den subjektiven Gesinnungsfaktor des Menschen allein wirksam sein lassen, so müßte das bei der Wirkung von Christi Sühnetat auch der Fall sein, würde aber der ganzen Dogmatik ins Gesicht schlagen; nein, wie sie objektiv wirkt, so auch die Profess.

Es bleibt also dabei: Luther hat nicht „gelogen“, die Profess wurde der Taufe gleich gewertet. Die Entwicklung des dogmatischen Wertes des Mönchtums entspricht der des Ablasses; das subjektive Moment ist immer weiter zurückgeschoben worden zugunsten des kirchlich=sakramentalen. Man hat dem Mönchtum nicht nur straf-, sondern schuldtilgende Kraft zugeschrieben. „Der Mönch gibt Gott in seiner Profess eine solche Gabe, daß er die Vergebung von Strafe und Schuld für alle seine Sünden erzielt“, so wurde offen in gut mittelalterlich=kirchlicher

¹⁾ Unde patet, quod incipit liber novus de actibus religiosorum ex tempore professionis, quando scilicet fit et factus est religiosus: et non expectatur tempus futurae postmodum contritionis ad plene cassandum praeteritorum librum et inchoandum quasi futurae innocentiae librum (a. a. D. S. 543).

Quelle ausgesprochen.¹⁾ „Deshalb liest man in den vitae patrum, daß die Profess die Kraft der Taufe besitze.“ „Die Mönche haben daher nicht nötig, zum Jubiläumsablaß zu gehen oder einige Kirchen zwecks Erzielung von Ablaß zu besuchen, da sie vielmehr vollkommenen Ablaß besitzen zu jeder Zeit, wann und wo immer sie wollen“ — „selig ihr meine frommen Brüder, die ihr Tag und Nacht im Hause des Herrn wohnet!“ Und wenn Denifle behauptet hatte,²⁾ im Erfurter Augustinerkloster habe man die Lehre von der Mönchstaufe nicht gekannt, so hat Kolde ein unzweideutiges Zeugnis aus Johann Balth, Luthers Erfurter Lehrer, beigebracht, und Scheel hat es bestätigt.³⁾

Endlich die „Lüge“ von der Einteilung der Gelübde in substantielle und akzidentelle. „Zu substantiellen Gelübden haben sie drei gemacht, Armut, Gehorsam, Keuschheit; die übrigen sollten nur akzidentelle sein, deshalb haben sie nur diejenigen zu Verleßern des Gelübdes gestempelt, die die substantiellen auflösten. Das ist eine allgemeine Meinung,“ schreibt Luther.⁴⁾ Denifle bringt aus einem Manuskripte der Münchener Hof- und Staatsbibliothek ein Zeugnis des Zisterzienser=Abtes Wolfgang Mayer, der unter dem Verdikte: „Akzidentelle Gelübde kennen wir nicht, es lügt also der Rabulist Luther, der sie lehrt,“ jene Einteilung als „Fabel“ abtut.⁵⁾ Aber, man lese nur eine Zeile bei Denifle weiter,

1) Vgl. Scheel II, 127 und 147 ff., woselbst noch andere Zeugnisse.

2) I, 231, 2224.

3) Neue kirchl. Zeitschrift 1904, S. 206 Num. 3: Primus ergo fructus intrantium religionem est plenaria omnium peccatorum remissio, scilicet ab omni culpa et ab omni poena, si saltem assit contritio et confessio . . . Primo ostenditur auctoritate beati Bernhardi in libro de praecepto et dispensatione capitulo XXI, ubi sic ait: Monasterialis disciplina secundum baptismum vocatur ob perfectam mundi abrenuntiationem ac singularem excellentiam vitae spiritualis. Dazu Scheel II, 144 f. Denifle 2XVI schrieb dagegen: „Ob aber die Lehre (von Balth) darüber in die Praxis des Klosters übergegangen ist oder, worauf es hier allein ankommt, im Noviziat und Klerikat desselben bekannt war, beweist uns natürlich Kolde nicht.“ Aber das ist eine Ausflucht. Die Coelivodina, die Luther genau kannte, ist so gut wie sicher auch bei den übrigen Klosterinsassen bekannt gewesen.

4) W. VIII, 638.

5) I, 208, 2182 ff. Die 2. Auflage hat die ganze Frage ausführlicher erörtert.

so erscheint das Zugeständnis, daß der Begriff *vota substantialia* in der kirchlichen Theologie für jene drei Gelübde existiere. Mehr noch, auch die Gegensätzlichkeit: substantiell — akzidentell existierte: „Man sagte wohl, daß von den zur Erreichung der Vollkommenheit dienenden Werkzeugen oder Mitteln einige dem Stande der Vollkommenheit wesentlich, andere aber akzidentell seien; zu den wesentlichen rechnete man die drei Gelübde, zu den akzidentellen Werkzeugen aber Fasten, Einsamkeit, Gebet 2c.“ Heinrich v. Gent z. B., den Denifle zitiert, schreibt: „Von den genannten Mitteln sind einige substantiell für den Stand der Vollkommenheit, einige aber akzidentell. Substantiell z. B. die, welche sich beziehen (*quae pertinent ad*) auf die drei substantiellen Gelübde, die beim Mönchtum getan werden und allen Mönchsorden gemeinsam sind. Alle übrigen aber sind akzidentell, sie wechseln bei den einzelnen Orden nach den verschiedenen Geboten, Satzungen und Gewohnheiten. Einige von ihnen bestehen in der Verneinung und Beseitigung dessen, was den Erwerb der Vollkommenheit hindert, wie z. B. Fasten, Einsamkeit u. dgl., einige aber in Bejahung und Erhaltung dessen, wodurch die Vollkommenheit selbst erworben wird, wie z. B. Gebet, Kontemplation, Schriftmeditation u. dgl. Die für den Stand der Vollkommenheit aber substantiellen Mittel bestehen nur in Verneinung und Entfernung dessen, was dem Erwerb der Vollkommenheit d. h. der vollkommenen Liebe hinderlich ist, weil es ihr Gegenteil, nämlich die Begierde, vermehrt, teils grundsätzlich, teils gelegentlich.“ Das Alles sagt uns Denifle, um dann freilich hinzuzufügen: „Aber nie und nimmer handelte es sich neben den wesentlichen um akzidentelle Gelübde.“ Das ist formell richtig, der Begriff *votum accidentale* kommt nicht vor. Aber ein „Lügner“ und „Rabulist“ ist Luther damit nicht von ferne. In der Sache hat er vollständig Recht. Es handelt sich um Mittel zur Erreichung der Vollkommenheit innerhalb des Mönchtums, des Standes der Vollkommenheit.¹⁾ Diese Mittel aber sind sämtlich in den betr.

¹⁾ Man beachte, wie in dem Zitate Heinrichs von Gent das Mönchtum ohne weiteres „Stand der Vollkommenheit“ genannt wird. Vgl. dazu oben S. 65 ff.

Mönchsregeln festgesetzt; drei von ihnen, eben die wesentlichen, substantiellen, sind allen Orden gemeinsam, die übrigen wechseln, sind daher akzidentell. Die Benutzung jener Mittel wird aber nur möglich durch den Eintritt in den Mönchsorden, mit dem ich mich unter ihre Wirkungsmöglichkeit stelle. Beim Eintritt in den Mönchsorden aber gelobe ich nach der Regel leben zu wollen,¹⁾ die jene Mittel enthält und vorschreibt. Es gehören also jene Mittel zum Inhalt meines Gelübdes; wenn nun die drei wesentlichen Mittel *vota substantialia* sind, so fallen die unwesentlichen Mittel doch folgerichtig unter den Begriff: *vota accidentalia*. Das ist eine durchaus logische Schlussfolgerung, die Luther unter Benutzung der gegebenen Begriffe: substantiell — akzidentell vornimmt; und wenn seine Kirche den Begriff *votum accidentale* nicht kannte, so erklärt sich das daraus, daß sie den Begriff Gelübde konzentrierte auf die drei feierlichen, bei der Profess zu leistenden unverbrüchlichen Gelübde als auf die Substanz des Ordenslebens, und das Gelöbniß, der Regel gemäß zu leben, demgegenüber nicht weiter wertete.²⁾ Hier lag eine, schon oben (S. 23) von uns hervorgehobene Unklarheit im Gelübdebegriff vor, hervorgegangen aus der Bedeutung der Profess, Luther aber ist formell ungenau, sachlich aber der konsequente. So hat denn auch, wie Scheel³⁾ hervorhebt, Schatzgeyr in seiner Gegenschrift gegen Luther dessen Formulierung als solche nicht beanstandet, er konzentriert nur das Gelübde im Vollsinn auf die Professgelübde der Armut, Keuschheit und des Gehorsams. Wenn nun aber Denisle von einem „Verbrechen“ Luthers spricht, „diese erdichtete Einteilung den katholischen Theologen in die Schuhe zu schieben und daran

¹⁾ Vgl. oben S. 22 ff. und die von Scheel a. a. O. S. 194 mitgeteilte Darlegung Schatzgeyrs, nach der der Profitent zwar die ganze Regel gelobt, aber in differenziertem Maße.

²⁾ Vgl. Denisles Worte (²183): „Luther wußte sehr gut, daß die drei genannten Gelübde nicht deshalb *substantialia* genannt wurden, als würden sie als solche andern als den *accidentalibus* gegenübergestellt, sondern weil in ihnen das Ordensleben wesentlich (*essentialiter*, *substantialiter*) besteht, und der Religiöse andere Gelübde als die drei genannten kraft des Ordenslebens nicht übernimmt.“

³⁾ a. a. O. S. 194.

die Folgerung zu knüpfen: alle Gelübde seien wesentlich und fielen unter das Gebot „Gelobet und haltet,“ so daß keines gebrochen werden dürfe, gleich als ob der Gelübdebruch in der katholischen Kirche gelehrt worden wäre,“ so hat er die ganze Argumentation Luthers in der Schrift „von den Mönchsgelübden“ nicht verstanden. In ihr ist das Wort: *vovete et reddite* der Eckstein geradezu, es ist ihm das Wort des heiligen Gottes, das keine Einschränkung duldet,¹⁾ und mit der Unmöglichkeit seiner Durchführung hebt sich ihm das Mönchtum auf; denn wenn man gelobt hat, so muß man auch ohne Einschränkung halten, kann man das nicht, so darf man nicht geloben. Man kann streiten über das Recht, an ein solches Wort die ganze Frage des Mönchtums zu hängen, man wird bei Luther ein zu starkes Betonen des inspirierten Bibelbuchstabens finden, aber, die Prämisse einmal vorausgesetzt, ist Luther ganz konsequent und kein „Verbrecher“. Die Prämisse selbst aber wird Niemand zum „Verbrechen“ stempeln, der den scholastischen Schriftgebrauch kennt und das innere Ringen Luthers um einen Schriftbeweis gerade in dieser Frage der Mönchsgelübde. Vom Standpunkte jenes Bibelwortes aus konnte Luther tatsächlich nur ein Gelübde kennen: das unbedingt zu erfüllende, wesentliche.

Ganz kurz können wir die „Lüge“ Luthers abtun: „die Mönche verstehen unter der ursprünglichen Gerechtigkeit gemeinlich die Keuschheit.“²⁾ Luther hat nur gesagt:³⁾ die Mönche verstehen die ursprüngliche Gerechtigkeit fast (fere) von der Keuschheit d. h. sie legen auf diese ganz besonderen Wert, so daß sie fast die *iustitia originalis* allein in ihr sehen. Dagegen ist nichts zu erinnern.

Denifle übersieht hier, wie oft, daß Luther synthetische und nicht analytische Urteile ausspricht. D. h. von seinem dogmatischen Standpunkt aus wertet er den Gegner und spricht über seine Anschauung Verdikte aus, die nicht als Seinsurteile gefaßt werden dürfen, wie das Denifle immer wieder tut. Wenn z. B. Luther schreibt: „Sie haben gelehrt, das Leben der Mönche sei besser als

¹⁾ Vgl. *WA.* VIII, 633 *3.* 14: *At mandatum dei est: vovete et reddite 3. 31: stat sententia: vovete et reddite. Non praeteribit apex aut iota ab ista lege, nisi omnia fiant.*

²⁾ Denifle I, 219, ²om.

³⁾ Siehe das Zitat bei Denifle a. a. O.

das Blut Christi,“¹⁾ so ist das für Denifle ein „Tollfynn“,²⁾ von Luther aber nicht so gemeint, als wenn nun einer der mittelalterlichen Theologen wörtlich gelehrt hätte: melior monachorum vita est sanguine Christi. Vielmehr will er sagen: die Anschauung der Mönche vom Werte ihres Mönchsstandes kommt darauf hinaus, daß sie das Mönchsleben für besser erklären als das Blut Christi. Der Zusammenhang zeigt das ganz deutlich. Luther spricht über 1. Joh. 1, 6: si dixerimus, quod peccatum non habemus, nos ipsos fallimus. Aus diesem Satze folgert er: Niemand ist vor Gott gerecht außer durch Christi Blut, ohne dieses steckt, was es an Regeln, Studium, Mönchsorden gibt, noch in Sünden. Das zu erkennen, ist aber außerordentlich schwer. Die Mönche urteilen: ich bin Mönch, also bin ich vor Gott gerecht. Ja, sie haben gelehrt, das Leben der Mönche sei besser als das Blut Christi. Das heißt Christi Blut verleugnen, ja lästern. Weil und sofern die Mönche nicht auf die Gnade allein sich stellen, die durch Christi Blut rechtfertigt, vielmehr durch das Mönchtum sich den Himmel verdienen wollen, stellen sie das Mönchtum über das Blut Christi. Wer den Satz nicht aus dem Zusammenhange reißt, wird ihn nicht mißverstehen. In dieser Form sind aber Luthers Urteile sehr häufig Werturteile, und man sollte sie als solche behandeln, d. h. wenn man verurteilt, die Prämisse, nicht die wertende Folgerung, bestreiten.³⁾ Im anderen

1) WA. 20, 623.

2) I, 337, ²om.

3) Z. B. gehören hierhin auch die von Grisar (Zeitschrift für katholische Theologie 1905, S. 426 f.; Luther II, 442 f.) gebrachten Urteile Luthers über Zwingli, Descolampad und Starkstadt. Ferner die absoluten Urteile ebenda S. 430 f. Es ist eine Eigenart Luthers, bei der Beurteilung dogmatischer Fragen in Absoluten zu denken und das Prinzip herauszustellen. Das ist eine Schranke seines Wesens, die in der Theologie seiner Kirche noch lange nachgewirkt hat, indem man ganz übersah, daß die katholische Kirche auch eine Gnadenlehre kennt. Lüge und Unwahrhaftigkeit ist es jedoch nicht, mögen auch Luthers Zeitgenossen, wie Grisar zeigt, es so beurteilt haben. Das Gleiche gilt von dem Urteil über Alexander VI. (Grisar: Luther II, 445) oder von dem Streite mit Erasmus (Grisar II, 447). Wenn Grisar hier sagt: „Ja, im Verlaufe des weiteren Kampfes zwischen beiden erklärt Luther von dem Verfasser des Hyperaspistes, daß er die Trinität leugne“,

Falle könnte man allen Ernstes Luther vorwerfen, er hielte Paul III. für eine Päpstin Paula, da er in seiner Schrift „vom Papsttum zu Rom vom Teufel gestiftet“ von „der h. Jungfrau, Sanct Paula Tertius“ der „Frau Päpstin“ spricht.¹⁾ Diesen Vorwurf erhebt zwar Denisle nicht, aber er klagt doch über die „Lüge“ Luthers in der gleichen Schrift, „daß die Katholiken und zuvörderst der Papst an kein ewiges Leben, noch an eine Hölle glaubten.“²⁾ Der Zusammenhang lehrt aber, daß von einem apodiktischen, allgemeinen Seinsurteil keine Rede ist. Luther spricht von den Erfahrungen seiner Romreise, schildert das lockere Treiben am päpstlichen Hofe, das die Leute „epikurisch“ mache, und den Spott über den Glauben in Rom selbst und fällt dann das Werturteil: es ist nicht mehr zu helfen, denn diese Epikuräer glauben weder an Gott noch an ein Jenseits.³⁾ Luthers Urteil bezieht sich nur auf die leichtfertige römische Gesellschaft, die Ausdehnung auf „die Katholiken“ schiebt Denisle unerlaubt unter. Ebenso bei einer anderen Stelle. Denisle schreibt zwar:⁴⁾ „Dieser Glaube (daß es kein Jenseits gebe) soll aber nach Luther nicht bloß in Rom, sondern überhaupt unter den Katholiken geherrscht haben.“ Im Jahre 1531 schreibt Luther:⁵⁾ „Da das letzte Lateranensische Concil unter Papst Leo sollte beschlossen werden, war unter andern Artikeln gesetzt, daß man glauben sollte, die Seele sei unsterblich. Daraus man greifen muß, daß sie aus dem ewigen Leben ein lauter Gehei und Gespötte haben. Bekennen damit, daß bei ihnen ganz ein öffentlicher Glaub sei: es sei kein ewiges Leben, wollens aber nu mit einer Bulla lehren.“ Es kommt Alles darauf an, wer hier unter dem „sie“ bzw. „ihnen“ gemeint ist. Nach dem Zusammenhang ganz zweifellos nur Papst

so ist das ein Irrtum. Luther schreibt (WA. 30, 3, S. 531): praecipue ille (articulus) de trinitate a quibusdam scepticis Epicureis valde confidenter incipit rideri, quos iuvant magnifici non Itali tantum illi grammatici seu rhetores, verum etiam quaedam Italogermanae viperae et aspides, seu, sicut tu soles appellare, Viperaspides . . . Also nicht von Leugnung der Trinität ist die Rede, sondern von Verspottung, weil Erasmus den rechten Sinn der Trinität nicht vertritt, so wie ihn Luther versteht.

¹⁾ EA. 226, 140.

²⁾ I, 751, 2785.

³⁾ EA. 226, 146 f.

⁴⁾ I, 752, 2786.

⁵⁾ EA. 225, 31.

und Kardinäle in erster Linie und in zweiter die Konzilsväter, aber nicht „alle Katholiken.“ Luther hat im vorhergehenden Abschnitt von der Päderastie bei Papst und Kardinälen gesprochen. „Denn also mußte Gott seinen Feind und Widersacher, den Papst und Cardinal, für andern blenden und plagen, daß sie nicht wert blieben, mit Weibsbildern natürlicher Weise zu sündigen“ zc. Wenn nun, ohne daß ein neues Subjekt vorher vorkommt, mit „sie“ und „ihnen“ weitergeführt wird, so ist logischerweise zunächst nur an Papst und Kardinäle zu denken. Sie sind primo loco die Vertreter jenes Glaubens. Dann freilich fährt Luther fort: „in derselbigen Bullen hatten sie gesetzt, daß kein Cardinal sollte hinfurt so viel Schandbuben halten. Aber Papst Leo hatte es heißen auslöschen“ zc. Hier sind die „sie“ nicht Papst und Kardinäle, die sich schwerlich ihr eigenes Verdammungsurteil sprechen können, sondern die Konzilsväter (man vergleiche die Worte: Da das letzte Lateranensische Konzil . . . beschlossen werden, war . . . gesetzt zc.), jedenfalls nicht „die Katholiken überhaupt.“ Von denen ist nicht die Rede. Der ganze Zusammenhang fordert die Bezugnahme auf die Kurialisten, deren vornehmster Teil Papst und Kardinäle sind, zu denen aber auch die Macher des Laterankonzils gehören. Luther hat am Schluß des Abschnittes sie alle zusammengestellt, „Päpste, Kardinäle, Papiſten, geistlichen Herrn“; da sie alle in gleicher Verdammnis sind, kann das „sie“ ohne besondere Kennzeichnung von einer Klasse (Papst und Kardinäle) auf die andere (Konzilsväter) übergehen, es kann aber nicht ein dem ganzen Zusammenhange fremder Begriff (Katholiken) untergeschoben werden. Daß Luther in der Beurteilung jenes Konzilsbeschlusses sich geirrt hat, leidet keinen Zweifel, er verdient jenen Spott nicht, hatte vielmehr seine gute Ursache als Verdammungsvotum über den Philosophen Petrus Pomponatius, Denifle hätte nur, anstatt über die „Schalkheit“ Luthers sich zu entriüsten, sagen sollen, daß Luther mit seiner Auffassung nicht allein stand.¹⁾ —

¹⁾ Diesen Nachweis erbrachte ich in meiner Schrift: Luther und die Kirchengeschichte I, 110f. Denifle zitiert diese Stelle, verjäumt aber, jenen Nachweis anzuführen, der doch Luther entlastet.

Grisar erhebt den Vorwurf gegen Luther: „Die Unwahrheiten, die er gegen Tezel bringt, sind unerträglich.“¹⁾ Warum? „Er läßt ihn nicht bloß „künftige Sünden verkaufen“ um Ablaß, sondern auch derartige öffentliche Frevel begangen haben, daß er deshalb zum Tode verurteilt wurde.“ Luther erzählt in seiner Schrift „wider Hans Wurst 1541“: „Es geschach im Jahr, da man 17 schreib, daß ein Predigermünch, mit Namen Johannes Tezel, ein großer Clamant, welchen zuvor Herzog Friederich hatte zu Inspruck vom Sacke erlöset, denn Maximilian hatte ihn zu ersäufen geurteilt in der Inn (kannst wohl denken, umb seiner großen Tugend willen).“²⁾ Daß diese Begebenheit keine historische Wahrheit ist, hat N. Paulus in seiner Tezelbiographie (1899) zweifelsfrei festgestellt.³⁾ Aber eine Lüge und Unwahrheit Luthers ist damit nicht erwiesen, sondern nur ein Irrtum. Daß der Reformator böshaft die ganze Legende erfunden habe — was ihn allerdings zum Lügner stempeln würde — kann nicht aufgezeigt werden, wahrscheinlich gibt Luther traditionellen Klatsch wieder, oder sein Gedächtnis — über 20 Jahre nach den Ereignissen! — hat ihn sonst irgendwie getäuscht. Luthers ganze Darstellung an der betr. Stelle ist nach der Erinnerung geschrieben und nicht allenthalben korrekt, so sehr auf der anderen Seite manche Einzelheit als richtig frappiert. So sind die Worte ungenau: „Item es wäre nicht Not, Reu noch Leide oder Buße für die Sünde zu haben, wenn einer das Ablaß oder die Ablaßbriefe kaufet (ich sollt sagen, löset), und verkauft auch künftige Sünde“. Ablaß d. h. Erlaß der Strafen für sich selbst erwerben, war ohne Reue unmöglich, die Reue war nur entbehrlich bei der Erwerbung von Ablaß für die Seelen im Fegfeuer⁴⁾ oder bei dem Erwerb des

¹⁾ Zeitschrift für katholische Theologie 1905, S. 424, wiederholt in Luther II, 439. Vgl. I, 276 ff.

²⁾ GN. 226, 68 f. Bei Grisar beide Male irrig: GN. 70, 68 f.

³⁾ Vgl. auch die Zustimmung von Th. Brieger dazu in seiner Anzeige der Schrift von Paulus in der Theologischen Literaturzeitung 1900. Paulus hat vollkommen Recht, dagegen aufzutreten, daß diese Legende noch weiter kolportiert wird; vgl. seinen Artikel: Zähes Leben der Tezelsabeln (Literarische Beilage der Kölnischen Volkszeitung 1911, Nr. 25).

⁴⁾ Diesen Ablaß hat Luther im Auge in seiner Schrift „Bermahnung an die Geistlichen, versammelt auf dem Reichstag zu Augsberg“ 1530

Ablassbriefes mit der Erlaubnis, künftighin bei einem beliebigen Priester sich absolvieren zu lassen nach vorausgegangenem Beichte. Und daß Luther diesen letzteren Fall im Auge hat, beweist einmal die Erläuterung „oder die Ablassbriefe“, sodann der Zusatz: „und verkauft auch künftige Sünde“. Denn dieser wird nur bei jenen Ablassbriefen verständlich. Es ist zwar keine korrekte Ausdrucksweise, „künftige Sünde“ wurde nicht verkauft, auch nicht vergeben, aber der Ausdruck erklärt sich daher, daß jene Briefe ein Wechsel auf die Zukunft waren. Mit jedem einzelnen solcher Briefe konnte man einmal im Leben und in der Todesstunde von jedem beliebigen Beichtvater sich absolvieren lassen von allen Sünden, auch von den päpstlichen Reservatfällen (mit einigen Ausnahmen).¹⁾ Gewiß war dazu die Beichte erforderlich, aber sie konnte (wenn sie es auch nicht mußte) doch zur bloßen Formsache herabsinken, und der Ablassbrief war doch der Garantiechein für die zu erhaltende Sündenvergebung.²⁾ (Denn ein Priester, der absolvierte, war leicht gefunden.) Insofern sagt es sachlich trotz formeller Inkorrektheit nicht zu viel, wenn Luther von einem „Verkauf auch künftiger Sünden“ spricht. So plump, wie Myconius es in seiner bekannten Erzählung vom Raube des Tegellkastens darstellt, hat Luther die Worte nicht gemeint. Von einer Lüge kann man nicht sprechen; für die verhängnisvolle Wirkung seiner Worte³⁾ aber kann man ihn auch nicht voll und ganz verantwortlich machen, da sie doch eine Verzerrung seiner Meinung ist, die allerdings umgeschickt formuliert war. Und knüpften die Lutherschüler wirklich nur beim Meister an? Hausrath⁴⁾ erzählt, schon Hutten habe vor Luther von einer

(WA. 30, II, S. 284). Paulus (Joh. Tegel, S. 105) wirft hier zu Unrecht Luther eine falsche Behauptung vor. Der Zusammenhang zwischen Punkt 12 und 13 a. a. D. zeigt, welchen Ablass Luther meint.

¹⁾ Vgl. Paulus: Joh. Tegel S. 130 ff.

²⁾ Das hat Paulus übersehen bei seinem an sich richtigen Proteste in seinem Aufsatz: Gibt es Ablässe für zukünftige Sünden? (Literarische Beilage der Kölnischen Volkszeitung 1905, Nr. 43, s. dazu meine Kritik im Theologischen Jahresberichte 1905, S. 586.) Wenn Grisar Hausrath: Luthers Leben II (1904), S. 432 für seine Meinung anführt, so hat auch dieser in der Beurteilung Luthers sich geirrt.

³⁾ Vgl. Grisar: Luther II, 440.

⁴⁾ a. a. D.

Vergebung künftiger Sünden im Ablass gesprochen; dann wird es sich wohl um eine Volksmeinung handeln, die ja nach Lage der Dinge nur zu begreiflich war.

Noch schneller, obwohl hier Grijar schon an Paulus¹⁾ einen Vorgänger hat, werden wir mit der „unwahrhaftigen“ Erklärung Luthers²⁾ fertig, er habe bei Abfassung seiner Thesen „selbst nicht gewußt, was das Ablass wäre, wie es denn kein Mensch nicht wußte“. Das ist die lautere Wahrheit, und Luthers Bezeugung: so wahr mich mein Herr Christus erlöset hat! entspricht dem. Man lese nur einmal Luthers 95 Thesen von der ehrlichen Vorbemerkung: amore et studio elucidandae veritatis an bis zu Ende durch, um zu erkennen, wie er nach Erkenntnis ringt und wissen möchte, aber noch nicht weiß, was Ablass ist, und eine authentische kirchliche Erklärung über den Ablass hat erit Leo X. 1518 in seiner Dekretale vom 9. November gegeben, um Luthers beständiger Berufung auf die Diskutierbarkeit der Ablassmaterie einen Kiesel vorzuschieben. Eine einheitliche Ablasslehre bestand noch nicht, als Luther seine Thesen aufstellte,³⁾ und mehr will er nicht sagen.⁴⁾

1) Joh. 1. Regel S. 84.

2) Gl. 26, 69.

3) Vgl. Briegers Artikel „Indulgenzen“ in RE.³ IX, 76 ff.; vgl. besonders S. 86 ff.

4) Es ist daher auch irrig, wenn Grijar (Luther I, 268) schreibt: „Prüft man die Thesen näher und beobachtet dazu das Verhalten ihres Urhebers in der Zeit nach ihrer Verbreitung, so erscheint es nicht zweifelhaft, daß sie durchweg ihrem Verfasser nicht als Versuchssätze oder problematische Wahrheiten, sondern als sicherer Standpunkt gelten.“ Ebenda S. 279 glaubt Grijar Luther „gegen eine derartige Anklage auf Unwissenheit in Schutz nehmen (!) zu müssen“. Hier gibt er zu, daß Luther „Unsicherheit“ in der Ablassfrage besessen hätte, „es macht ihm dieses keine Unehre“. „Etwas ganz anderes aber ist es, wenn er sagt, er habe gar nicht gewußt, was Ablass wäre.“ Inwiefern ist das etwas anderes? Doch nur dann, wenn man den Lutherschen Worten einen Sinn unterschiebt, den sie nicht haben. (Daß er „gar nicht“ gewußt habe, was Ablass wäre, sagt Luther nicht!) Luther will sagen, daß ihm die Tragweite des Ablasses u. dgl. nicht sicher und klar waren. Daß er „gar nichts“ vom Ablass gewußt habe, eine solch törichte Behauptung kann man selbst nicht auf das Konto des „gealterten Mannes“ setzen und ihn dadurch „in Schutz nehmen“.

Wiederum nicht besser steht es mit Grijars Anschuldigung,¹⁾ Luther habe, als er nach dem endlich erfolgten Einschreiten der Kirche durch den Bann zu Worms vor Kaiser und Reich gestanden, schon drei Jahre nachher sein dortiges Erscheinen mit einem Glorienschein auf Kosten der Wahrheit umgeben. „Man weiß, daß er im Widerspruch mit den offenkundigen Tatsachen unter anderem schrieb: „Ich bin nach Worms gezogen, obgleich ich wußte, daß das öffentliche Geleite mir vom Kaiser gebrochen sei.“ ... Er wußte im Gegenteil, daß das versprochene Geleite mit aller Gewissenhaftigkeit gehalten werde.“ Grijar hätte nur die Weimarer Lutherausgabe Bd. 10 2. Abteilung S. 180 aufzuschlagen brauchen, um dort in einer Anmerkung die Erklärung der Lutherworte zu finden. Der Reformator schreibt: *denique Wormaciam ingressus sum, etiam cum scirem mihi violatam esse a Caesare fidem publicam*, und er zielt damit auf das Sequestrationseдикт vom 10. März 1521, das widerrechtlich kraft kaiserlicher Machtvollkommenheit erlassen und angehängt wurde zu dem ausdrücklichen Zwecke, Luther von Worms zurückzuhalten.²⁾ Ein direkter Geleitsbruch war das freilich nicht, wohl aber eine Verletzung der öffentlich gegebenen Zusicherung, daß Luther vor dem Reichstag erscheinen solle. Und mehr sagt Luther nicht, weder heißt *violare* brechen, noch *publica fides* das öffentliche Geleit. Wohl aber waren sowohl des Kaisers Zitation als auch der Geleitsbrief³⁾ darauf eingestellt, daß Luther „in den einundzwainzigsten Tagen zu solchem unserm Geleit bestimbt, gewißlichen hie bei uns seiest und nit ausbeleibest, dich auch keines Gewalts oder Unrechtes besorgen.“ Diese öffentliche Sicherheitszusage (*publica fides*) hatte jenes Edikt in der Tat schnöde verletzt. Übrigens nimmt Grijar, wie ebenfalls Wl. 10, 2 S. 180 zu lesen ist, mit seinem Vorwurf nur eine alte Beschuldigung von Höfler auf, der in seiner Biographie Hadrians VI. von einer „Lüge“ Luthers gesprochen hatte. —

¹⁾ Zeitschrift für katholische Theologie 1905, S. 424; Luther II, 440, I, 385.

²⁾ S. darüber P. Skalkoff in: Archiv für Reformationsgeschichte VIII, 344 f.

³⁾ Vgl. Enders 3 Nr. 405 und 406.

„Luther leitet zur Unwahrheit und Verstellung an, indem er 1520 zur Übernahme der höheren Weihen mittelst eines Schein=gelübdes des Zölibates rät: wer Subdiacon werden solle, möge dem Bischof vorstellen, daß er keine Enthaltjamkeit fordern dürfe, und bestehende der Bischof auf dem Geheiß, welches das Versprechen verlangt, so sollten die Kandidaten es nur ablegen; aber bei der Formel ‚soweit es die menschliche Schwäche gestattet‘ (quantum fragilitas humana permittit), so sagt er, ‚deute ein jeglicher diese Worte nur frei negative, d. i. ich gelobe nicht Keuschheit, denn die menschliche Schwäche gestattet nicht keusch zu leben.“¹⁾ Über Grisar, der, gleich Denifle, diese Beschuldigung ausspricht, hat den Zusammenhang nicht scharf ins Auge gefaßt. Die Pointe liegt in den Worten (Grisar hat sie übersezt): denn fragilitas humana non permittit caste vivere.²⁾ Über das Recht dieser Behauptung kann man streiten, gewiß, aber das steht nicht zur Diskussion jetzt, genug, daß Luther dieser Überzeugung ist. Dann aber kann kein Priester gemeinhin³⁾ mit ehrlichem Gewissen das Keuschheitsgelübde aussprechen, weil er eben unfähig ist, es zu halten. Er soll daher dem Bischof offen erklären, daß es eine „teuffelisch tyranney“ sei, das Gelübde zu fordern. Wenn nun aber der Bischof auf der Forderung besteht, so bleibt noch eine Rettung des Gewissens übrig: die bei dem Gelübde abzulegende Formel: quantum fragilitas humana permittit. Hier wird die absolute Keuschheitsforderung im Gelübde selbst eingeschränkt; von der Prämisse der Unmöglichkeit der Keuschheit aus kann diese Formel für den Botanten im Lutherischen Sinne nur den Sinn gewinnen: die volle Keuschheit kann ich nicht halten, nicht aber den Sinn: ich bin dank dieser Klausel los und ledig und kann nach Herzenslust unkeusch leben. Luther hat lediglich die Befreiung der Gewissen von einer unmöglichen Forderung im Auge, er will also gerade zur Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit erziehen und nicht zur Lüge. Das beweist ganz deutlich sein Schlußsatz —

1) Grisar: Luther II, 442; Denifle I, 99f., 287f.

2) W. VI, 441f.

3) Diesen Durchschnittspriester hat Luther im Auge; daß einzelne die Keuschheit halten können, gibt er zu. W. VI, 441 Z. 11f., 442 Z. 3f.

den Grijar uns freilich vorenthält¹⁾ —: auff das er ein frey gewiſſen on alle gelübd behalte. Es ſoll nichts gelobt werden, was nicht gehalten werden kann. Und wenn man etwa ſagen wollte, wenn nun einmal das Keuſchheitsgelübde gefordert wird, ſo wäre es für einen, der es von vornherein nicht halten kann, Pflicht, ſich überhaupt nicht zur Ordination oder Profeß zu melden, ſo überſieht man einmal, daß Luther den Zölibat als ein bald durch ein Konzil aufzuhebendes derzeitiges Übel voraus= ſetzt,²⁾ ſo daß alio jenes „Gelübde“ ſowieſo bald hinfällig werden wird, ferner, daß Luther dann überhaupt auf einen Pfarrerſtand hätte verzichten müſſen; denn es handelt ſich ja für ihn nicht um einige ſtark jexuell veranlagte Individuen, ſondern um eine durchſchnittlich allgemein menſchliche Unmöglichkeit des „elenden Hanſens“. Da war die Klausel im Gelübde ſelbſt nicht ein Anreiz zur Unſittlichkeit, ſondern eine dankbar empfundene Gewiſſensbefreiung. —

Bekanntlich ſind die von Luther verfaßten Schmalkaldiſchen Artikel 1537 auf dem Schmalkaldener Tage nicht zur Verhandlung und Annahme gekommen. Als Luther ſie 1538 herausgab, ſchrieb er in der Vorrede: „Die[ſe Artikel] ſind auch von den unſern angenommen und einträchtiglich bekannt und beſchloſſen.“ Die gewöhnliche Erklärung für dieſen Widerſpruch³⁾ weiſt auf Luthers Krankheit hin, die ihn in offenbarer Unkenntnis der während ſeiner Krankheit über ſeine Artikel gepflogenen Verhandlungen habe urteilen laſſen. Grijar⁴⁾ aber ſagt: „Wer wird ſich überzeugen können, daß er nicht nach der Krankheit das Loſe ſeiner Artikel, auf die er ſo großes Gewicht legte, genau erforſchte oder vielmehr von ſelber erfuhr, da es in den Kreiſen der Fürſten und Theologen eine öffentliche und Aufſehen erregende Tatſache war?“ Wie jedoch, wenn Luther die Annahme ſeiner Artikel für

¹⁾ Deniſte a. a. O. bietet ihn. Zur Sache vgl. auch W. Walther: Für Luther wider Rom (1906) S. 438 ff. G. Sodeur: Luther und die Lüge (1904) S. 36 ff.

²⁾ Vgl. WA. VI, 441 B. 24 ff.

³⁾ Vgl. Th. Stelbe: Hiſtoriſche Einleitung in die ſymboliſchen Bücher¹⁰ (1907) S. LI.

⁴⁾ Luther II, 445.

einfach selbstverständlich gehalten hätte?! Und darauf deutete doch alles hin, soweit Luther selbst noch beteiligt gewesen war.¹⁾ Kurfürst Johann Friedrich hatte Luther den Auftrag zur Abfassung der Artikel gegeben, „und die Absicht des Kurfürsten war, diese Artikel zu einer allgemein anerkannten Konfessionsschrift zu erheben“; das sollte zu Schmalkalden geschehen. Nur dank einer Intrigue Melancthon's und des hessischen Landgrafen wurden die Verhandlungen in andere Bahnen gelenkt. Ohne daß Luther darum wußte. Ferner haben nach der offiziellen Annahme von Melancthon's Traktat *de potestate papae* nachher privatim außer den oberländisch Gesinnten „so ziemlich alle anwesenden Theologen, später auch einige andere“ die Lutherischen Artikel unterschrieben „und gaben auf diese Weise privatim ihre Zustimmung zu erkennen“. Nun wäre doch durchaus denkbar, daß man, wenn Luther gefragt hätte, ihm diese Zustimmung ohne die näheren Details erzählt und er nun — von seinen Prämissen aus völlig begreiflich — daraus auf eine einhellige Annahme geschlossen hätte. Die Artikel waren endlich für das zu erwartende Mantuaner Konzil bestimmt; das Konzil zerbrach sich, und Luther hatte keinen Anlaß, sich um die Artikel sonderlich zu kümmern, in seiner Korrespondenz während des Jahres 1537 erwähnt er sie nicht, er ist vielbeschäftigt, sodaß er Bucer auf die ihm zu Schmalkalden übergebenen beiden schweizerischen Konfessionen erst am 6. Dezember 1537 antwortet,²⁾ das erklärt wiederum seinen Irrtum bei der Edition der Artikel. Jedenfalls ist keinerlei Beweis für eine bewußte Unwahrheit Luthers zu erbringen; so hätte Grisar zum mindesten die Wohlthat des: *in dubio pro reo* Luther angebeihen lassen sollen.³⁾ —

¹⁾ Das Nähere bei Kolbe a. a. O.

²⁾ Ender's 11 Nr. 2567.

³⁾ Der von Grisar an den Schluß seiner Ausführungen gehängte Satz: „Nach seinem Tode erst geschah ihre (der Artikel) Aufnahme in die amtlichen Bekenntnisschriften“ ist richtig, kann aber nicht, worauf doch Grisar offenbar hinaus will, als Beweis dienen, daß Luthers Irrtum sich vom allgemeinen Urteil grell abhob. Kolbe (a. a. O.) zeigt, daß die Wertung der Artikel als Bekenntnis schon zu Luthers Lebzeiten auf dem Regens-

„Wenn ihm solche Verschiebungen von Tatsachen bezüglich öffentlicher Vorgänge in der eigenen Partei widerfahren, wird man falsche polemische Behauptungen wider die Personen von Gegnern nicht so unbegreiflich finden. Nicht immer ist hier ein Schein zu finden, mit dem er sich zu decken vermag“, fährt Grisar fort.¹⁾ Beweis: „Über des Erasmus Lebensausgang hatte er von zwei Seiten, und zwar durch Parteigenossen, Berichte bekommen, die ihm nicht ungünstig und verdammend genug vorfamen. Er stellte alsbald über die Todesumstände des Gelehrten Behauptungen auf, die das Gegenteil von dem enthielten, was er aus den gedachten Briefen wußte.“ Grisar zieht als Zeugen N. Paulus heran, der in Nr. 30 der Literarischen Beilage zur Kölner Volkszeitung 1908 schrieb: „Mit welcher Leichtfertigkeit aber Luther schlimmere Gerüchte über das Ende seiner Gegner verbreitete, dafür liefert der neue Band seiner Korrespondenz (Bd. 11 des Briefwechsels, herausgegeben von Enders) einen nicht unwichtigen Beitrag. In der Nacht vom 11. auf den 12. Juli 1536 starb in Basel Erasmus von Rotterdam. Seine letzten Worte waren eine Bitte an Jesus um Gnade und Barmherzigkeit. An seinem Sterbebette standen zwei protestantisch gesinnte Freunde, die Basler Universitätsprofessoren Simon Grynäus und Bonifatius Amerbach. Bereits am 20. Juli 1536 setzte der Straßburger Prediger Wolfgang Capito Luther davon in Kenntnis. Zwei Tage später schrieb dasselbe an Luther ein anderer Straßburger Prediger, Martin Buzer (*animam invocando nomen Jesu et misericordiam dei efflavit*). Man sollte nun meinen, das Zeugnis dieser zwei Prediger, die mit den Basler Freunden in engem Verkehr standen, wäre für Luther von Wert gewesen. Dem war jedoch nicht so. Zwei Jahre später, im Sommer 1538, erzählte er seinen Tischgenossen, Erasmus sei gestorben, wie er gelebt, als Epikureer. Die Bitte, die er sterbend an Jesus gerichtet haben soll, werde ihm vielleicht nur angedichtet. (Lauterbachs Tagebuch auf das Jahr 1538,

burger Reichstag 1541 durch Kurfürst Johann Friedrich anhebt, und die heftigsten Theologen 1544 sie der Augustana gleichstellten.

¹⁾ Luther II, 445, 528.

herausgegeben von Seidemann, Dresden 1872 S. 114, 138).“ Aber die Dinge liegen nicht ganz so, wie Paulus=Grisar meinen. Damit, daß die Tischreden keine unbedingt sichere Quelle sind, wollen wir nicht operieren, die Zuverlässigkeit des Lauterbachschen Berichtes vielmehr annehmen. Es steht fest, daß Luther in Erasmus einen Epikuräer gesehen hat. „Erasmus vere fuit Italicus Epicureus. Fuit Romae, hat mit dem cardinal umgegangen, gefessen und getrunken; do haben sie nichts gethan, denn religionem nur verspottet.“ „Erasmus ist im (dem Türken) auch gram darumb, ut Epicureus,“ „Ich wolt gern, daß sie unternemen (=unmöglich gemacht) wurden propter Epicureismum et quia multa venena inserta sunt. Er hat viel umb leib und leben und die seel bracht. Er ist ein ursach der sacramentirer. Quantum promovit grammaticam, tantum nocuit evangelio. Er ist ein schentlicher mensch geweest. Zwinglius ist durch in verfurzt; Egranum hat er auch befert, der glaubet eben so viel als er. Er starb auch dahin sine crux et sine lux.“¹⁾ Nun schließt Luther dogmatistisch: ein Epikuräer kann keinen seligen Tod gestorben sein, folglich sind die Berichte von Erasmus gläubigem Ende wohl erdichtet. Selbstverständlich ist das von Luther befolgte Schlußverfahren wissenschaftlich unerlaubt, aber gerade N. Paulus²⁾ hat nachgewiesen, daß der Glaube im 16. Jahrhundert allgemein üblich war, ein Ketzer oder mißliebiger Mensch mußte einen schlimmen Tod gehabt haben, Luther steht hier unter dem Dogmatismus seiner Zeit, und von einem so vielbeschäftigten, mit einer solch großen Korrespondenz belasteten Manne wie Luther kann man wirklich nicht verlangen, daß er nach zwei Jahren sich noch der genauen Einzelheiten des Berichtes der Straßburger erinnerte. Zudem standen Bucer und Capito theologisch Erasmus nahe, das konnte für den dogmatistisch befangenen Luther Grund genug sein, ihren Bericht als schönfärberei zu beurteilen. Von einer bewußten Lüge, d. h. einem Reden wider besseres Wissen und Glauben, kann nicht gesprochen werden. —

¹⁾ Vgl. G. Krofer: Luthers Tischreden in der Mathesischen Sammlung (1903) Nr. 596, 605, 657. S. auch WM. 30, 3 S. 531 die Nebeneinanderstellung von Epikuräern und Erasmus.

²⁾ Luthers Lebensende 1898. Vgl. auch Grisar II, 628.

Bekanntlich wissen wir von verschiedenen angeblichen Mordanschlägen gegen Luther;¹⁾ nach Cochläus hätten sich u. a. dem Herzog Georg von Sachsen Mörder angeboten. Kann es Wunder nehmen, daß Luther „öfter von den gedungenen und gegen ihn ausgesandten Mördern redet“ und speziell gegen Herzog Georg von Sachsen seine Anklage verdichtet? Ich verstehe nicht, wie Grijar²⁾ daraus Luther den Strick der Lüge drehen kann. Daß die Mordanschläge nicht bewiesen werden können, ist nicht das Entscheidende, vielmehr Luthers Glaube an sie, und den kann Grijar nicht bestreiten. Dann aber hat Luther auch nicht gelogen.

d) Die „Lüge“ anlässlich der Doppelhehe des Landgrafen von Hessen.

Als das klassische Beispiel für Luthers Lügenhaftigkeit gilt sein Verhalten in der Doppelhehe des Landgrafen von Hessen. Seinen Abschnitt über „Luther und die Lüge“³⁾ leitet Grijar mit den Worten ein: „Den Ausgangspunkt der gegenwärtigen Untersuchung bietet die offen erklärte Bereitschaft Luthers, in den Verwicklungen nach der Doppelhehe Philipps von Hessen ‚eine gute starke Lüge zu tun‘, und dazu seine Aufforderung an den Landgrafen, sich durch eine solche aus der Schlinge zu ziehen. ‚Was were es, fragte er, ob einer schon um Besseres und der christlichen Kirche willen eine gudte starcke Lugen thet.‘“ Denifle⁴⁾ schreibt: „Wer, wie Luther, der Befriedigung der Sinnlichkeit die Hauptrolle in der Ehe zuweist, der schrickt auch nicht vor einem ‚Weichtrat‘ zurück wie der, den der Reformator bezüglich der Doppelhehe des Landgrafen Philipp von Hessen gegeben hat. Dieser ‚Weichtrath‘ ist den Protestanten sehr unbequem; aber sie müßten bei vorurtheilsfreiem Denken ihn völlig consequent finden in Luthers ‚System‘“ — hier also wird das innerste Motiv in Luthers Sinnlichkeit erblickt. Dadurch daß er es fortdauernd in Ausführungsstriche setzt, bekundet Denifle, daß er das von Luther

¹⁾ Vgl. Eulers 2, Nr. 298; 5, Nr. 873 und 887 und die Erläuterungen dazu.

²⁾ Luther II, 446.

³⁾ Luther II, 436 ff.

⁴⁾ I, 284 f.. ²273.

abgegebene Gutachten überhaupt nicht als wirklichen Beichttrat ansieht. Als nun die Doppelehe ruchbar wurde, „ging's mit Lügen los, wobei sich der Landgraf korrekter betrug als seine ‚Beichtträte‘,“ Bucer erhält das Prädikat „Schurke“, Luther „gebraucht in einem Briefe an einen hessischen Rath Trugschlüsse, rätb zur Lüge und gestattet wie Bucer die Concubine“, seine Worte, unter denen das von der „guten, starken Lüge“ besonders herausgehoben wird, verraten einen „Lügendeist“ — „es ist ein Abgrund“!

„Unbequem“ ist uns nun an der ganzen Frage zunächst nichts, rein gar nichts. Der Historiker hat nicht zu fragen, ob die Wahrheit unbequem ist oder nicht, er hat sie einfach festzustellen. Wir prüfen ganz objektiv den Tatbestand, ohne Beschönigung und Bemäntelung, allerdings auch ohne Gehässigkeit. Vertuscht wird nichts, aber auch nicht ohne Grund angeklagt. Den ganzen Verlauf der Angelegenheit der hessischen Doppelehe vorzuführen, kann unsere Aufgabe hier nicht sein,¹⁾ es handelt sich nur um die Stellungnahme Luthers.

Durch die jüngste Forschung ist die bedeutsame Rolle klar geworden, welche die Mutter der späteren zweiten Gemahlin des Landgrafen Philipp, die verwitwete Frau Anna von der Sale, in dem ganzen Ehehandel gespielt hat.²⁾ Von ihr kamen für den ungestümen Freier Schwierigkeiten, von dem durchaus berechtigten Interesse heraus, die Zukunft ihrer Tochter sicherzustellen. Sie hat zunächst die Hand der Tochter zu Lebzeiten der ersten Gemahlin Philipps verweigert, dann die Ehe gestatten wollen, wenn ihre Rechtmäßigkeit in öffentlichen Drucken verteidigt würde, und andere Leute dem landgräflichen Beispiele folgen würden. Endlich hat sie auch in die Geheimhaltung gewilligt, aber unter Bedingungen, die auf eine Sicherstellung durch maßgebende

¹⁾ Vgl. W. W. Rockwell: Die Doppelehe des Landgrafen Philipp v. Hessen. 1904.

²⁾ Vgl. Rockwell a. a. O.; dann meinen Aufsatz in der historischen Zeitschrift Bd. 94 S. 385. Ich gehe noch über Rockwell hinaus und nehme an, daß die Schwiegermutter Frau Anna überhaupt erst den Landgrafen zu einer Ehe mit der Tochter veranlaßt hat, während er selbst ursprünglich nur an ein Konkubinat dachte.

Autoritäten hinausliefen. Und hier taucht zum ersten Male Luthers Name in Verbindung mit der Eheangelegenheit auf. Unter den Autoritäten, deren Zustimmung zu einer Doppellehe Frau Anna wünscht, ist auch der Wittenberger Reformator. „Item, so hat der Landgraf aufgezeichnet, sie woldt mir sie auch folgen lassen, wan es schon nit öffentlich gepredigt und geschriben wurde, wans allein etlich von adel und gelerten, auch der curfürst und herzog Moritz wußten, das es ein heimelich ehe wer.“ Daß unter diesen „Gelehrten“ an erster Stelle Luther stand, sagt das Folgende: „Item hat sie mir zugesagt, wans schon Lutter nicht forr recht hiltte und norr etliche gelerte und ich es forr recht halte und sie erkennen kann, das nit wieder Gott, so soll ich sie uff wegen suchen und hinwegfurren. . .“¹⁾ Die beiden, Landgraf Philipp und die Hofmeisterin, denken offenbar an ein theologisches Gutachten Luthers, das hervorgerufen werden kann, wenn durch die geheimzuhaltende Doppellehe irgendwie Ungelegenheiten entstehen sollten. Über die weitere Natur dieses Gutachtens ist nichts gesagt, es mußte nur irgendwie die Doppellehe für erlaubt erklären.

Der Landgraf kam jenem Wunsche der Hofmeisterin entgegen, da ihm seinerseits ein derartiges Gutachten lieb war als Schutz gegenüber der öffentlichen Meinung. Der Unterhändler bei Beschaffung der Urkunde wurde Martin Bucer, der wohlbewährte Freund, der dann auch nach längeren Bedenken sich zur Übernahme des Auftrags bereit erklärte. Doch stellte er die Bedingung der Geheimhaltung, wenigstens einstweilen, „bis daß sie, die Prediger, es besser, mit guter Geschicklichkeit mit der Zeit ins Volk mögen bringen.“²⁾ Bucer kam nach Melungen, der Landgraf legte ihm seinen Zustand dar, Bucer wurde vollends gewonnen und ritt nun, mit Instruktion versehen, nach Sachsen ab. Die Instruktion erbat von den Wittenberger Reformatoren, „das sie mir wolltenu Zeugnuß gebenn, wenn ich das thette, daß es nitt unrecht sei.“³⁾ Die Annahme Rockwells, der Landgraf habe den Wittenbergern

1) Rockwell a. a. O. S. 316 f.

2) Lenz: Briefwechsel Landgraf Philipps des Großmütigen von Hessen mit Bucer I (1880), S. 354.

3) Rockwell a. a. O. S. 25.

fogar schon den Entwurf für das Zeugnis an die Hand gegeben, so daß Melanchthon ihn einfach „beinahe wörtlich“ abgeschrieben hätte, ist von Brieger und Kück¹⁾ als irrig erwiesen worden, das Gutachten der Reformatoren ist in Wittenberg am 10. Dezember 1539 von Melanchthon verfaßt und von ihm und Luther, dann auch weiterhin von Bucer, Antonius Corvinus, Adam Kraft, Johann Lening, Justus Winther, Dionysius Melander unterschrieben worden²⁾

Es ist nicht überflüssig, dieses Gutachten kurz zu analysieren, denn es kennzeichnet die reformatorische Stellungnahme zur Sache. Die Reformatoren unterscheiden scharf zwischen einem allgemeinen Gesetz und einer besonderen Dispensation aus besonderen Gründen. Ein allgemeines Gesetz, „das meniglich zugelassen werde, mehr denn ein ehelich weib zu haben,“ ist abzulehnen, daher schon aus diesem Grunde die Öffentlichkeit abzuraten, denn sie würde im Sinne eines allgemeinen Gesetzes verstanden werden. Ein allgemeines Gesetz widerspricht Gottes Ordnung, der die monogamische Ehe eingesetzt hat, und die Kirche hat dieses göttliche Gesetz „angenommen“. Fälle besonderer Dispensation sind aber denkbar und erlaubt, „mit radt des Pastors“. Mit Rücksicht auf vielerlei Ärgernis, das aus einer öffentlichen Doppelehe entstehen könnte, bitten die Reformatoren den Landgrafen, die Sache ernstlich zu bedenken. Sie ermahnen ihn dann weiter sehr ernst zur Sittlichkeit unter Vorhaltung der Strafen, die Unzüchtige getroffen haben, und sprechen ihre Genugtuung aus über die Mitteilung von „schmerzen und rew“ des Landgrafen über seine Sünde. Irigendwie ihn „anreizen oder treiben“ zur Doppelehe wollen sie nicht.

1) Zeitschrift für Kirchengeschichte 29, 174 ff., 403 ff. Bestehen aber bleibt Rockwells Behauptung, daß der Landgraf ganz sicher mit der Zustimmung der Wittenberger gerechnet hat; denn er hat in die Zustimmungsurkunde seiner Gattin Christine den Satz hereingebracht „sonderlich das sein lieb uns berichtet, das ehliche treffliche gelerten auswendigk und inwendigk seiner liebten landes, seiner liebten solichs mit got nit zu wehren wußten, auch seine lieb in dem nit verdammen ader für einen unchristen halten kondten“, ohne den Wittenberger Ratschlag in Händen zu haben! Vgl. Enders-Kawerau 13, S. 77 Anm. 7.

2) Neuester Abdruck bei Enders-Kawerau 12, 319 ff. Zur Sache vgl. Rockwell 29, 38 f.

„So aber E. f. g. das unzuchtig leben nicht lassen, wie sie schreiben, das solchs nicht möglich, welden wir auch lieber, das E. f. g. in besserem stand were for gott und mit gutem gewissen lebet zu E. f. g. seligkeit und landten und leuten zu gut.“ Beschließt der Landgraf die Doppelehe, so muß es heimlich geschehen, „wie von der dispensation droben gesagt, nemlich das E. f. g. und dieselbige person, mit etlich vertrauten personen wissen E. f. g. gemut und gewissen, beicht weiß.“ Steht das Gewissen recht, so braucht man sich um keinerlei Rederei zu bekümmern. In diesem Sinne stellen sie ihr Zeugnis aus.

Es bedeutet eine selbständige Stellungnahme der Reformatoren zu der schwierigen Frage und ist nicht ein einfaches Zucken zu den Bucerisch-landgräflichen Propositionen. Nicht nur, daß sie zu einer ernsten Überlegung des ganzen Vorhabens raten und Bedenken aller Art vorbringen, dem Landgrafen energisch das Gewissen schärfen und alles auf ein gutes Gewissen abstellen, die Geheimhaltung wird hier ausdrücklich — und zwar erstmalig — unter das Beichtiegel gestellt und damit das ganze Gutachten zum Beichttrat gestempelt. Es untersteht dadurch von vornherein allen Kautelen, mit denen das Beichtgeheimnis umgeben ist. Ein Unterschied in der Ansehung des ganzen Falles seitens der „Welt“ und der in das Geheimnis gezogenen Personen, also der sogenannten „Beichtväter“, ist z. B. von Anfang an vorgesehen: die Welt wird in Margarethe v. d. Sale eine landgräfliche Konkubine sehen und daran als an einer „nicht ungewöhnlichen“ Sache keinen Anstoß nehmen, nur die Beichtväter wissen um die Ehe.¹⁾

Dem reformatorischen Gutachten schloß sich der Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen an, nachdem er es von Bucer, der in Weimar die Zustimmung des Kurfürsten erwerben sollte, erhalten hatte:²⁾ genaue Überlegung des ganzen Falles, und,

¹⁾ Zu Denisles Vorwurf (I, 135 Num. 2om.) der Lüge gegen Luther: „Es ist gar nicht wahr, daß Luther beim Abgeben des ‚Beichttrates‘ mit Melanchthon nicht wußte, daß es zu einer öffentlichen Hochzeit kommen sollte“ vgl. W. Walther: Für Luther wider Rom (1906) S. 431. Denisle hat in der 2. Aufl. stillschweigend den Vorwurf gestrichen.

²⁾ Vgl. Lenz I, 120.

wenn unabweislich, ein Verhalten gemäß dem Ratschlag der Wittenberger. Nach Erledigung noch ausstehender Formalitäten¹⁾ wurde die Ehe am 4. März 1540 im Schlosse zu Rotenburg an der Fulda abgeschlossen, als eine rechtmäßige Ehe. Die Geheimhaltung wurde strikt durchgeführt, konnte aber begreiflicherweise nicht lange aufrechterhalten werden.²⁾ Und jetzt war die Frage, wie die verschiedenen an der Affäre beteiligten Persönlichkeiten sich zu einer eventuellen Preisgabe des Geheimnisses stellen würden. Daß diese Stellungnahme nicht allenthalben die gleiche sein würde, leuchtet ein, wenn man sich die verschiedenen Motive der bei Ausstellung des Wittenberger Ratschlages Beteiligten klarmacht.

Für den Landgrafen sind die Motive persönlicher und namentlich politischer Art gewesen;³⁾ es liegt daher für ihn kein weiterer Grund vor, an der Geheimhaltung der Doppelehe festzuhalten, wenn er nur politisch genügend sichergestellt ist. So ist er denn auch, als der Skandal droht, zur Veröffentlichung bereit und sucht nur eine Deckung vor den politischen Folgen. Ja, dazu soll gerade der Wittenberger Ratschlag dienen; er war ja von Anfang an für Philipp von Hessen nur Sicherungsmittel gewesen, auf Wunsch der Hofmeisterin v. d. Sale.⁴⁾

Ähnlich ist die ursprüngliche Stellung Bucers zur Geheimhaltung, eher sogar noch optimistischer.⁵⁾ Er betont die Erlaubtheit einer Doppelehe nur als Ausnahmefall, und zwar als sogenannte Gewissenshe,⁶⁾ um „Blödigkeit“ und Schwachheit willen. Eine Doppelehe ist etwas Ungewohntes, Konkubinats hingegen wird geduldet, erweckt jedenfalls weniger Anstoß als eine Doppelehe. „Und darumb muß man sich nach der zeyt, weil solicher mißverstandt des von gott zugegebenen nachlassens“

1) Siehe darüber Rodwell 30 ff.

2) Rodwell 49 ff.

3) Rodwell 23 ff., Lenz 181, Brieger 40.

4) Rodwell 69 ff.

5) Zur Kennzeichnung seiner Ansicht sind die Argumenta Buceri pro et contra (Hrsg. von v. L. 1878) am instruktivsten; es lohnt auch eine Vergleichung mit dem Wittenberger Ratschlag, um den Unterschied in der moralischen Beurteilung zwischen Luther und Bucer zu erkennen.

6) Vgl. über den Begriff der Gewissenshe: J. B. Sägmüller, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts 1904 S. 440.

mit der zuchfrawe, im namen des herrn enthalten und recht die schmach des concubinats, die doch auch grösser im geschrey ist, dann im herzen aller frommen und verstendigen menschen, uff sich nemen.“ Die Welt soll also von einer Doppelehe überhaupt nichts wissen. Dem Anstoß des Konkubinats aber soll man dadurch begegnen: „erstlich, das auch dieses, das man ein concubine habe, so heymlich halte, als sichs nur wille heymlich halten lassen.“ Mit andern Worten: aus Rücksicht auf die Gesellschaft soll die Gewissensehe als Konkubinat vor der Welt geführt und geheimgehalten werden. „So man dann der bekentniß halben einred thut, was recht sei, müsse man auch für recht bekennen, ist die antwort, das mit solicher bekentniß der schwachen auch muß verschonet werden.“ Natürlich ist dieser Schutz des Geheimnisses nicht allzu stark. Bucer hatte auch von vornherein das Bekanntwerden als wahrscheinlich vorausgesetzt: „wie nichts gar verschwiegen bleybet“, und für den Fall nur ein „bleyßiges anhalten in allen geistlichen dingen“ empfehlen können. Dem Landgrafen hat er dementsprechend von Anfang an vorgestellt, „daß ich (der Landgraf) solch Ehe noch ein Zeitlang wölle heimlich halten, bis daß sie, die Prediger, es besser, mit guter Geschicklichkeit mit der Zeit ins Volk mögen bringen“¹⁾, und ihm damit einen ausgezeichneten Hebel, den Widerstand der Hofmeisterin v. d. Sale zu brechen, in die Hand gegeben. Als nun aber die Sache ruchbar wurde und ernste Verwicklungen drohten, bekam Bucer Angst. Er mahnt fortgesetzt zum Stillschweigen, fleht darum „umb das bitter leiden und sterben unzers herren Jesu, dadurch wir allein die ufferstendtnuß und ware freud erlangen mögen“, willen oder auch „umbs herren und seiner so hoch angefochten kirchen willen“. Er sucht nach Gründen, um die Geheimhaltung zu rechtfertigen, die theologische Rechtfertigung, die ihm die süddeutschen Theologen Schnepf, Brenz und Osiander an die Hand gaben, das Beispiel Abrahams, „der allein gefar seins zeitlichen lebens zu vermeiden von seiner frawen sagte, sie were sein schwester und damit die eh mit ir verleugnet“, nimmt er auf und ergänzt sie durch „Isaac,

¹⁾ Lenz a. a. O. 354, j. o. S. 111.

Jacob, die Richter, Könige und Propheten, Christus und die Apostel, ja, Gott selbst, der seinen Feinden falschen Wahn und Gesichte vorgehalten hat, um sein Volk zu retten.“¹⁾ Ein neuer Kontrakt soll aufgesetzt und in ihm Margarethe als Konkubine, nicht als Gemahlin bezeichnet werden,²⁾ damit man dem Reichs-Bigamiegesetz entgehen könne. Die Welt hat ja (s. o. S. 115) von vornherein von einer Doppellehe nichts wissen sollen, die Ehe wurde nur um des Gewissens willen geschlossen, folglich „so zweifle ich (Bucer) daran nicht, E. f. g. thäten christlich, wa sie dermaßen und mit sollichem mittel die welt vom wissen des handels abwendeten“. Der Landgraf sollte endlich durch ein privates Schreiben an einen vertrauten Fürsten sein Bekenntnis zur gottgesetzten Monogamie aussprechen.

Dieses Verhalten Bucers steht ethisch in keiner Weise auf der Höhe. Seinen ganzen Halt gewinnt es lediglich aus der

¹⁾ Lenz a. a. D. 177 f.

²⁾ Eigentümlich berührt zunächst, daß Bucer bemerkt, Margarethe sei von Anfang an keine „gleichmehige uxor“, sondern nur eine „zugegeben Konkubin“ gewesen (Lenz a. a. D. 179). Aber wozu dann überhaupt ein neuer Kontrakt? Wozu dann, wenn man den neuen Kontrakt als verdeutlichende Erklärung gelten lassen kann, der ganze Lärm? Ein Konkubinatsverhältnis war doch für die damalige Welt, wie Bucer (*Argumenta pro et contra*) und Jonas (Rockwell 58, Anm.) bezeugen, nicht weiter anstößig. Bucer hatte aber in den *Argumenta* ausdrücklich von einer Ehe gesprochen, die allerdings als Konkubinatsverhältnis vor der Welt gelten sollte. Seine Erklärung findet Bucers Verhalten an dem schillernden Begriff des Konkubinates. (Vgl. darüber Rockwell 70 f.) Der Konkubinatsvertrag galt als „harmlose Ehe“, war Ehe und war es doch wieder nicht. Wenn nun ein neuer Kontrakt ausdrücklich Margarethe als Konkubine erklärte, so war sie damit als nicht-uxor gekennzeichnet und das Bigamiegesetz nicht anwendbar. Andererseits konnte der Ehecharakter des Konkubinates Margarethe „ihr rechtes onverkürzet“ lassen. Bucer ist offenbar der Meinung gewesen, daß die in Rotenburg vollzogene Trauhandlung seinem Räte nach äußerlich ein Konkubinatsverhältnis war, vor dem Gewissen eine Ehe. Ein Täuschungsversuch der Welt aber bleibt bestehen (man vgl. Bucers Worte Lenz a. a. D. 179), sofern die Welt von dem Ehecharakter des Verhältnisses nichts erfährt. Klassisch formulierte die Konferenz vom 22. Juni den Konkubinatsbegriff, mit dem Bucer u. a. operiert haben: „alle concubinen seint ehfrauen, aber nicht alle ehfrauen seint concubinen“ (Lenz a. a. D. 342). Der Landgraf hat jenen auf der Doppeldeutigkeit des Begriffes Konkubine ruhenden Vorschlag eines neuen Kontraktes glatt abgelehnt (Lenz 186).

Rücksicht auf die Gesellschaft, und das ist kein moralischer Halt. Zuerst Veröffentlichung in Aussicht stellen und dann feige vor den Folgen zurückschrecken und zu einer auf Täuschung berechneten Manipulation mit einem neuen Kontrakte anraten, den Landgrafen sich als Monogamisten bekennen und tatsächlich Bigamisten sein lassen, das ist in der Tat eine „Lüge“ der unwürdigsten Art,¹⁾ und es berührt angenehm, daß der hessische Landgraf die ihm von seinem theologischen Freunde gestellten Zumutungen rundweg ablehnte. Recht vor dem Gewissen und Recht vor der Welt werden hier in eine unerträgliche Spannung, ja, in direkten Gegensatz gestellt. Unerträglich deshalb, weil dem Gewissen als

¹⁾ Man könnte meinen, Bucer stelle sich in seinem Votum unter den Wittenberger Beichttrat, den er ja unterschrieben hatte, wenn er sagt: „Weil dann auch C. f. g. dispensation anders nicht dann fur das gewissen und nit fur die welt gelten solle und mage“ zc. Aber das ist ein Irrtum. Bucer hatte schon in seinen Argumenta pro et contra S. 32 ff. den Abschluß der Ehe auf das Gewissen des Einzelnen gestellt und die Welt nur von einem Konkubinat wissen lassen, jedoch das ganze Verhalten nicht unter das Beichtsiegel gestellt! Darauf kommt alles an, und darum ist Bucers Verhalten von dem Luthers grundsätzlich zu unterscheiden trotz aller äußeren Ähnlichkeit. Die Gewissenssache war für Bucer nur als Provisorium gedacht, solange die Welt „schwach“ war, d. h. sie nicht vertrug. Darum kommt er in solch böse Verlegenheit, als nun die Welt „schwach“ bleibt und dennoch die Gewissenssache nicht mehr eine solche bleiben konnte. Nun greift er zum Mittel der Lüge. Diese ganze Verlegenheit existierte für Luther nicht, da sein Ausgangspunkt ein anderer war. Darum ist Bucers Ablenkung eine Lüge, die Luthers aber eine großartige Folgerichtigkeit (s. unten). Der Unterschied wird vollends klar bei einem Blick auf die Motive. Bucer sagt: das Gewissen gebietet Verleugnung um des eignen Lebens und des Ärgernisses und Schadens der Kirche willen (Lenz I, 179), Luther hingegen: was nur vor Gott erlaubt ist, muß auch bei Gott allein bleiben. Gott darf nicht profaniert werden. Man kann auch ihm gegenüber nicht sagen: das Beichtsiegel kann aber doch auf Wunsch des Konfidenten aufgehoben werden. Das ist an sich richtig (vgl. Sägmüller a. a. O. 440), war aber damals kontrovers und paßt für den vorliegenden Fall nicht. Denn es handelt sich für Luther um eine Handlung, die allein und ausschließlich nur vor Gott Geltung haben sollte und durfte. Eine Mitteilung an die Welt war da Treubruch gegenüber Gott. Außerdem dachte Luther rigoristisch (s. S. 125).

Stütze nicht etwa, wie später bei Luther, Gott gegeben war, sondern nur die Rücksicht auf die Gesellschaft. Hier war Ehrlichkeit geboten, wenn die Geheimhaltung vor der Gesellschaft nicht länger aufrechtzuerhalten war. Bucers Rat: „und was dennoch ergernis darauß entstehen wolle, wie nichts gar verschwiegen bleybet, mit desto vleysffigen anhalten in allen geistlichen dingen abtreiben und erflatten“ war kläglich zuschanden geworden, er war überhaupt nicht genügend ethisch durchdacht worden, sonst hätte Bucer nicht zu solch lügenhaften Mitteln zu seiner Selbstbehauptung greifen können. Einzig und allein zur Entschuldigung Bucers kann man seine Gebundenheit an die Schriftautorität anführen, die nun einmal das Beispiel von Abrahams Verleugnung seines Weibes Sarah bot und wie alles, was in der Schrift stand, „uns zum Vorbild“ geschrieben galt. Schon in seinen *Argumenta pro et contra* schrieb Bucer: „Hette nun Abraham bei dem Pharaon und Abimelech von der Sarah bekennet, daß sie sein weyb gewesen were, so hette dasselbige, das man sie im solte gelassen und gutes gethan haben, des orts nit allein nit bekennlicher und annemlicher gemacht haben, sondern mer verursacht, das man sie im dennoch genommen und in gar getödtet haben würde. . . . Also weyl sich kein verständiger Christ möge etwas besonders rathß, sonder mere eytel onrathß und ver hinderung des heiligen evangeli versehen, wo man offentlich bekennen wolte, wie sichs umb gemeldt concubinat hielte,“ darf die Sache geheim bleiben. Fatal wirkt nur, daß der Zweck, der das Mittel der Lüge heiligt, bei Abraham nach Bucers eigenen Worten das eigene liebe Leben ist; für die Anwendung auf den Landgrafen gibt das ein minderwertiges Motiv ab, die Ergänzung aber, daß das „heilige Evangelium“ auf dem Spiele steht, überzeugt nicht bei einer Religiosität, die sonst alles auf den göttlichen Allmachtswillen abstellte.

Wiederum anders ist die Stellungnahme der heffischen Pfarrer und des Kanzlers Feige, die theils den Wittenberger Ratschlag unterschrieben hatten, theils ins Vertrauen gezogen waren. Ihre Konferenz zu Kassel am 22. Juni 1540 stellte sich zunächst auf den Boden des Wittenberger Ratschlages, verlangte also Geheimhaltung, infolgedessen vor der Öffentlichkeit eine zweideutige

Ausdrucksweise. Das entsprach ganz der Auffassung des Gutachtens als eines Beichttrates. Dann aber geht man darüber hinaus, und zwar aus Gründen der Politik, aus Angst vor reichsrechtlichen Schwierigkeiten. In einem Schreiben an Luther und Melanchthon wird die Bitte ausgesprochen, gegebenen Falles (si res postulet) sich öffentlich zu dem Ratschlag zu bekennen; sie brauchen nicht den landgräflichen Konkubinat als gerechte und erlaubte Ehe zu verteidigen hoc tempore, quo polygamia in usu esse desiit, es genügt ihr öffentliches Bekenntnis zum Ratschlage.¹⁾ Des Näheren war das gedacht als Mitteilung an die Hauptvertreter der hessischen Ritterschaft und die Statthalter des Landes. Es war also in aller Form das Ansuchen an die Reformatoren, das Beichtgeheimnis — im Einverständnis natürlich mit dem Willen des Beichtkinds, d. h. des Landgrafen²⁾ — zu brechen. Auf der späteren, zu Eisenach tagenden Konferenz erklärten die Hessen im Einverständnis mit dem Landgrafen, daß dieser von Anfang an den Ratschlag zu dem Zwecke erbeten hätte, der Unterstützung der Reformatoren sicher zu sein für den Fall der Beanstandung der Doppelehe. Denn es sei selbstverständlich, daß eine derartige Sache nicht verschwiegen bleiben könne! Das Beichtgeheimnis soll nur insofern gewahrt bleiben, als „die Ursachen des radschlags und der beicht nicht erzellet werden.“³⁾ Den Wittenberger Ratschlag — so konzedieren sie jetzt gnädig — zu „offenbaren“, ist nicht notwendig, im Gegenteil, das würde Luthers und Melanchthons „Estimation“ schaden, namentlich beim Kaiser, die Hauptsache ist, daß sie den Landgrafen nicht im Stiche lassen.⁴⁾ Aus jedem Worte der Hessen spricht der Landgraf; wie dieser haben sie den Kern des ganzen Wittenberger Ratschlags nicht verstanden und urteilen lediglich von politischen Erwägungen aus.

¹⁾ Vgl. Kolde: *Analecta Lutherana* 353 ff.; *Enders-Kawerau* 13, 98 ff.; dazu *Hockwell* S. 71, vgl. 322 f. den Brief an Bucer.

²⁾ Daß das kirchenrechtlich erlaubt war, zeigt *Anm.* 1 S. 117. Die Forderung der Konferenz enthält damit nichts sittlich Anstößiges.

³⁾ Später hat der geärgerte Landgraf auch das preisgegeben. Vgl. *Lenz a. a. O.* 379; *Enders-Kawerau* 13, 124.

⁴⁾ *Enders-Kawerau* 13, 114 ff.

Die ganze Prämisse der Theologen, sowohl Bucers und der Hessen, als auch der Wittenberger, für die Erlaubnis zu einer Doppelehe, die Notlage und Gewissensbedrängnis des Landgrafen, wurde bestritten von dem Straßburger Jakob Sturm und den süddeutschen Theologen Schnepf, Osiander und Brenz. „Die zurede, das E. f. g. im notfal gewesen, lige uff E. f. g. und mögens nimer erhalten, nieman werde solichen notfal glauben.“¹⁾ Hier lag darum angesichts des drohenden Bekanntwerdens des Handels weiter keine Schwierigkeit vor. Die drei Süddeutschen erklären: ist die Prämisse falsch, so ist die ganze Ehe von vornherein unerlaubt, der ganze „Handel“ ist „nichtig“ und muß darum wieder „zunichtet“ werden. Will das der Landgraf nicht, so soll er zunächst nach dem Beispiel Abrahams die Ehe ableugnen; geht das nicht auf die Dauer, so soll der Landgraf offen die Ehe kassieren („und wa es je solte gar aufsfundig werden, das E. f. g. frei sagte, es solte nichtig sein“). Denn gegen den Reichsbigamieprozeß könne er nicht aufkommen. Hier also wird der Knoten zerhauen, und alles Feilschen, Drehen und Deuteln hört auf.

Wiederum anders ist die Stellungnahme des sächsischen Kurfürsten. Johann Friedrich,²⁾ von Bucer angegangen, hatte widerwillig zugestimmt unter Ermahnung zum Festhalten am Wittenberger Ratschlage, den er gelesen hatte (s. o. S. 113). Er faßt also die Doppelehe als unter das Beichtgeheimnis fallend.³⁾

¹⁾ Lenz a. a. O. 177. Die Darstellung Rockwells S. 74: („Darum schlugen Schnepf, Osiander und Brenz am 3. Juli dem Landgrafen vor, daß er entweder seine zweite Ehe für nichtig erklären oder dem Beispiel Abrahams folgend, die Margaretha als seine Ehefrau verleugnen sollte“) ist nicht ganz genau. Um ein Entweder=oder handelt es sich nicht. Die drei Theologen raten an erster Stelle die Ungültigkeitserklärung. Will das Philipp nicht, so kann das Beispiel Abrahams gelten, so lange es geht. Geht es nicht mehr, dann soll Kassierung erfolgen. Die letztere ist also das Übergeordnete. Des Landgrafen geärgerte Antwort auf die Ratschläge der drei Süddeutschen s. bei Lenz 183.

²⁾ Einen Überblick über seine Stellungnahme gibt Johann Friedrich selbst (Corp. Ref. 3, 1046 ff.) in der Instruktion für seine Räte zum Hagenauer Tage.

³⁾ Dementisprechend betont auch der Landgraf in seinem Briefe an den Kurfürsten vom 5. März 1540, er stehe auf dem Boden des

Sofort nun erhoben sich Schwierigkeiten, als der Landgraf um Unterstützung wegen allfälliger Veröffentlichung ansuchte. Die Bitte Philipps von Hessen um Fürsprache des Kurfürsten bei einer Mitteilung an die landgräfliche Schwester Elisabeth v. Rochlitz wurde — konsequent — abgelehnt (9. März 1540); der Kurfürst fühlte sich zur Geheimhaltung verpflichtet. Als Herzog Heinrich v. Sachsen am 30. Mai seinen Rat Hans v. Ritscher nach Torgau sandte, um vom Kurfürsten Bestimmtes über die Bigamie zu erfahren,¹⁾ gab Johann Friedrich eine ausweichende Antwort und beschwor die Dresdener zu schweigen — wiederum konsequent. Der Dresdener Hof aber verschaffte sich nunmehr mit Gewalt, durch Gefangennahme der Hofmeisterin v. d. Sale, die gewünschte Auskunft, ließ die wichtigsten Dokumente abschreiben und schickte sie am 6. Juni an den Kurfürsten. Wiederum aber weicht dieser aus. „Er sandte sofort, ohne auch nur einen Blick in die Urkunden zu werfen, Brück (den Kanzler) mit ihnen nach dem nahen Wittenberg zu Luther und Melanchthon, deren Rat er vor weiteren Schritten abwarten wollte.“²⁾ Auch das ist folgerichtig. Der Beichttrat war von Luther und Melanchthon gegeben worden,

Wittenberger Ratsschlages, Lenz a. a. O. 334 Anm. 5. Die Ermahnung zum Festhalten am Wittenberger Ratsslage s. bei Lenz a. a. O. 358: „so were ir chf. g. ganz getreue fürstliche und bruderliche bitt, E. f. g. wolten alsdamm die furgesetzte sachen anderß nit furnemen, dann eben wie des maß in unser, Dr. Luthers, Philippi und mein (antwort) furgeschriben were, welche ir chf. g. nit zu verbessern wußten“. Rockwell hat diesen Punkt nicht betont und stellt einseitig die politischen Motive heraus, die sicherlich auch mitgespielt haben. Die Behauptung: „Der Kurfürst hat anscheinend die Sache zuerst als eine Art Fürstenkonfubinat betrachtet, worüber bei Gelegenheit einige Neckerei am Plage wäre“ (Rockwell 61), halte ich nicht für richtig. Der Kurfürst kannte doch den Wittenberger Ratsslag; sein Scherzen wird unter vier Augen erfolgt sein. Stutzig wird der Kurfürst wieder, als Justus Menius gegen die Doppelhehe sich ausspricht. Das mußte ihm zeigen, daß die Theologen in der Frage verschiedener Ansicht sein konnten. Er beruhigt sich dann aber, als Thann, sein Gesandter, an der Hochzeit teilgenommen hatte, bekam alsbald jedoch Gelegenheit zu politischer Unzufriedenheit (Rockwell 61 ff., Lenz 334 Anm. 1).

¹⁾ Über die Gründe dieser Sendung vgl. Rockwell 52.

²⁾ Lenz 338.

so durfte ohne Beratung mit ihnen nichts betr. einer Veröffentlichung vorgenommen werden. Durch den Amtmann von Colditz, Melchior v. Kreuz, suchte der Kurfürst Mitte Juni das von der Hofmeisterin v. d. Sale gemachte Geständnis unwirksam zu machen, also auch hier an der Geheimhaltung festzuhalten.¹⁾ Etwa am 8. Juni traf in kurfürstlichem Auftrage Eberhard v. d. Thann in Kassel ein und empfahl ein Mandat, worin der Landgraf angesichts des vielen Disputierens über die Zulässigkeit der Doppelehe diese verbieten sollte, mit dem Zusätze, sie wäre in gewissen Fällen als Dispensation zulässig. Das war wiederum keine Preisgabe des bisherigen Standpunktes; das Verbot diente der Geheimhaltung der landgräflichen Doppelehe, und der allgemein gehaltene Zusatz betr. einer Doppelehe überhaupt sollte Bedenken und Redereien zerstreuen helfen, mitgeteilt war die landgräfliche Doppelehe nicht. Das Resultat der Besprechung zwischen Luther, Melanchthon und dem Kanzler Brück war ein Gutachten Melanchthons,²⁾ das der Kurfürst am 15. Juni 1540 an den Landgrafen übersandte. Es sprach sich gegen Veröffentlichung aus, und Johann Friedrich schloß sich — stets folgerichtig — dem an. Daß ihm dabei stets der Wittenberger Ratschlag vor-schwebte, d. h. daß er die ganze Frage der Veröffentlichung vom

¹⁾ Vgl. Corpus Ref. 3, 1041 ff. Man beachte, daß der Kurfürst hier schreibt: „Haltens auch nicht dafür, daß die genannte unsre Theologi, ob sie wohl der Landgraf ohne unser Wissen auf Seiner Lieb beichtweise Berichten hätt ansuchen lassen und sie Seiner L. ihre Meinung wiederum zu erkennen gegeben, Seiner L. einigen äußerlichen Beistand oder Beipflichtung vor der Welt zu thun werden verträffet haben.“ An den Landgrafen schreibt der Kurfürst am 15. Juni — am gleichen Tage — noch deutlicher: „Gedächten sie auch nun weiter daneben den Beichttrath, so E. L. auff zween Beichtberichte mitgetheilt, öffentlich zu vertheidigen helfen, das doch sein und genants Philippi (Melanchthons) Meinung nicht gewesen, auch, wie wir vermerken, nicht ist noch seyn wird.“ Der Kurfürst hat auch, um Luther nicht zu beschweren, ihn nicht einen Brief an Herzog Heinrich von Sachsen schreiben lassen, wie der Landgraf gewünscht hatte. Er hat den Wittenberger Ratschlag ganz richtig verstanden. Vgl. auch Corp. Ref. 3, 1048.

²⁾ Corp. Ref. 4, 761 ff. Am Schluß heißt es: „Dieses ist alles allein als ein Beichttrat im Falle der Not zu verstehen.“

Standpunkt der Beichte aus betrachtet wissen wollte, zeigt sein Hinweis in einem Briefe an den Landgrafen vom 3. Juli:¹⁾ ein sündiger Mensch, der nach kaiserlichem Rechte eine große Strafe verwirkt hat, kann durch den Beichtvater vor Gott heimlich absolviert werden. Die Absolution befreit ihn jedoch nicht vor der weltlichen Strafe. Folglich, „wann sich E. L. gleich einließe, des Handels öffentlich geständig zu sein und mit den Gelehrten denselbigen zu vortreten, daß E. L. uf ihren Dispensation und Beichtbericht vor Gott nicht Unrecht gethan, so wollen doch alle die Gründe und Disputation, die man E. L. führen mag, des Kaisers Recht und Straf nicht ufheben.“²⁾ Kurfürst Johann Friedrich hat die Bedeutung des Wittenberger Ratschlags von Anfang an richtig erkannt und in allen Einzelmaßnahmen durchaus konsequent gehandelt. Für ihn handelt es sich um einen „Beichtbericht“, der die Öffentlichkeit nichts anging, und bei dessen allfälliger Veröffentlichung er jede Verantwortung und Unterstützung ablehnen mußte.³⁾ Mieten dazu auch politische Motive, so kamen sie hinzu, das Entscheidende waren sie nicht, sondern die religiöse Gebundenheit des Kurfürsten an das Beichtgeheimnis. Im Übrigen überließ der Kurfürst die Angelegenheit den Theologen, die seit dem 15. Juli zu Eisenach zusammentraten, lehnte nur seinerseits klar und deutlich jede militärische Unterstützung der Doppelhehe hier wiederum ab. Das wahrscheinlich vom Kanzler Brück abgefaßte Schlußvotum der Eisenacher Konferenz vom 20. Juli,⁴⁾ dem der Kurfürst seine Zustimmung gab, steht

1) Lenz 342 Anm. 1.

2) Über Philipps Antwort darauf s. Rockwell 76 f.

3) Es ist irreführend, wenn Rockwell S. 54 eine „jetzige Stellungnahme“ Kurfürstens von der früheren unterscheidet. Die sächsische Stellungnahme war stets die gleiche, geändert haben sich die Umstände infolge der immer stärker werdenden Gefahr des Nachbarwerdens der Ehe. Wenn Johann Friedrich am 1. Juli durch Brück bei Jakob Sturm anfragen läßt, ob es für Philipp ratsam sei, die Doppelhehe öffentlich zu bekennen und zu verteidigen, so verfällt er damit nicht in Inkonsequenz. Es ist die Sondierung der Meinung eines erfahrenen Diplomaten, kein Entschluß zur Änderung des eigenen Standpunktes. Eine derartige Sondierung erfolgte damals auch seitens des Landgrafen (Rockwell 93).

4) Enderß-Stawerau 13, 134 ff.

ganz auf Luthers Standpunkt. *Occulta non habent publicam vindictam.*¹⁾ Wir erwarten das gar nicht anders.

Im Schlepptau der Wittenberger ist der sächsische Kurfürst gegangen; so führt sein Verhalten zu diesen hinüber und steht oder fällt im moralischen Urteil auch mit diesen.

Für die Wittenberger war (s. o. S. 113) die Zustimmung zur Bigamie ein Beichttat gewesen; es fragt sich, ob die Reformatoren auf diesem Standpunkte geblieben sind und von ihrer Prämisse aus konsequent gehandelt haben. Kann dieser Nachweis erbracht werden, so sind sie aller moralischen Schuld entledigt, denn sie haben dann korrekt nach den kirchenrechtlichen Vorstellungen ihrer Zeit gehandelt. Und nach denen muß geurteilt werden, nicht etwa nach modernem moralischen Maßstabe, der nach einer gewaltigen Krise, die über die mittelalterliche, hier von den Reformatoren geteilte Weltanschauung hereinbrach,²⁾ sich gebildet hat. Die Vorfrage ist demnach zunächst: wie lauteten die damals gängigen Anschauungen und kirchenrechtlichen Bestimmungen über Beichttat und nur „beichtweis“ zugestandene Ehe?

„Durch das natürliche, göttliche und kirchliche Gesetz ist der Beichtvater und alle andern, die aus der wirklichen sakramentalen Beichte etwas inne werden, zum strengsten Stillschweigen verpflichtet über Alles, wovon sie nur in der Beicht oder aus Anlaß der Beicht Kenntnis erhalten haben und was nicht sonst bekannt ist, gegenüber von jedermann, für immer und in allen Fällen. (Beichtsiegel, *sigillum confessionis*).“³⁾ Da Luther die ihm mitgeteilten Gewissensbedenken des Landgrafen als Beichte aufgefaßt, dementsprechend seinen Rat zur Doppelehe als Beichttat

¹⁾ Schon in der Instruktion an die Räte für den Hagenauer Tag hatte der Kurfürst geschrieben: „denn ihr (die Räte) hieltet es für eure Person dafür, es hätte von Theologen darin geraten wer da wolle, so wäre es für ein Recht gegen der Welt zu verteidigen unmöglich, auch ärgerlich . . .“ (C. R. 3, 1049).

²⁾ Siehe darüber unten.

³⁾ J. B. Sägmüller: Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts (1904) S. 440. Sägmüller setzt hinzu: „Nur der Pönitent selbst könnte die Erlaubnis geben, von dem in der Beichte Erfahrenen Gebrauch zu machen.“ Diese Frage ist aber kontrovers und wurde im Mittelalter von maß-

gegeben hatte, war ihm in der ganzen Angelegenheit Schweigepflicht auferlegt. Luther hat dementsprechend gehandelt. Einen freudvollen Brief des Landgrafen kurz nach der Hochzeit, vom 5. April, hat Luther „flugs verbrand“ um der Heimlichkeit willen; aus demselben Grunde schreibt Melanchthon an Luther nichts über die Hochzeit.¹⁾ Als die ersten Gerüchte von der Tatsache der landgräflichen Doppelehe in die Öffentlichkeit drangen, fragte der Pfarrer Anton Lauterbach in Pirna bei Dresden Luther an. Der Reformator gab am 2. Juni eine Antwort, aus der Anton Lauterbach schlechtthin nichts entnehmen konnte. „Diplomatisch“ (Rockwell) ist sie, gewiß, aber das ist nicht das Entscheidende, vielmehr ihre Pflichtgemäßheit unter Voraussetzung des Beichtsiegels. „Über die neue Ehe des Landgrafen . . . kann ich nichts schreiben. Gehört habe ich zwar, es sei ein Kindlein geboren aus der Jungfrau von der Sale — das durfte Luther sagen, denn es handelte sich um ein öffentliches Gerücht — ob es wahr ist, weiß ich nicht. Und wenn es wahr wäre und er seine Vaterschaft anerkannte und Kind und Mutter unterhielte (alernet, Alimente zahlte), so würde er es offenbar mit Recht tun. Wenn daher das Gerücht entstanden ist, so ist das Gerücht nicht ohne Ursache. Soviel weiß ich, ein öffentliches Zeugnis über die Ehe ist mir nicht gezeigt worden. Es sind ferner Erben da von der legitimen Gattin, die gleich dem Adel Miterben von einer anderen Frau nicht dulden werden, zumal aus niederem Blute. Laßt also bellern wer bellt, bis die Sache selbst lehrt, was da Monströses vorliegt (quid hoc monstri sit). Über Fürsten und Fürstenhändel darf man nicht leichtthin etwas öffentlich aussagen, ohne die Sache genau zu wissen.“²⁾ Die Worte sind so auf die Schrauben „Wenn“ und „Aber“ gestellt, daß etwas Positives ihnen nicht zu entnehmen ist. So aber mußte der Beichtvater handeln.

gebenden Autoritäten verneint (s. Rockwell 184f.). Vgl. jetzt auch W. Kurfisch: Das Beichtsiegel in seiner gesch. Entwicklung 1912. Im Folgenden, oben im Texte, behandle ich meiner Aufgabe entsprechend nur das Verhalten Luthers und ziehe die anderen Reformatoren nur zur Erläuterung heran.

¹⁾ Rockwell 44, Anm. 5.

²⁾ Enderß-Kawerau 13, 72.

Nun jedoch dringt der Landgraf selbst auf Preisgabe des Geheimnisses. Am 9. Juni 1540 setzte er ein Schreiben an Luther (und Melanchthon) auf, betont: „nun hätten wir wahrlich dieselbig Dispensation gern in guter Geheim, euerm und der andern Gelehrten Bedenken nach, gehalten,“ aber die Sache ist bekannt geworden, und er bittet nun, „zu Verhütung weiters Unheils“ Herzog Heinrich von Sachsen (der Margaretens Mutter hatte verhaften lassen¹⁾) Mitteilung von der im Wittenberger Gutachten gegebenen Dispensation zu machen, desgleichen den Prädikanten zu Dresden. Hier also ersucht der Pönitent selbst um Aufhebung des Beichtsiegels, Luther aber lehnt das ab, im Gegenteil, er betont in der allerschroffsten Form die Notwendigkeit einer Geheimhaltung. Er steht ganz offenbar auf dem Standpunkte der Rigoristen, die die Frage, ob einem Priester vom Beichtkinde erlaubt werden könne, den Inhalt der Beichte zu offenbaren, verneinten. Ja, auch das Beichtkind steht nach ihm unter dem Beichtsiegel, der Pönitent darf nicht erzählen, was der Priester ihm gesagt hat.²⁾ Von da aus erklärt sich Luthers scharfe Ablehnung.³⁾

Das landgräfliche Schreiben vom 9. Juni ist wahrscheinlich nicht abgesandt worden. Als nun aber der Kurfürst Johann Friedrich, wie wir hörten (oben S. 121), sich Luthers Gutachten erbat, hat der Reformator in einem Briefe vom 10. Juni klar und deutlich seinem Landesherren seine Stellungnahme enthüllt.⁴⁾ Er betont zuerst, daß er seinerseits wie Melanchthon dem Kurfürsten die ganze Sache absichtlich nicht mitgeteilt habe — das hatte ja Bucer getan, siehe oben S. 113 — „wie sich dan in Beichtsachen gebürt heimlich zu halten, beide die sachen und den Beichttrat“. Durch des Landgrafen Indiskretion ist die ganze Schwierigkeit der Situation entstanden. Seinen Rat würde er gegebenen Falles noch einmal geben, da habe er nichts

¹⁾ Wie aus dem ganzen Schreiben hervorgeht, ist es nur um deswillen aufgesetzt (s. Euders-Kawerau 13, 75 f.).

²⁾ Vgl. Rodwell 185 Anm. 3.

³⁾ Über Luthers letzte Motive s. unten und oben S. 117 Anm. 1.

⁴⁾ Euders-Kawerau 13, 79 ff.

zu verbergen.¹⁾ Er schildert die Entstehungsgeschichte des Ratschlags, Bucers Werbung darum etc. mit dem Ergebnis: „Solchs ist alles beichtweiß geschehen und gehandelt, das man uns nicht kan schuldt geben, als hetten wirs williglich und gern oder mit lust und freuden gethan. Es ist uns herzlich schwer gnug gewesen, aber weil wirs nicht haben konnen wehren, dachten wir doch das gewissen zu retten, wie wir vermochten.“ Das ist ein wahrheitsgetreuer Bericht, wie der Wittenberger Ratschlag selbst bestätigt, das entscheidende Wort „beichtweiß“ findet sich ja buchstäblich dort (s. o. S. 113). Nun geht Luther auf die Frage der Veröffentlichung ein, und zwar ganz logisch in Anknüpfung an den Begriff „beichtweiß“. „Ich hab wol mehr sachen, beide under dem Papytumb und hernach, beichtweiß empffangen und rath gegeben, welche so sie offenbaret werden solten, muste ich Nein sagen dazu oder die Beicht auch melden. Solche sachen gehoren nicht ins weltliche gericht noch offenbar zu machen. Got hat hie sein selbs eigen gericht, und muß rathen der Seelen, da kein recht noch kunst fur der welt helffen kan.“ Auch Luthers alter dereinstiger Präzeptor im Kloster hat solche Fälle gekannt. „Auß solcher erfahrung hab ich auch hierin nach Gotlicher gute gehandelt“. Eine öffentliche Hochzeit (wie sie der Landgraf trotz aller Heimlichkeit in Rotenburg veranstaltet hatte) ist nicht nach Luthers Sinn gewesen, „sondern ich verstunde und hoffet, . . . er wurde etwa ein ehrlich Meidlin heimlich auff einem Hauß halten, in heimlicher ehe (obs gleich fur der welt ein unehelich ansehen hette)“. Luther schließt mit den Worten:

¹⁾ „Das hat mich keine heell (wo es hernach offenbar wurde).“ Vgl. auch den Schluß des Briefes. Grisar (Luther II, 399) benutzt die Mitteilung Luthers an den Kurfürsten als Beweis, daß es sich bei der ganzen Sache nicht um Beichte und Beichtgeheimnis handle. „Was ist, fragt man, das für ein Beichtiegel, das durch Notlage zur Seite geschoben wird?“ Aber Grisar übersieht, daß der Kurfürst den Wittenberger Ratschlag kannte und daß sein Vertreter v. d. Thann bei der Rotenburger Hochzeit anwesend gewesen war. Er fiel damit unter die „etlich vertraute personen“, deren Benachrichtigung der Wittenberger Ratschlag von vornherein voraussetzte (s. Enders-Kawerau 12, 325). Grisar beurteilt den Beichttrat eben immer wieder nach katholischem Maßstab und nicht nach dem Luthers. Vgl. Luther II, 402.

„Diß ist die Beichtrede, die ich viellieber verschweigen wolte, wo es nicht die not herauß zwunge“ . . . „solcher beicht¹⁾ scheme ich mich nicht“. Man erkennt: der springende Punkt für Luther ist: meinen Ratschlag habe ich als Beichttrat auf Grund erhaltener Beichte gegeben.

Am 15. Juni 1540 schrieb Luther wieder an Anton Lauterbach. Etwas offener — denn die Sache war inzwischen allgemein ruchbar geworden²⁾ — aber keine direkte Mitteilung machend: „Hier gibts nichts Neues, außer der monströsen Sache des Landgrafen, die einige zu beschönigen anfangen, einige zu leugnen, andere anders zu behandeln. Den größten Teil der Schuld legt man der Fürstin von Rochlitz bei, der Schwester des Landgrafen. Was es sei, wird wohl nächstens klar werden.“³⁾ Als Luther am Abend des 18. Juni von seinem Kurfürsten Johann Friedrich die Aufforderung zu einer Konferenz in Weimar gemeinsam mit Cruciger erhielt, äußerte er seinen Ärger über den Wahnsinn des Landgrafen, sich an den Kaiser wegen Gestattung der Bigamie zu wenden, hielt aber an dem guten Rechte seiner Sache fest: „unsere Sache jedoch ist gut . . . Wir haben oft die besten und heiligen Antworten gegeben, unsere Unschuld haben sie gesehen, aber sie wollten sie nicht sehen . . . Ich weiß mich nichts umb die sachen zu kummern . . . Ich befehlß dem lieben Gott . . . Gott wirdts wol machen“.⁴⁾ Unmittelbar vorher, am gleichen Tage, hatte Luther an Melanchthon geschrieben, in gleichem Sinne, z. T. mit gleichen Worten, die Sache auf Gott oder Christus abstellend. In den Beichttrat spielen die Worte an: tu seis narrationem fuisse in isto facto, quasi sit casus extremæ necessitatis, quæ legem vel non fert vel saltem moderatur — eine Betonung des Momentes, daß es sich um einen ganz

¹⁾ Nach anderer Lesart: Bericht. Sachlich macht die Verschiedenheit der Lesarten nichts aus; denn der „Bericht“ ist ja eben ein Beichttrat.

²⁾ Ähnlich gehalten sind die gleichzeitigen Äußerungen Luthers bei Tisch. Vgl. Rockwell 155. Sie setzen auch voraus, daß die Sache allgemein ruchbar geworden war.

³⁾ Enderß-Kawerau 13, 86.

⁴⁾ Vgl. die genaue Erklärung der betr. Tischrede Luthers bei Rockwell 158 ff.

speziellen Fall, nicht um eine allgemeine, gesetzlich zu regelnde Angelegenheit handle. Am 20. und 21. Juni schrieb der Landgraf an Luther und Melancthon, bat um ihren Rat bezüglich seines Planes, in einem öffentlichen Ausschreiben den ganzen Sachverhalt klarzulegen, „sonderlich, wie wir dazu verurjachtet, was gestalt mit uns dispenjiret were, und das es kein neue einjuring pringen solt,“ und drohte mit Veröffentlichung des Wittenberger Ratjchlages, wenn die Reformatoren ihm ihren Beistand verjagen würden. Eine Antwort hat der Landgraf nicht erhalten, wohl aber äußerte sich Luther am 27. Juni brieflich gegenüber dem Hauptmann von der Wartburg, Eberhard v. d. Thann: er spricht sich unbedingt gegen ein öffentliches Ausschreiben des Landgrafen aus („ist in keinem wege zu rathen“). Wenn jedoch der Landgraf, wie Thann annimmt, in einem Schreiben an den Kaiser, falls dieser einschreite („ine anlangte“), diesem die Sache so darstellte, „sie (der Landgraf) hetten aine Concubin zu sich genomen, die wolltenn sie auch vonn sich thun, wenn zuvor andere fursten und herren hirinn ein gut Exempel geben“, so würde damit der Rederei das Maul gestopft werden; denn gegen den Kaiser würde Niemand anders zu reden oder zu denken (!) wagen.¹⁾ „Unnd ich will, ab got will, mein teil Beicht, so ich von seiner f. g. durch Bugern empfangen, schweigen, unnd solt ich darüber zu schanden werden, dan es besser ist, das man sage: D. Marthinus hat genarret mit seinem

¹⁾ Diese Zustimmung Luthers zu einem eventuellen Schreiben an den Kaiser ist kein Widerspruch zu seinem Ärger am 18. Juni. Denn der Inhalt wie die Veranlassung des Schreibens ist beide Male als ein verschiedener vorgestellt. Am 18. Juni sagt Luther: *Macedo plane insanit. Iam Caesarem orat, ut utramque habere possit.* Der kursächsische und hessische Standpunkt spiegelt sich in der verschiedenen Fassung des Schreibens an den Kaiser wieder. Vgl. oben. Der Landgraf hat offenbar mit Rücksicht auf den kursächsischen Standpunkt, der keine offene Mitteilung wünschte, Thann gegenüber dem event. Schreiben an den Kaiser einen anderen Inhalt gegeben, als anderweitig. Doch bleibt es unklar (vgl. Rockwell 159 Anm. 3), wie Luther erfahren hat, daß der Landgraf den Kaiser bitten wolle, *ut utramque habere possit*. Philipp von Hessen ist damals überhaupt sich noch nicht klar gewesen über das, was er wollte. So deckt sich z. B. das Ausschreiben, das er am 20. und 21. Juni vorschlägt (Enderstaveran 13, 94 Z. 44 ff.) nicht mit dem von Thann proponierten (s. o.).

Nachgeben dem Landgraven . . . ehe den ich wolt offenbaren die ursachenn, worumb wirs heimlich nachgegeben habenn; denn das were dem Landgrafen zu grosse schande unnd kleinerunge, macht dazu die sache viel erger.“ Man beachte, wie Luther auch hier wieder die ganze Angelegenheit unter den Gesichtspunkt der Beichte stellt. Neu jedoch taucht hier erstmalig die Zustimmung Luthers zu einer Täuschung der Öffentlichkeit auf, wie sie der landgräfliche Brief an den Kaiser bedeutet. Vorausgesetzt ist dabei ein Einschreiten des Kaisers.¹⁾ Darin unterscheidet sich Luther von Bucer, der seinerseits (s. o. S. 115 f.) als Vorbeugungsmaßregel die Täuschung der Öffentlichkeit angeraten hatte, während sie Luther als Notwehr gilt. Bezüglich seiner durch Bucer übermittelten Beichte kann der Landgraf ganz beruhigt sein, Luther will eher zum Narren werden, als „durch die traurige Aufzählung der sittlichen Mängel Philipps seinen Schritt vor der öffentlichen Meinung zu rechtfertigen.“²⁾

Als Antwort auf das Schreiben der Kasseler Konferenz (s. oben S. 119) hat Luther an den Kanzler Zeige ein Schreiben aufgesetzt, das wahrscheinlich nicht abgesandt worden ist.³⁾ Die Zumutung, das Beichtgeheimnis zu brechen, beantwortet er mit einem glatten „Nein“. „Ich mus auff meinem Nein bleiben. Denn was ein heymlich Ja ist, das kan kein öffentlich Ja werden, sonst were heymlich und öffentlich einerley, ou unterscheid, welchs doch nicht sein sol noch kan. Darumb mus das heymlich Ja ein öffentlich Nein, und widerumb, bleiben.“ Das ist sein bisheriger Standpunkt gewesen, „hierauff bin ich bisher blieben und (bleibe) noch“, „sage, das des landgraven ander Ehe sey nichts“. Es handelt sich ja um einen Beichttrat. „Demnach, wenn ich gleich einem armen gewissen ynn heymlicher not beicht weise riete, Moses geseze oder exempel zu brauchen, damit hette ich, ia kondte auch nicht, ein öffentlich recht oder billich exempel gestiftet haben, weil ich ein beichtvater were, dem nichts öffentlich als ein recht oder Exempel, sondern allein heymliche not

¹⁾ Rockwell 165 Anm. 2 bemerkt, daß Luther den Satz: „wo s. f. mt. wurde s. f. g. darumb anlangen“ am Rande nachtrug.

²⁾ Rockwell 165.

³⁾ Enderß-Kawerau 13, 117 ff., Rockwell 167 ff.

des gewissen handeln mußte.“ Wenn die Öffentlichkeit sich damit beschäftigen wird, „als habe der Landgrave zwey weyber öffentlich und wolle es mit Worten schmucken und heimlich machen, und wird des Disputirns schwerlich ein Ende werden,“ so rät Luther, „das der Landgraff wider zurück zoge nun das heimliche Ja und nun das öffentliche Nein“, d. h. er soll öffentlich „reden und predigen“ lassen, die Bigamie sei verboten, von dem heimlichen Rat aber nichts sagen („geschwigen aller Dinge des heimlichen Rats und nichts nun der beicht geschehen oder künftig“). Die öffentliche Predigt wird die Rederei schon zum Schweigen bringen. Summa summarum: als Beichtvater, helfen für Gott verteidigen, als eine Notzache, die sich mit Mosi exemplo flicken mußte. Aber das wirs für der Welt und jure nunc regente solten verteidigen, dis können und wollen wir nicht thun.“

Zwecks Ausgleich der schwebenden Differenzen trat auf landgräflichen Vorschlag eine Konferenz in Eisenach zusammen (15. Juli 1540).¹⁾ Am ersten Tage der Zusammenkunft äußerte sich Luther zu dem landgräflichen Schreiben vom 20./21. Juni. In verbindlicher Form, hinter der aber eine tiefe Erregung steckte — „das hab ine hart bewogen“ —, lehnte Luther wie bisher die Veröffentlichung des Beichtrates ab, der ausdrücklich unter der Bedingung der Geheimhaltung gestellt sei. „Darumb, wan sie es gern öffentlich beschirmen wolten, so stunde ir gewissen darwidder. Sie wolten es gern thun, wan es möglich were. Es sei aber nie nicht möglich.“ Luther machte dann, wie er das ja auch schon früher getan hatte (s. o. S. 130), positive Vorschläge, wie der Landgraf sich verhalten solle. Erstlich: der Landgraf soll angesichts des Geredes sagen, er hätte über das Problem der Doppelehe disputiert, wäre aber zu keinem Resultate gekommen. Im übrigen soll er von der Doppelehe nichts sagen („Und solts sonst heimlich halten.“), ja, vor einer Lüge nicht zurückschrecken: „Was were es, ob einer schon umb bessers und der christlichen kirchen willen eine gudte stargke lügen thet!“ Damals also sind

¹⁾ Die Protokolle bei Lenz 1, 372 ff. Vgl. Kolde: *Analecta Lutherana* 356 f.

diese, von Denifle und Grisar Luther so scharf vorgehaltenen Worte gesprochen worden. Es wird auf sie zurückzukommen sein, hier, im Zusammenhange der Entwicklung des Lutherschen Standpunktes zur ganzen Frage, genüge die Bemerkung, daß Luthers Worte nichts Neues bringen, vielmehr nur in pointierter Form das sagen, was Luther schon früher gesagt hatte: die absolute Geheimhaltung darf vor der offenen Ablehnung nicht ausbiegen. Der zweite von Luther erteilte Rat schlägt vor, um den Leuten das Maul zu stopfen, solle der Landgraf „die N.“ (d. h. Margarete) etwa vier Wochen von sich tun und „die andre“ zu sich nehmen, „so wurd iderman sagen, es were nichts daran, und mochte also (das Geschrei) gebrochen werden“. Allen Eventualitäten gegenüber retiriert Luther auf das Gewissen, das den Beichttrat erteilt hat: „Die sache habe in conscientia gar kein not, und das haben sie (Luther und Melanchthon) ime (dem Landgrafen) zugeben und das auf sich genommen, darumb sei es unnutz, das s. f. g. das offenbare.“ „Solt er (Luther) gedrungen werden, von dem ratschlag meldung zu thun, des verseehe er sich nicht; dann solt di peicht heimlich sein, so solte die absolution auch heimlich sein.“ Luther wiederholt die an Thann geschriebenen Worte (s. o. S. 129), er wollte lieber zum Narren werden, als „di confession, so Bucerus in namen des Landtgraffen ime gethan hab, anzgeen lassen“. Eine Veröffentlichung ist eine falsche Rücksichtnahme auf andere. Am zweiten Verhandlungstage (17. Juli) hat Luther dasjelbe mit andern Worten wiederholt. „In foro conscienciae hetten sie williglich nur ime dispensiert . . . Ein notlugen, ein nutzlugen, hilfslugen, solige lügen zu thun, wer nicht widder Gott, di wolt er auff sich nemen;“ es handle sich um eine Gnadensache, nicht um eine „gudte sache“. „In causis conscienciae hab es ein ander gestalt, was fur Got recht sei und was fur der welt recht sei.“

Geörgert über diesen Standpunkt Luthers, schrieb der Landgraf am 18. Juli „ein zimlich scharpff schrifft mit eigen hand“ an ihn. Seine Ansicht ist: wenn die Sache vor Gott erlaubt ist, so muß man sie auch vor der Welt verantworten können: „Kont irr for got verandtvordten, was forcht oder scheuget irr die weldt? Hat die sache in consientia fur den almechtigen, ewigen,

unsterblichen got kein not, was lieget dann an der verfluchten, sodomitischen, wucherischen und sollsoffischen welt?“ Darauf, daß die Ehe ihm erlaubt worden sei, pocht Landgraf Philipp und macht von da aus spitzige Ausfälle gegen die Zumutung der Ablehnung. Die Reformatoren sollen sich offen zu dem Ratschlag bekennen, das forum conscientiae gilt für ihn „nit allein for Got, sonder auch in der not“ d. h. in Notlage vor der Öffentlichkeit. Am gleichen Tage (18. Juli) hatte Luther nochmals — „und dismal auffß letzte“ — seine Ansicht in einem Bedenken niedergelegt. „Wie ich von anfang bis daher geraten und gebeten habe, also rate und bitte ich noch“, „öffentlich fur recht zu verteidigen ist unmöglich . . . und ehe ichs wolt offenbarlich helfen verteidigen, so wil ich ehe Nein sagen zu meins und M. Philipps ratschlag, publice furgetragen. Denn er ist nicht publicum consilium und sit nullum per publicationem.“ Der Landgraf soll bedenken, „das sie die mezen heymlich mit gutem gewissen haben mugen, lauts unjers beichtsrats, auff vhr f. g. beicht nachgelassen.“

Kanzler Brück hatte Recht, wenn er sein Befremden aussprach über des Landgrafen „Vermeinen, Doctor Martinus vhe dohin zu bewegen, das er ime die sach offenntlich sol vertreten helfen.“¹⁾ Luther antwortete dem Landgrafen am 24. Juli,²⁾ ruhig aber bestimmt ablehnend. Um seiner selbst willen spricht Luther nicht, „wenn gleich alle teuffel den ratschlag offenbart wolten haben“, so will er ihnen doch entgegentreten. Drei Punkte stehen ihm unverrückt fest: 1. „das es ein heymlicher ratschlag ist“, 2. „das ich mit allem vleis dafür gebeten habe, das er nicht offenbart wurde“, 3. „wenn es hoch kompt, so bin ich sicher, das er durch mich nicht ist offenbart“. „Ich weiß von Gottes gnaden wol zu unterscheiden, was ynn gewissens notten fur Gott aus gnaden nachgegeben mag werden, und was außser solcher not fur Gott ynn eußerlichem wesen auff erden nicht

¹⁾ Euders-Kawerau 13, 140.

²⁾ Ebda. 141 ff. Für die von Denifle I 136, 2om. beanstandete Stelle: „der ich wol weiß, mich, wo es zur sehdern kompt, heraus zu drehen und E. f. g. drinnen zu sticken lassen“ genügt der Hinweis auf W. Walther: Für Luther wider Rom (1906) S. 429 f.

recht ist.“ Nicht ohne einen stillen Vorwurf hält Luther dem Landgrafen vor, wie er doch noch glauben möchte „e. f. g. sey es ernst gewesen und ynn heymlicher beichtrede solche hohe und erteurte wort E. f. g. nicht gedenken falsch zu machen lassen“. Das landgräfliche Antwortschreiben vom 27. Juli¹⁾ präzisirte scharf des Hessen prekäre Lage: wenn er leugnet, so wird die im Besitze der betreffenden Papiere befindliche Hofmeisterin v. d. Saale mit ihrer Freundschaft sagen: „hie ligt ein Instrument, das lautet anderst, da unnd da bei seint diese oder jene Personen gewesen“ zc. So lange er irgend kann — man spürt, wie Luthers Schreiben auf ihn Eindruck gemacht hat — will er „es lassen ein heimliche ehe unnd Dispensation pleibenn und antwort gebenn, wilch verdeckt und weder nein noch Ja sei, wan ich aber nit weiter kan, so pricht not eisen“. Für diesen Notfall sollen dann freilich die Wittenberger zu ihrem Ratschlag öffentlich stehen. Luther antwortete ganz kurz am 22. August,²⁾ der Notfall schien nicht eintreten zu sollen, „das geschrei“ vielmehr zu verstummen. Als aber Gesandte von Brandenburg und dem Herzog von Sachsen bei dem Landgrafen erschienen und „der bewusten sach halben werbung“ taten, beugte sich der Hesse dem Räte Luthers und gab eine zweideutige, ausweichende Antwort.³⁾ Luther, dem der Landgraf davon Mitteilung machte, gefiel das „recht wol“; er schrieb an Philipp von Hessen am 17. September,⁴⁾ er wolle denen, die ihn auszuforschen suchten, „vielleicht herter“ antworten. „Denn ich wil thun mit gutem gewissen, wie Christus ym Euangelio: der Son weiß von dem tage nicht. Und wie ein fromer beichtvater, der sol und muß sagen offentlich oder fur gericht, Er wiße nichts darumb, was er von heimlicher beicht gefragt wird. Denn was man heymlich weiß, das kann man nicht offentlich wißen.“ Die Beziehungen zwischen Luther und dem Landgrafen blieben freundliche; nur die Absicht des Reformators, gegen die Verteidigung der

¹⁾ Enderz-Kameran 13, 148 ff.

²⁾ Ibidem 162.

³⁾ Ibidem 171 ff.

⁴⁾ Ibidem 178 f. Melancthon sprach am gleichen Tage dem Landgrafen ebenfalls seine Zustimmung aus; ibidem 180 f. Luther referierte über seinen Brief in einem Schreiben an den Kanzler Brück, ibidem 182 f.

Bigamie durch den Melunger Pfarrer Johannes Lening zu schreiben, beunruhigte zeitweilig den Hessenfürsten, und er dachte wieder daran, den Wittenberger Ratschlag zu veröffentlichen.¹⁾ Für Luther ist es charakteristisch, daß er gelegentlich einer Äußerung an seinem Tische, zu Leipzig sei ein Buch erschienen, das die Doppelehe billige, sofort das Gespräch ablenkte. Schließlich hat der Separatpakt des Landgrafen mit dem Kaiser vom 13. Juni 1541 die Probleme gelöst in einer Weise, die den Hessen der Sorge enthob, den Protestantismus aber aufs schwerste schädigte.

Eines wird aus diesem Überblick über Luthers Standpunkt sofort klar: er ist sich selbst treu geblieben und hat in keiner Weise seine Ansicht geändert. „Wie ich von anfang bis daher geraten und gebeten habe, also rate und bitte ich noch“, — kein Wort ist wahrer als dieses. Darum aber auch ist die Beurteilung des Lutherschen Verhaltens sehr einfach. Daß er das Bekenntnis des Landgrafen, wie es ihm Bucer übermittelte, als Beichte aufsaß, sahen wir. Sein Rat zur Bigamie war dementsprechend ein Beichttrat.²⁾ Kirchenrechtlich war die Gewährung der Doppelehe eine dispensatio pro foro interno tantum. „In einer solchen gibt der Beichtvater aus Gründen der Seelsorge etwas zu, was sonst vom weltlichen oder kirchlichen Gesetz verboten ist.“³⁾ Wie Luther selbst zugesteht, hat er derartige dispensationes wiederholt erteilt,⁴⁾ sie waren ihm im Kloster vertraut geworden. Es handelt sich nicht um Gestattung einer Sünde, vielmehr um Erlaubnis einer Praxis, die vor dem äußeren forum iudiciale nicht gilt, hingegen im Naturrechte, das zugleich göttliches Recht ist, legitimiert ist. Die Doppelehe ist legitimiert durch das Exempel der Patriarchen.⁵⁾ Von dieser Voraussetzung aus einer dispensatio pro foro interno tantum hat Luther mit eiserner Konsequenz gehandelt. Es konnte für ihn die Ehe

¹⁾ Rockwell 196 ff. besonders 200 Num. 2.

²⁾ Weibes, Beichte und Beichttrat, ist zu unterscheiden, wird auch von Luther unterschieden (vgl. im Texte seine Worte), wenn es sich auch oft genug ineinanderwirft.

³⁾ Rockwell 139.

⁴⁾ Die einzelnen Fälle s. bei Rockwell 139 Num. 1.

⁵⁾ Über die schwankenden Bestimmungen des Naturrechtes vgl. Rockwell

nur als Ehe „one solennitet öffentlichs kirchgangs oder beilagers“ geschlossen werden, und sein Ärger über die Rotenburger Festivität, von der ihm wahrscheinlich ein übertriebener Bericht zugekommen war, ist nur korrekt: an Öffentlichkeit durfte nichts streifen. Darum nun auch die unerbittliche Konsequenz der Forderung der Geheimhaltung gegenüber dem nicht mehr aufzuhaltenden Ruchbarwerden der Bigamie und dem Drängen des Landgrafen auf Veröffentlichung. Er handelt folgerichtig als Beichtvater, der das Beichtgeheimnis schlechtthin nicht preisgeben darf, ja, auf Befragen eine in der Beichte gehörte Sünde ableugnen muß.¹⁾ Jrgendwelche Skrupel kennt hier Luther nicht, die Welt mit ihrem Urteil kommt ganz und gar nicht in Betracht, wenn Gott fordert. Mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit hat sich Luther darüber gerade in jenen Monaten ausgesprochen: „Man soll die Leute ganz besonders lehren, daß man nicht einem Menschen, sondern Christo beichte, und daß nicht ein Mensch, sondern Christus absolviere . . . Denn des Dieners Mund ist Christi Mund, des Dieners Ohr ist Christi Ohr. Auf das Wort und den Befehl Gottes soll man sehen, nicht auf die Person. Christus sitzt da, Christus hört's, Christus antwortet, nicht ein Mensch“. Auf die Frage, ob ein Pfarrer, der in der Beichte Kenntnis von einem Kindesmord bekommen hat, vor Gericht Zeugnis ablegen dürfe gegen die Mutter, sagt Luther: „auf keinen Fall! (Minime) Denn das kirchliche und weltliche Forum (forum poli et fori) müssen unterschieden werden. Jene Frau hat nicht mir gebeichtet, sondern Christo. Da es Christus heimlich hält, so soll ich es auch heimlich halten und einfach (simpliciter) verneinen, daß ich etwas gehört habe. Hat Christus etwas gehört, so möge er es selbst sagen (Luther rekurriert da also aufs Wunder). Das Forum muß getrennt

¹⁾ Nach Sägmüller (Lehrbuch des kath. Kirchenrechts 441) ist angesetzt einer gerichtlichen Frage das Nächste die Zeugnisverweigerung unter Berufung auf das Beichtsegel. „Wo aber aus solcher Berufung unter den obwaltenden Umständen ein Verdacht gegen den Angeklagten entstehen würde, könnte, ja müßte der Beichtvater ohne Rücksicht auf die Folgen eidlich erklären, daß er in dieser Sache nichts zu sagen wisse.“ In Anm. unterscheidet S. das Wissen bez. Nichtwissen als Mensch und als Stellvertreter Gottes — ganz wie Luther.

werden ... ich höre nicht beicht, sondern Christus“. ¹⁾ Und der Gipfelpunkt der Konsequenz — nichts Anderes — ist die Aufforderung „zur guten, starken Lügen“. Von der Prämisse des Beichttrates aus konnte er gar nicht anders handeln. Ja, die Prämisse Luthers einmal zugegeben, ist dieses Hinwegsetzen über die Welt mit ihrem moralischen Urteil einfach großartig und erweckt die Bewunderung, die jeder ehrliche Fanatismus verdient. Das ist derselbe Luther, der in Worms sich einer ganzen Welt entgegenwarf im Vertrauen auf den seinem Gewissen sich bezeugenden Gott, für den existiert die Welt überhaupt nicht, wenn Gott redet und gebietet. Diese wunderbare Konsequenz hebt Luther weit über Bucer hinaus, der zwischen Gott und Welt sich dreht und wendet. Von irgendeiner Schuld Luthers, von Lügenhaftigkeit u. dergl. kann keine Rede sein. Die Reformatoren, Luther voran, haben konsequent nach den kirchenrechtlich-dogmatischen Vorstellungen ihrer Zeit, die sie teilten, gehandelt und sind damit tatsächlich (s. o. S. 124) aller moralischen Schuld entledigt.

Was uns heute an Luther anstößig ist, deute ich, als für unser Thema nebensächlich, nur kurz an. ²⁾ Es betrifft die Prämisse: die Hochspannung des Dualismus zwischen göttlicher und weltlicher Sphäre, zwischen Offenbarung und Vernunft, Christentum und

¹⁾ E. Krofer: Luthers Tischreden in der Mathesischen Sammlung (1903) Nr. 321, 323. Vgl. auch Nr. 324: „sie sollen uns auch in unserm foro mit Frieden lassen und, was wir heimlich handeln, nicht in ir forum ziehen. Ich hab auch wol heimlich geraten; weils heimlich ist, so ist's recht geraten; kumpt es ad forum civile, da wissen wir nichts darumb.“ Es ist verfehlt, wenn Eodeur (Luther und die Lüge S. 35) hier von einer „Empfehlung der Mentalrestriktion“ bei Luther spricht. Es handelt sich in keiner Weise um einen geistlichen Vorbehalt, sondern um eine bewusste und absichtliche Ablehnung, weil das betr. Faktum schlechterdings für den Fragenden in den Augen des Antwortenden nicht existiert. Darum wird diese „Lüge“ auch nicht als solche oder auch als verlausulierte Wahrheit empfunden, sondern als Wahrheit schlechthin — dank der absoluten Scheidung von forum poli et fori. — G. Böhmer: Luther im Lichte der neueren Forschung ² 1910 S. 50 weist mit Recht auf ockamistische Einflüsse bei Luther in diesem Punkte hin. Vgl. ebenda Seite 131.

²⁾ Näheres in meinem Aufsatz: Die Doppelhehe Landgraf Philipps von Hessen (Histor. Zeitschr. Bd. 94, S. 407 ff.).

Kultur oder wie man formulieren will, den extremen Supra-naturalismus. Er ist dem modernen Bewußtsein in dieser schroffen Zuspitzung unerträglich. Nicht göttliche und menschliche Sphäre, Offenbarung und Vernunft, Christentum und Kultur einander entgegensetzt, vielmehr einen großen Gesamtaufriß alles Geschehens, den das fromme Bewußtsein als gottgewollten deutet, in dem es nur Entwicklungsstufen und Gradunterschiede, keine dualistischen Doppelsphären gibt! Hier erscheint dann auch der Staat mit seinem Verbote einer Doppelehe als die sittliche Macht, hinter der es eine zweite, andersdenkende, nicht gibt.

Nun freilich wird von katholischer Seite die ganze Voraussetzung für unser Urteil über Luthers wunderbare, eiserne Konsequenz angefochten und bestritten: die Behandlung unter dem Gesichtspunkte der Beichte. Er gilt als vorgeschoben, „um die Aufforderung der Lüge nach Möglichkeit zu entschuldigen“. Denisle¹⁾ setzt den „Beichttrat“ stets in Anführungsstriche. Grijar²⁾ spricht von einer „Vorpiegelung Luthers, er habe nur unter dem Siegel der Beicht sein Zugeständnis ausgesprochen, könne es also öffentlich verleugnen. So behauptete er, wußte aber doch selbst, daß Philipps Gesuch, begleitet von der Bitte um Öffentlichkeit der gewünschten Dispense, und vor Zeugen durch Bucer mit den bekannten Gründen unterstützt, nicht das Geringste mit einer geheimen Beichte nach dem Sinn des kirchlichen Beichtinstitutes zu tun hatte. Auch hatte er die Gültigkeit seiner Gewährung weder an die Beobachtung des Beichtstillschweigens geknüpft, noch überhaupt an ein Geheimnis; ließ er ja sogar ausdrücklich verschiedene Personen zur Kenntnis der Dispense zu“. In seiner Lutherbiographie³⁾ hat Grijar ausführlich die Geltendmachung des Beichtsigels für den Fall der Doppelehe des Landgrafen bestritten, nachdem N. Paulus in einem längeren Aufsatz über „Das Beichtgeheimnis und die Doppelehe des Landgrafen Philipp v. Hessen“⁴⁾ ihm vorangegangen war.

¹⁾ I 284 ff., ²⁾ 273 ff.

²⁾ Ztschr. f. kathol. Theologie 1905, 417. Luther II 436 sind diese Worte nicht wiederholt, aber an seiner Anschauung hat Grijar damit nichts geändert. Die Erörterung ist von Grijar nur an eine andere Stelle gesetzt worden (II 396 ff).

³⁾ II 395 ff.

⁴⁾ Historisch-politische Blätter Bd. 135, S. 317 ff.

Ist Luther: „wirklich nicht berechtigt gewesen, sich in der hessischen Eheangelegenheit auf das Beichtgeheimnis, wie es damals in der katholischen Kirche bestanden hat, zu berufen“? ¹⁾ N. Paulus argumentiert: das Beichtiegel setzt eine wirkliche sakramentale Beichte voraus, d. h. eine Beichte, in welcher man dem Priester die Sünden sagt, um von ihm die Absolution zu erlangen. Philipp von Hessen hat aber nicht seine Sünden gebeichtet, um von ihnen eine Absolution zu erhalten, er hat nicht einmal eine eigentliche Dispens, d. h. eine von der zuständigen Autorität verfügte Befreiung von einem bestehenden Gesetze begehrt, er wollte nur ein Zeugnis, daß die Doppellehe nicht gegen Gott sei. Folglich „lag auch keine Pflicht vor, das Beichtgeheimnis zu wahren“, folglich ist Luthers Versteifung auf das Beichtgeheimnis „vorgekürzt“, um „die ärgerliche Ehegeschichte nach Möglichkeit zu vertuschen“. — Eine sehr einfache Schlußkette, die aber auseinanderbricht, sobald ein Glied sich brüchig erweist. Richtig ist, daß Landgraf Philipp den Ratsschlag der Wittenberger gewünscht hat auf Verlangen der Hofmeisterin v. d. Sale, als Schutz der öffentlichen Meinung gegenüber, also nicht als Dispens oder Beichttrat. ²⁾ Aber ebenso richtig ist — was Paulus völlig übersieht und nach ihm Grisar ³⁾ — daß Luther und Melancthon durch Bucer der Wunsch des Landgrafen nicht in unverhüllter Form vorgetragen wurde, vielmehr Bucer in gutem Glauben die Gewissensbedenken in den Vordergrund schob. ⁴⁾ Die Reformatoren aber können billigerweise nur nach dem beurteilt werden, was sie erfahren haben. Es geht aus ihrem Ratsschlage ganz unzweideutig hervor, daß sie die Mitteilungen Bucers als „etlich langwirige bejwerung yhres (des Landgrafen) gewissens“ aufgefaßt haben. Eine derartige Mitteilung von

¹⁾ Paulus a. a. D. 318. — Grisar: Luther II 398 nimmt ausdrücklich Paulus' Beweisführung auf.

²⁾ Siehe oben S. 111 und Noäwells 24 ff.

³⁾ Luther II 398 f.

⁴⁾ Der eigentlich Schuldige an dieser Verdrehung des Tatbestandes ist aber nicht Bucer, sondern der Landgraf selbst, der Bucer gegenüber (vgl. Lenz a. a. D. 352 f.) die Gewissensbedenken sehr stark betonte. Melancthon hat das ganz richtig durchschaut. C. R. III, 1079.

Gewissensbedenken war in Luthers Augen eine Beichte, folglich hat er sie und den daran geknüpften Rat unter das Beicht= siegel gestellt. Nun könnte man freilich katholischerseits sagen — und dieser Gedanke liegt offenbar Paulus und Grisar¹⁾ zu= grunde —: diese durch Bucer überbrachten landgräflichen Ge= wissensbedenken sind keine „wirklich sakramentale Beichte“ vor dem Priester. Das ist richtig, wenn für eine „wirkliche sakramentale Beichte“ der vorgeschriebene Ritus, Beichtstuhl und vor allem persönliche Mitteilung des Beichtfindes erforderlich ist. Darüber läßt sich aber streiten,²⁾ aber selbst wenn — was das Wahr= scheinlichere — das Verfahren Luthers und des Landgrafen die katholische kirchenrechtliche Prüfung nicht besteht, so tut das nichts zur Sache, entscheidend kann hier nur sein Luthers Auffassung von der Beichte. Und vor der besteht das Ver= fahren die Probe. Luther verlangt nicht den Priester, verlangt

1) Grisar a. a. O. 398 fragt: „Wo war die Vollmacht zur Absolution, selbst wenn eine solche begehrt oder versucht worden wäre?“ (von mir gesperrt). Das kann doch nur so verstanden werden: Luther als der gebannte Reher konnte niemals Absolutionsgewalt besitzen. Weiterhin versucht Grisar freilich, sich auf Luthers Standpunkt zu stellen, wird ihm aber nicht gerecht. Paulus (wissensch. Beilage zur „Germania“ 1904 Nr. 38) sagt: „Von einer solchen Pflicht (des Beichtsigels) kann aber bei dem hessischen Ehehandel keine Rede sein, aus dem einfachen Grunde, weil Philipp von Hessen bei den Wittenberger Theo= logen keine sakramentale Beichte abgelegt hat.“

2) Das heute geltende Recht gibt Sägmüller: Lehrbuch des kathol. Kirchenrechts (1904) S. 434: „Die materia proxima sind die contritio bez. attritio, confessio und satisfactio. Die Form aber bilden die Worte des Priesters: ego te absolvo a peccatis tuis in nomine patris etc. Die Beicht geschieht nach heutiger Disziplin nur noch geheim im Beichtstuhl in der Kirche . . . Endlich muß das Bekenntnis persönlich in Gegenwart des Beichtvaters stattfinden.“ Aber laut Anm. 4 „kann aus vernünftigen Gründen auch an einem andern Ort gebeichtet werden“, und laut Anm. 6 „kann aus Notwendigkeit die Mündlichkeit des Bekenntnisses durch Schrift oder Zeichen ersetzt werden“. Gegenwärtig diskutiert man sogar die Frage, ob nicht die Beichte telefonisch abgelegt werden kann (vgl. Holzhey im „Theol. Jahresbericht“ Bd. 30 II S. 106). G. Böhmer (Luther² 131) zitiert aus Gurns Moraltheologie den Satz: „Wenn jemand auch nur in der Absicht, sich Rats zu erholen, dem Beichtvater seinen Gewissenszustand offenbart, so tritt die Pflicht der sakramentalen Verschwiegenheit ein.“

ebensowenig einen bestimmten Ort und fixierte Formularien, vielmehr die Beichte ist ihm eine seelsorgerliche Aussprache zwischen Bruder und Bruder.¹⁾ Von Luthers Standpunkte aus konnten sich keinerlei Bedenken dagegen erheben, die von Bucer überbrachten landgräflichen Gewissensbedenken als Beichte zu fassen. Dementsprechend handelt er. Seinen Beichttrat gibt er unter Voraussetzung der Absolution,²⁾ die er nicht ausdrücklich erteilt, da das Beichtkind nicht persönlich zur Stelle ist, und für Luther in der damaligen Zeit — früher dachte er anders — die Absolution letztlich im Gewissen des Pönitenten selbst liegt, der Beichtvater sie nur äußerlich zur Veruhigung mitteilt. Daß die Reformatoren ihren Ratschlag als Beichttrat und des Landgrafen Bekenntnis als Beichte gefaßt haben, zeigt am deutlichsten ihre Erschütterung, als nun berechtigte Zweifel über die Aufrichtigkeit des landgräflichen Bekenntnisses aufstachelten. Melancthon ist darüber zusammengebrochen. Wäre das möglich, wenn nicht die Reformatoren vollen Glauben in den Ernst der landgräflichen Beichte gesetzt hätten? Die Enttäuschung konnte nur so furchtbar wirken, weil vorher der Glaube so fest war.

Grijar ist im Irrtum, wenn er „die Bitte um Öffentlichkeit der gewünschten Dispense“ mit dem ersten, durch Bucer überbrachten Gesuch des Landgrafen verknüpft; jene Bitte kam erst später und war ganz und gar nicht im Sinne der Wittenberger. Daß Bucer „vor Zeugen“ die Gewissensbedenken vorbrachte, ist durch nichts

¹⁾ Zu Luthers Stellung zur Beichte vgl. E. Fischer: Zur Geschichte der ev. Beichte I (1902) S. 118 ff. II (1903) S. 1 ff.

²⁾ Daß Luther nicht die Absolution erteilt hat, ist für Paulus (a. a. O. 321) ein Hauptstein des Anstoßes. Rockwell (S. 77 Anm. 1) hob heraus, daß eine heimliche Beichtdispensation gewissermaßen als eine Absolution im voraus angesehen werden könne. Das ist richtig, trifft aber m. E. nicht den Kernpunkt im vorliegenden Falle. Der liegt vielmehr in Luthers Auffassung von der Beichte. Weil der Landgraf, wie Luther annehmen mußte, die ernstesten Gewissensbisse hatte, war er damit schon absolviert vor Gott und bedurfte des Lutherschen Absolutionswortes nicht, zumal er nicht anwesend war. Luther begnügt sich mit dem Beichttrat. Er kann aber diesen als „Absolution“ bezeichnen, sofern er sie ja voraussetzt und umschließt. So erledigen sich die Bedenken von Paulus.

zu erweisen, wird vielmehr durch den ganzen Verlauf ausgeschlossen. Im Übrigen kämen die Zeugen im Sinne Luthers nur in Betracht als gleichgestimmte „Brüder“, die als eine solidarische Einheit das Bekenntnis des Bruders entgegennehmen, so wie Luther und Melancthon ja auch eine Einheit bildeten; „Zeugen“ würden also den Charakter der Beichte und des Beichttrates nach Lutherscher Auffassung nicht alterieren. Grisjar sagt weiter: „das Wort Beicht für die zu Wittenberg verhandelte Angelegenheit kommt weder in Philipps Instruktion für Bucer noch in dem ausgestellten Gutachten noch in einem andern der wenigen die Nebenurtheile betreffenden Schriftstücke vor Ablauf von etwa einem halben Jahre vor. Die ‚Beicht‘ tritt zuerst in dem . . . Rechtfertigungsschreiben, das Luther an seinen Landesfürsten richtet (gemeint ist das S. 126 erwähnte Schreiben) auf. Wohl steht einmal in einem ganz andern Sinne der Ausdruck ‚beichtweise‘ in dem Wittenberger Gutachten. Er wird in einem Zusammenhange angewendet, wo er auf die Auffassung des Aktes als Beicht absolut keinen Einfluß gehabt haben kann. Es heißt da nur, die zur Kenntniß der Doppellehre Zugelassenen sollten ‚beichtweise‘ damit bekannt gemacht werden. Hier ist ‚Beicht‘ in übertragener Bedeutung gebraucht, um das Siegel der Verschwiegenheit stark hervorzuheben. An das sakramentale Sigill, an die Ablegung einer wirklichen Beicht hat man dabei natürlich nicht von weitem gedacht. Das Mittelalter wandte gerne in solchem übertragenen Sinne das religiöse Wort Beicht bei der Mitteilung gewöhnlicher konfidentieller Geheimnisse an“¹⁾ . . . Aber diese Beiseiteschiebung des unbequemen Wortes „beicht weiß“ in dem Wittenberger Ratschlage wird dem Tatbestande nicht gerecht. Das Wort „beichtweiß“ steht am Schlusse eines Abschnittes, dieser Abschnitt besteht aus einem längeren Satze und der ganze Inhalt dieses Satzes ist unter das Wort „beicht weiß“ gestellt. Der Satz lautet: „Wo nu E. f. g. daruff entlich beschließen, noch ein Eherweib zu haben, so bedenken wir, das solchs heimlich zu halten, wie von der Dispensation droben gesagt, nemlich das E. f. g. und dieselbige person, mit ettllich vertrauten personen wistten E. f. g. gemut und gewissen, beicht weiß“.²⁾

1) Luther II 397.

2) Anders-Kawerau 12, 325.

Also die ganze Handlung der Doppelehe wird unter die Worte „beicht weiß“ gestellt, nicht etwa nur die Mitteilung an „etliche vertraute personen“. Und wenn nun Luther weiterhin, wie Grijar selbst zugibt, zweifellos die Doppelehe unter das Beichtsigill stellt,¹⁾ so verlangen die einfachsten Interpretationsregeln, von Anfang an einen und denselben Begriff mit dem Worte „Beicht“ zu verbinden, es sei denn, daß zwingende Gründe eine Abweichung von der Regel erforderten. Die aber liegen nicht vor; also bricht Grijars Argumentation in sich zusammen. Vollends verfehlt ist es, wenn Melanchthon von Grijar²⁾ als Kronzeuge gegen Luther ausgespielt wird. Melanchthon schreibe ja am 1. September 1540 an Veit Dietrich: „Wir sind betrogen unter dem Scheine der Frömmigkeit von einem andern Jason, der aus dringenden Ursachen für sein Gewissen Hilfe haben wollte und sogar geschworen hat, ihm sei dieses Gegenmittel notwendig.“ „Damit läßt er den Freund einen Einblick in den Wittenberger Ratsschlag tun, dessen von Luther erfundene Bedeutung als religiöser, unter dem Sigill stehender Beichttrat er, der Verfasser desselben, nicht kennt, auch niemals aus sich geltendmacht.“ Ein schlagender Beweis, so scheint es. Aber die Hauptsache hat Grijar vergessen, nämlich, warum Melanchthon so schreibt. Er hatte, wie andere auch (siehe oben Seite 141), Ursache, der Aufrichtigkeit des landgräflichen Bekenntnisses zu mißtrauen. Dann aber fiel die Voraussetzung für den Wittenberger Ratsschlag fort, die ernste Gewissensbeichte (vgl. oben S. 113 u. 141), und die Reformatoren, die ihren verantwortungsvollen Ratsschlag nur unter dieser Voraussetzung gegeben hatten, standen als Betrogene da. So bestätigt Melanchthon, wie wir schon sagten (Seite 141), nur die Auffassung des Gutachtens als eines Beichtrates.³⁾ Von einer „Wendung“

¹⁾ Man beachte, daß Luther in seinem Briefe an den Kurfürsten ganz offensichtlich den Wittenberger Ratsschlag kommentiert. Und da sagt er, das Wort „beicht weiß“ interpretierend: „Solch's ist alles beicht weiß geschehen und gehandelt.“

²⁾ a. a. O. II 420.

³⁾ Auffallend ist freilich zunächst, daß Melanchthon an Camerarius schreibt: nobis erit liberam edere sententiam nostram (Rockwell 194),

Luthers¹⁾ ist keine Rede, ebenso wenig von einer „Pforte für irgend einen Ausgang aus der fatalen Sache“,²⁾ wir haben nur zu wiederholen: Luther ist sich selbst treu geblieben.

Aber hat Luther wirklich einzig und allein von dem Motive, einem bedrängten Gewissen zu helfen, bei der Erteilung des Ratschlages sich leiten lassen? Oder spielten vielleicht politische Motive sekundär mit, und haben sie ihn etwa in seine Hartnäckigkeit sich verbeißen lassen? Grisar³⁾ bejaht die Frage; er läßt zunächst ihre Bejahung durchblicken, wenn er aus einer Tischrede Luthers von 1540: „fällt Macedo von uns, so stehe Christus uns bei“ die Worte heraushebt: „fällt der Landgraf von uns“. Dann zitiert er Ad. Hansraths Worte in seiner Lutherbiographie: „Nachdem Luther sich so oft als Propheten der Deutschen bezeichnet hatte, durfte er keine schwächlichen Auskünfte zwischen den Forderungen der Moral und denen der Politik suchen.“⁴⁾ Und endlich schreibt er: „Daß die Rücksichten auf die öffentliche kirchlich-politische Haltung des Landgrafen für Luther bei seinem ‚Zeugnis‘ stark in die Waagschale fielen, ist nach allem obigen tatsächlich nicht zu leugnen.“⁵⁾ Hansrath steht mit seinem Urteil nicht allein. Schon Rockwell hatte geschrieben: „Durch die Drohung, beim Kaiser Schutz für seine Doppelehe zu suchen, hatte Philipp das Widerstreben der Wittenberger, ihm den erbetenen Dispens zu gewähren, überwunden,“ „es ist offenbar vom Landgrafen ein politischer Druck auf die Wittenberger ausgeübt worden, und man hat diesem Drucke nachgegeben.“⁶⁾ Auch ich hatte Beeinflussung Luthers durch politische

aber daraus ist nicht zu schließen, daß er den Rat niemals als Weichtrat aufgefaßt hat, vielmehr denkt Melanchthon an die Möglichkeit einer Bekantgebung, nachdem der Landgraf gesprochen hat (vgl. die vorhergehenden Worte: *etsi nunc quidem, gravissime obiurgatus a Luthero, professurum se esse negat*). Für den Fall, sagt Melanchthon, haben wir nichts zu fürchten: *nam etiam in ea deliberatione legem defendimus.*

1) Grisar: Luther II 400.

2) Ibidem 402.

3) Ibidem 408 ff.

4) Luthers Leben II, 403 f.

5) Luther II, 433.

6) a. a. O. 95 und 154.

Motive angenommen.¹⁾ Bestritten hat sie Th. Brieger²⁾ in einer besonderen Untersuchung: „Luther und die Nebenehe des Landgrafen Philipp von Hessen.“

Tatsache ist zunächst,³⁾ daß auf reformatorischer Seite von einer Beeinflussung durch politische Motive gesprochen worden ist. Bucer erklärte, in der Sorge, Philipp könne sonst der evangelischen Sache verloren gehen, habe er selbst der Doppelhehe zugestimmt. Und der Landgraf hat mit der Politik einen starken Druck auf Bucer ausgeübt: „Wo ich aber bei diesen stenden kein hulff (bekäme), mußt ich bei dem keiser uff weg denken, daß mir ders zuß . . . mußt aber mich ueher an keiser hangen, dan disser pundt nughlich. Darnumb bet ich, daß man mir darin beistehen wollt . . .“⁴⁾ Aber Bucer ist noch nicht Luther, und Grisar's Schluß: „Bucers Motive waren bei dem zu Wittenberg Geschehenen außs engste beteiligt“ bedarf erst der Prüfung. Es ist sicher,⁵⁾ daß Bucer, wenn für ihn selbst die Politik mitspielte, sie auch den Reformatoren gegenüber geltend gemacht haben wird. Hat das auf sie Eindruck gemacht? „Melanchthon spricht nicht bloß von einem etwaigen mißfälligen Versuch Philipps, die Gestattung der Ehe vom Kaiser zu erlangen, sondern geradezu von einem befürchteten Abfall desselben von der Partei,“ sagt Grisar⁶⁾ und zitiert in Anmerkung Melanchthons Worte: defectionem etiam minitabatur (der Landgraf), si nos consulere ei nolle-mus. Das scheint überzeugend, aber, im Zusammenhang gelesen, sehen die Worte anders aus. Melanchthon, der, wie wir wissen (vgl. S. 143) starke Zweifel an des Landgrafen Aufrichtigkeit hegte, spricht in einem Briefe an Veit Dietrich⁷⁾ direkt aus, sie (er und Luther) seien von Philipp getäuscht worden. Er

¹⁾ Histor. Ztschr. 94 S. 406 f.

²⁾ Luther und die Nebenehe des Landgrafen Philipp von Hessen (Breuß. Jahrb. 135, 35 ff.). Brieger weist S. 38 in Anm. darauf hin, daß auch Erich Brandenburg und Stolbe politische Motive bei Luther ausschlossen.

³⁾ Vgl. die Zusammenstellung bei Grisar: Luther II 433.

⁴⁾ Leuz I 354.

⁵⁾ Vgl. unten Melanchthons Worte und Rockwell 154.

⁶⁾ a. a. O. 433.

⁷⁾ Corp. Ref. III Nr. 1998.

schildert die eidliche Betenerung des Landgrafen, sibi hoc remedio opus esse. „Wir haben geantwortet, es müsse das Gesetz beobachtet werden: es werden zwei ein Fleisch sein. Aber wenn die Notwendigkeit so groß wäre, sollte er heimlich und ohne öffentliches Ärgernis das Heilmittel gebrauchen. Er drohte auch mit dem Abfall . . . zc.“ Melanchthon referiert wahrheitsgetreu über den Wittenberger Ratschlag¹⁾ und teilt als Begleitumstand jene Drohung des Landgrafen mit. Daß dieser Umstand für ihn von Bedeutung bei Abfassung des Ratschlages gewesen sei, sagt Melanchthon aber mit keinem Worte. Nach dem ganzen Zusammenhang ist jenes Moment nur beigelegt, um die Unzuverlässigkeit und Zweideutigkeit des Landgrafen zu beleuchten, wie denn auch Melanchthon mit den Worten fortfährt: est omnino *παροργος* *γύστε*. Und sollte — was aber mit dieser Stelle nicht bewiesen werden kann — Melanchthon durch jene Drohung sich haben einschüchtern lassen, so ist Melanchthon auch noch nicht Luther. Grijar fährt fort: „Johann Brenz in Württemberg legte den Wink des Landgrafen bezüglich des Kaisers, von dem er erfahren, sofort ganz richtig als Drohung, der protestierenden Partei den Rücken zu wenden, aus.“ Aber die Dinge stehen hier ganz ähnlich wie bei den Worten Melanchthons. Brenz²⁾ referiert über den ganzen Verlauf der Doppeleheangelegenheit und sagt, wie durch Bucer die Sache vor Luther und Melanchthon gebracht wurde und dabei der Landgraf, um sie zur Zustimmung zu zwingen (*nisi ipsi consenserint*) jene Drohung ausgesprochen habe. Daß aber die Reformatoren auf Grund dieser Drohungen ihr Gutachten abgegeben haben, sagt Brenz nicht, er referiert nur, daß Bucer es ihnen „abgepreßt“ (*extorsit*) habe, hebt dann aber unter Berufung auf den Wittenberger Ratschlag heraus, daß Luther und Melanchthon den Landgrafen aufs Ernstlichste von der Doppelehe abgeschreckt hätten.³⁾ Dann hat aber Brenz wohl schwerlich geglaubt, daß Luther und Melanchthon sich hätten

¹⁾ Man vgl. Enderß-Kawerau 12, 321, besonders 3. 60 ff.

²⁾ Vgl. Pressel: *Anecdota Brentiana* 211.

³⁾ *furere excaecatus existimavit sibi iam impune licere, a quo tamen per nostros gravissime, ut vides, deterrebatur.*

durch jene Drohung imponieren lassen, die Erwähnung der Drohung dient vielmehr auch hier zur Charakterisierung des Landgrafen, und nicht der Reformatoren. Und sollte Brenz es geglaubt haben, so kann er irren. Luther selbst muß gehört werden, seine Worte allein können entscheiden.

Da verdient Heraushebung, daß der Wittenberger Ratschlag mit keinem Worte eine Beeinflussung des Reformators durch politische Motive verrät. Zwar ist von den politischen Verhältnissen die Rede, aber in einem ganz anderen Sinne. Der Landgraf wird gewarnt vor der Doppelhehe, „Ergernuß zu verhüten; denn das wir E. f. g. zu einer beswerlichen einführung anreizen oder treiben solden, ist unser meinung ganz nicht, denn die landschafft und andre mochten uns verhalben ettwa anfechten wöllen“. Also dieses politische Moment trieb direkt von der Erlaubnis zur Bigamie ab. Über die Drohung des Landgrafen aber, sich an den Kaiser zu wenden, haben wir einen eigenen Zusatz Luthers¹⁾ zu dem im übrigen von Melanchthon verfaßten Gutachten. Er lautet: „Das auch E. f. g. dise sachen wolten an den keiser gelangen lassen, achten wir, der keiser halde Ehebruch fur ein geringe sund, denn seer zu besorgen, ehr habe den Bepftlichen, Cardinalischen, Italischen, Hispanischen und Sarracenischen glawben, wurde solche E. f. g. ansuchen nicht achten, und E. f. g. mit worten uffhalten zu seinem vorteil, wie wir vernemen, daß ehr ein untrewer falscher man sey und teutsche art vergessen habe. So sehen E. f. g., daß ehr zu keiner Christlichen notturfft ernstlich thuet, laßt auch den Turken unangesochten, practicirt allein newtereyen in teutschland, die Burgundisch macht zu erhothen, darumb zu wunschen, daß frome teutsche fursten nichts mit seinen untrewen practiken zu thun haben.“ Es dürfte unmöglich sein, in diese authentischen Worte den Sinn hineinzulegen, den nach Grisar u. a. Luther mit der landgräflichen Drohung verbunden haben sollte. Irgendwelchen Eindruck hat auf Luther des Landgrafen Wort, er werde sich an den Kaiser wenden, nicht gemacht, und vollends von einer Angst, der Landgraf könne dem Evangelium verlorene gehen, ist nicht das Geringste zu bemerken. Eher könnte

1) Vgl. Enderß-Kawerau 12, 325 Num. 17.

man von einer feinen Ironisierung des Hessen sprechen. Luther sucht ihm klarzumachen, daß dieser Appell an den Kaiser ihm schwerlich etwas helfen werde. Warum nicht? Der Kaiser hat für die Gewissensqualen — die Luther also auch hier voraussetzt¹⁾ — des Landgrafen kein Verständnis, zu einer „christlichen notturft“ wird er nicht ernstlich raten, er wird vielmehr den Landgrafen hinhalten und seinen Vorteil aus der Sache schlagen, da er deutsche Art nicht kennt. Gewiß, das spricht aus Luthers Worten, er fürchtet aus einer Hinwendung zum Kaiser für den Landgrafen, aber auch nur für den Landgrafen, nicht etwa für sich oder die Sache des Evangeliums. Fromme deutsche Fürsten sollen nichts mit unlauteren weltlichen Praktiken zu tun haben — das ist die Quintessenz seiner Worte, sie haben mit Luthers Beichttrat nicht das Mindeste zu tun und sind nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich ein Unnütz nach dem Beichttrat.

Offenbar muß nun aber auch nach dieser authentischen Erklärung Luthers sein Bericht an den Kurfürsten vom 10. Juni 1540 erklärt werden. Hier²⁾ schildert Luther zunächst die landgräflichen Gewissensqualen — „er (der Landgraf) nham's auff's hochst und theurest bey got und auff sein gewissen“ — und fügt bei: „darauf uns weiter gesagt wardt, er konte es (das Laster der Unzucht) nicht lassen; wo wirs nicht wolten zulassen, so wolte ers dennoch, uns unangesehen, thun und vom keyser oder Papsst erlangen. Wir aber, solchs zuvorkomen, baten wir demutiglich, wo es s. f. g. ja thun wolte oder (wie er sagte) auß gewissen und fur got nicht anders zu thun wuste, s. f. g. wolten's doch heimlich halten, weil solche not s. f. g. dazu zwünge; den fur der welt und des Reichs rechte were es nicht zu verthebigen.“ Die Worte scheinen zunächst für Grisar zu sprechen. Sagt doch Luther ausdrücklich: um der Wendung des Landgrafen an Kaiser und Papsst zuvorzukommen, hätten er und Melanchthon

¹⁾ Das beweisen die Worte: „Der keyser halde Ghebruch fur ein geringe sund, denn seer zu besorgen, ehr habe den Vepsilichen, Cardinalischen, Italischen, Hispanischen und Sarracenischen glawben.“ Vgl. ferner die Formeln „christliche notturfft“ und „frome teutsche fursten“.

²⁾ Enders-Kamerau 13, 79 f.

den Beichtrat gegeben. Aber aus welchen Motiven heraus? Das ist doch das Entscheidende. Zweifellos nicht aus Angst, der Landgraf könne dem Evangelium verloren gehen. Davon steht nichts da, und man darf es auch nicht in die Zeilen hineintragen. Das Motiv ist vielmehr in den Worten zu suchen: „den für der welt und des Reichs rechte were es nicht zu verthedigen“. D. h.: Wenn der Landgraf sich an Kaiser und Reich wendet, so wird er dort für seine Gewissensbedenken kein Verständnis finden, vielmehr wird nach weltlichem Rechte ihm der Bigamieprozeß gemacht werden. Die Gewissensnot des Landgrafen kommt also nicht zur gebührllichen Geltung. Um dem vorzubeugen, geben Luther und Melancthon ihren Beichtrat. Es ist also hier — genau wie im Beichtrate selbst — die Gewissensangst des Landgrafen vorausgesetzt und die Hauptsache. Der soll geholfen werden; durch Kaiser und Reich ist es unmöglich, teils (so im Ratichlag) ist der Kaiser verständnislos, teils (so im Briefe an den Kurfürsten) straft das Reichsrecht, so muß der Beichtrat einsetzen. Will man das ein Mitspielen der Politik nennen, so ist es jedenfalls ein total anderes, als Grijar u. a. angeben. Von einer Erweichung ethischer Grundsätze durch die Politik, von Zugeständnissen, um Schlimmeres (Abfall vom Evangelium) zu verhüten, ist gar keine Rede, Luther erscheint einzig und allein als der Seelsorger, der einem, wie er überzeugt ist, bedrängten Gewissen helfen will. Einziges Mittel — davon hat man ihn wiederum überzeugt — „wo es s. f. g. . . auß gewissen und für Gott nicht anders zu thun wuste“ — ist die Bigamie, sie aber kann nur in foro conscientiae gestattet werden, ist öffentlich-politisch unmöglich. Rockwells Satz:¹⁾ „Es ist also offenbar vom Landgrafen ein politischer Druck auf die Wittenberger angeübt worden, und man hat diesem Drucke nachgegeben“ ist somit nur in seinem ersten Teile richtig, im zweiten aber verfehlt. Und wenn nun Luther angesichts der landgräflichen Drohung der Veröffentlichung wiederholt auf die politischen Folgen hinweist,²⁾

¹⁾ a. a. O. S. 154.

²⁾ Man vergleiche die oben angeführten Briefe Luthers an den Landgrafen. Am 24. Juli 1540 schreibt Luther: „denn wenn E. f. g. den Ratichlag gleich offenbart, so ligt mir nichts dran. Aber e. f. g. suchen

so ist das nur im Interesse des Landgrafen geschehen, um ihm den Rücken zu stärken, bei seiner Pflicht zu bleiben, nicht etwa im eigenen Interesse Luthers, wie wenn er von Anfang an unter dem Druck politischer Eventualfolgen gestanden und ihm bei seinem Beichtträte nachgegeben hätte. Der Mann, der lieber zum Narren werden wollte, als daß er von der Pflicht des Beichtgeheimnisses abwich (s. o. S. 129), hat wahrlich nicht von der Politik sich einschüchtern lassen! Luther ist auch hier eine durchaus unpolitische Natur gewesen. Und nur weil er sich seines Gewissens so ganz und gar sicher fühlt, unbedenklich, wie er dem Kurfürsten schreibt (s. o. S. 126), in gleichem Falle noch einmal so handeln würde, nimmt er auch dankend unbefangen das Fuder Rheinwein an, das der Landgraf ihm für den Beichttrat zusandte¹⁾ — was ihm Grisar freilich verübelt.²⁾

Und endlich das Wort Luthers: „Sette ich aber gewußt, das der Landtgraff solche notturfft nhu lengsther wol gebüßet und bußen konte an andern, als ich nu erst erfare, an der zu Gschweg, solte mich freilich kein engel zu solchem rath gebracht haben.“³⁾ Es kann auch nicht für ein Mitspielen politischer Motive bei der Erteilung des Beichttrates verwertet werden. Ich bemerkte dazu früher:⁴⁾ „Wie kann Luther das behaupten?! Wären die Worte ohne weiteres huzunehmen, so könnte der Vorwurf zu raschen Urteils ohne eingehende Prüfung zum mindesten Luther nicht erspart bleiben. Aber die Dinge liegen noch ganz anders. Luther muß gewußt haben, daß der Landgraf nicht nur fleischliche Anfechtung erlitten, sondern in Hurerei, Unkeuschheit und Ehebruch gefallen war, denn das stand in der Luther übergebenen Instruktion Philipps deutlich geschrieben! . . . Es tut nichts zur Sache, daß Luther erst jetzt von dieser einen Konkubine Philipps hörte . . . Klein, deutlich spielen Reflexionen der Politik und des

ist damit nicht erlangt, und nichts ausgerichtet, denn das G. f. g. die sachen uber e. f. g. eigen hals deste erger machen“ (Enderß-Kawerau 13, 142). Das gibt Luthers Standpunkt klassisch wieder.

¹⁾ Enderß-Kawerau 13, Nr. 2864.

²⁾ Luther II 392 f.

³⁾ Enderß-Kawerau 13, S. 80 f.

⁴⁾ Histor. Ztschr. 94 S. 406 f.

öffentlichen Skandals hinein: ‚viel weniger hätte ich dazu geraten, das eine Prinzipisse und junge Landgrevin daher kommen sollte, welches freylich nicht zu leiden ist, auch dem ganzen Reich untreglich.‘ Gewiß ist da zunächst der Gegensatz der, wie er von Luthers Prinzipien aus konsequent war: ‚eine heimliche Ehe, obs gleich für der welt ein unehelich ansehen hatte,‘ habe ich gestatten wollen; aber will man nicht auf eine Erklärung verzichten und Luthers Vorgehen als „dunkel“ bezeichnen (so Kawerau), so schimmert, meine ich, transparent durch die Angst vor den Folgen. So wie der Druck der Politik bei der Erteilung des Ehebrates nicht wirkungslos war, so wenig jetzt bei der Desavonierung.“ — Aber diese Auffassung ist nicht zu halten. Es handelt sich nicht um eine Desavonierung des Beichtrates. Luther hat vielmehr tatsächlich etwas Neues erfahren, was er bei Erteilung des Beichtrates nicht wußte. „Das Neue, was Luther erfuhr, war, daß der Landgraf bereits eine ‚eigene Konkubine‘ unterhalten und nicht nur mit ‚unzüchtigen Schandweibern‘ sich eingelassen habe; wäre ihm das bei seinem ‚Beichttrat‘ schon bekannt gewesen, so würde er voraussichtlich geraten haben, eben jene in heimlicher Gewissensruhe zu behalten.“¹⁾

Die Politik hat also bei Erteilung des Lutherschen Beichtrates keine Rolle gespielt. Sein Rat zur Lüge hat mit Angst vor politischen Folgen nichts zu schaffen. Will man überhaupt in der ganzen Angelegenheit etwas an Luther tadeln, so ist es, wie schon angedeutet, eine mangelnde Einsicht in das Problem: Vernunft und Offenbarung, Kultur und Christentum, natürliche und biblisch geoffenbarte Sittlichkeit. Er ist hier aus dem metaphysischen und ethischen Dualismus nicht herausgekommen, und den Zusammenprall der Gebundenheit an die Bibel mit den Forderungen der natürlichen und staatlichen Moral²⁾ hat er nicht

¹⁾ Kawerau a. a. O. Num. 4, mit dem Zusatz: „so erledigt sich das Bedenken in Köstlin² II 477.“ Kawerau fußt auf Brieger a. a. O. S. 47 f.

²⁾ Darüber seine Ausführungen bei Chr. Schrenpf: M. Luther 1901. — Brieger a. a. O. 48 urteilt: „Zwar die Irrgänge des Theologen würden wir Luther gern zugute halten, hätte nicht — das dürfte das Entscheidende gewesen sein — an Stelle des Reformators in kritischer Stunde der Beichtpriester von ehemals die Führung gewonnen; und so spielt sich hier

zu parieren verstanden. Er hat den Knoten zerhauen und sich auf den Supranaturalismus zurückgezogen, anstatt ihn zu lösen. Aber ein Vorwurf ist ihm daraus schwerlich zu machen; sein ganzer Glaube war zu stark supranatural verankert, als daß er sich von diesem Grunde hätte lösen können, aller Fortschritt, auch der des sola fide, wird nur mit Verlusten erkauft, die katholische Weltanschauung hat in puncto Bigamie besser abgesehen als Luther, weil sie die Hochspannung von Offenbarung und Kultur nicht kannte; sie hatte die Kultur unter ihre Fittiche genommen, so daß sie in gewissen Grenzen sich entfalten durfte, und lehnte die Bigamie iure naturae oder ex traditione ecclesiae ab.¹⁾ „Einen Flecken“ im Leben Luthers²⁾ bildet seine Stellungnahme zur landgräflichen Doppelehe aber nicht; man kann nur von einer Schranke seiner Theologie sprechen, innerhalb deren er eine wunderbare Folgerichtigkeit entwickelt.

Wenn von katholischer Seite die Berufung Luthers auf das Beichtsigill abgelehnt wurde, so hat man hier positiv in Luthers Verhalten nur einen Spezialfall seiner allgemeinen Theorie von der Lüge gesehen, speziell von der Notlüge. „Beim Urteilen der Ableugnung leitete ihn seine neue Theorie von der Erlaubtheit der Notlüge, nicht aber die mittelalterliche Theorie des Beichtgeheimnisses.“³⁾ Daß Luther wirklich auf der Eienacher Konferenz

in den Anfängen der Reformation ein Stück Mittelalter ab, welches uns . . . höchst sonderbar anmutet.“ Aber das wird doch der Sachlage nicht ganz gerecht, aus dem Grunde, weil (s. im Texte) der Katholizismus dem ganzen Problem gegenüber besser abschneidet als Luther. Nein, der Fehler steckt im reformatorischen Prinzip selbst infolge seiner Hochspannung zu Welt und Kultur. Der Beichtstuhl war nur die, allerdings mittelalterliche, Form. Die Versteifung auf das est est in der Abendmahlsfrage gegenüber aller Vernunft ist im Grunde genau dasselbe gewesen, wie die Gestattung der Doppelehe in foro interno. — Zu der Frage, warum Luther nicht einfach dem Landgrafen gesagt habe: Du kannst und mußt Dich enthalten! vgl. die guten Ausführungen bei Rockwell 148, Anm. 2.

¹⁾ Siehe darüber meine Ausführungen in *Histor. Ztschr.* 94 S. 409 und Rockwell S. 279 ff. — Vgl. auch Nic. Paulus in der *Literar. Beilage zur Stölner Volkszeitung* vom 30. April 1903.

²⁾ Köstlin-Stawerau: *M. Luther* ⁵ II S. 478.

³⁾ N. Paulus: *Histor.-polit. Blätter* 135, 330. — *Denifle* I 135, ² 123 fragt: „Warum betrachten die protestantischen Lutherforscher die von

dem Landgrafen wiederholt das Lügen angeraten hat, haben wir oben (S. 131 f.) offen gesagt.¹⁾ Ebenso daß Luther von einer „Notlüge, Nutzlüge, Hüflslüge“ gesprochen hat. Es fragt sich nun, wie Ablehnung des Beichttrates und Notlüge sich zueinander verhalten. Dieses Problem kann nur eine Erörterung von Luthers Theorie von der Lüge lösen.

Luther im Jahre 1540 ausgesprochenen Grundjätze betreffs der Lüge als isoliert? Warum warf sich ihnen nicht die Frage auf: ist es möglich, daß Jemand plötzlich zu solchen unsittlichen Aufstellungen kommt? Zeigt sich bei Luther nicht schon früher, und zwar bei anderer Gelegenheit, derselbe Lügengeist?“

¹⁾ Paulus' hier gegen W. Walther (Theol. Studien u. Kritiken 64, 564 ff.) gerichteten Ausführungen (a. a. O. 324 ff.) sind durchaus richtig. Walther hat trotzdem in seinem Buche: „Für Luther wider Rom“ (1906) S. 418 ff. seine Worte wiederholt. Recht haben kann Walther mit der Vermutung, daß statt „starke Lüge“ zu lesen sei „stracke Lüge“, aber ich sehe nicht ein, inwiefern das ein so großer Unterschied sein soll.

Zweiter Teil.

Luthers Theorie von der Lüge, insbesondere von der Notlüge.

„Luther spricht und schreibt nach dem Grundsatz: der Zweck rechtfertigt die Mittel,“ sagt Denifle.¹⁾ Theorie und Praxis machen da bei ihm keinen Unterschied. Grisar findet „eine weitere Erklärung von Luthers Mißachtung der Gesetze der Wahrhaftigkeit in einer von ihm formell aufgestellten Theorie über die Erlaubtheit der Lüge.“²⁾ Eine historische Entwicklung dieser Theorie aber hatte Nic. Paulus³⁾ gegeben, auf den dann auch Grisar zurückgreift. Eine historische Darlegung der Stellungnahme Luthers zur Theorie von der Lüge ist in der Tat das Gebotene, und die von Paulus u. a. gegebenen Hinweise werden mit Dank benutzt werden.

Nic. Paulus stellt die These auf, daß in Luthers Stellung zur Theorie von der Lüge eine Wandlung im Laufe der Zeit eingetreten sei, den Wendepunkt aber bilde sein „Abfall von der Kirche“. ⁴⁾ „Vor seinem Abfall von der Kirche hatte er ganz anders gelehrt,“ d. h. nicht um eines guten Zweckes willen die Lüge gestattet. Luther äußert sich, soweit wir feststellen können,

¹⁾ I 753, ²⁾ 787.

²⁾ Ztschr. f. kathol. Theologie 1905, 439, wiederholt Luther II, 460.

³⁾ „Luther und die Lüge“ (Wissensch. Beilage zur „Germania“ 1904, Nr. 18, 33, 35).

⁴⁾ Dieser „Abfall von der Kirche“ fiel nach Paulus dann nach 1516/17, eigentlich sogar erst in die Zeit ± 1524, da Luther damals erst seinen rigoristischen Standpunkt aufstellte (s. S. 156 f.). Denifle setzte den Abfall schon ins Jahr 1515. Tatsächlich läßt er sich nicht genau fixieren, da in Luther Altes und Neues miteinander ringt. Wie soll die Norm des Abfalls bestimmt werden?

über die Lüge erstmalig in den Jahren 1516/17 in einer Predigt über den Dekalog. Am 4. Januar 1517 sprach er über das 8. Gebot. Sein Thema ist das vitium linguae, und er stellt nun eine Liste der Übertreter dieses Gebotes auf. „Zuerst und im eigentlichen Sinne sündigen dagegen die Gelehrten, am meisten aber die Theologen und alle, die Falsches ihren Schülern überliefern.“ Ein falsches Wort¹⁾ kann da Seelen töten oder unglückliche Gewissen quälen. Hier sind an erster Stelle die Ketzer zu nennen, auch wenn sie in bester Absicht und in Eifer um Gott handeln. Aber auch die Juristen und Philosophen handeln gegen dieses Gebot. Dann kommt nach den Gelehrten das Volk, das mit allerlei Betrug Wunder, Legenden, Visionen als Wahrheit ausgibt, wie Luther an verschiedenen, drastischen Beispielen klar macht. Dann sagt er: „Zweitens, es wird verboten jegliche Lüge, d. h. eine falsche Aussage gegen den Nächsten. Es gibt aber drei Arten von Lüge: Scherzlüge, Notlüge und Schadenlüge — nach Augustin. Die Scherzlüge ist eigentlich keine Lüge, weil sie sogleich als Lüge erkannt und niemand dadurch getäuscht wird, und auch jener, der so lügt, beabsichtigt so zu reden, daß die Unrichtigkeit seiner Worte und der Scherz offenbar wird. Dennoch ist es eine Sünde, nämlich Bosse-reißerei, törichte und schimpfliche Rede (turpiloquium seu scurrilitas et vaniloquium). Es kommt vor, daß einige so ungebildet sind, daß sie sich auch durch die Scherzlüge täuschen lassen, besonders wenn in religiösen Dingen so gescherzt wird . . . Die Notlüge tritt ein aus Not, d. h. aus Willfährigkeit zum eigenen Heil und Nutzen oder dem eines anderen, ohne Schädigung irgend eines Menschen, z. B. wenn die Keuschheit einer Frau in Gefahr ist und jemand leugnet, sie sei da, wo sie tatsächlich ist u. dgl. Eine solche Lüge haben die Hebammen der hebräischen Weiber in Ägypten gesprochen, ebenso Michal, die Gattin Davids, zu Saul. Darf man sie gebrauchen? Augustin sagt: Nein, vielmehr soll man die Wahrheit sagen, soviel man kann, mit andern Worten . . . Dennoch ist sie keine Todssünde, besonders wenn

¹⁾ Luther setzt ohne weiteres „das Wort“ als eine feste und geschlossene Größe voraus. Vgl. Wl. I 505 ff.

sie aus einem vernünftigen Grunde und in plötzlicher Aufregung geschieht. Die Schadenlüge heißt so, weil sie zum Schaden eines Anderen fälschlich gesprochen wird und der Lügende den Nächsten so täuscht, wie er selbst nicht getäuscht werden wollte. . . . Dieses Übel herrscht heute in geschäftlichen Unternehmungen, Verhandlungen, Verträgen zc. überaus weit, mächtig und verderblich.“ Luther verurteilt dann weiterhin die Lüge aufs Schärfste: sie ist gegen die Natur des Menschen, „allein dem Menschen ist Vernunft und Rede gegeben, deren Pflicht es ist, die Wahrheit zu sprechen. Daher glaube ich, daß unter allem Schimpf keiner bitterer ist, als wenn man einem Menschen ins Angesicht sagt, er lüge. Denn dieser Schimpf brennt mehr, als wenn jemand üppig, trunken, zornig, stolz genannt wird. Ich glaube, daß die Natur deshalb leichter empfindsam wird (*facilius sentit*), weil dieses Laster das unnatürlichste für den Menschen ist. Kurz, der größte Feind der menschlichen Gesellschaft ist die Lüge.“ Schärfer kann man sich schwerlich gegen die Lüge aussprechen, und Luther verwirft hier — wie Paulus richtig heraushebt, — die Lüge in jeder Form. Auch die Scherzlüge ist Sünde, sie und die Nutzlüge erhalten nur die Abmilderung, keine Todssünde zu sein,¹⁾ vielmehr nur eine läßliche Sünde.

Der in jener Predigt erwähnte Fall der ägyptischen Wehemütter gab Luther Gelegenheit, sich am 2. Oktober 1524 in seinen Kanzelreden über das zweite Buch Moses wiederum über die Lüge auszusprechen. Das Problem ist: haben die ägyptischen Hebammen, indem sie dem König eine unwahre Antwort gaben (Exod. 1, 19), eine Sünde begangen?²⁾ Er hat die Frage nicht zuerst aufgeworfen, vielmehr sie ist schon stark von den Gelehrten

¹⁾ Über den hier vorliegenden Begriff des *mendacium proprie* und *improprie dictum* vgl. A. W. Müller: *Luthers theolog. Quellen* (1912) S. 225 f.

²⁾ *WM. XVI* 15. — W. Walthers: *Die christliche Sittlichkeit nach Luther* (1909) S. 12 Anm. 3 will die hier gegebene, die Notlüge rechtfertigende Auseinandersetzung einen späteren Zusatz des „Herausgebers“ von 1564 sein lassen. Aber das ist unmöglich, weil die Nachschrift Möders dieselben Gedanken hat. Die ganze Theorie Walthers, daß Luther „in für weitere Kreise bestimmten Predigten und sonstigen Schriften“ eine Äußerung über die Notlüge geüffentlich gemieden habe, ist nicht zu halten.

behandelt worden: *quaestio fortis hic mota a doctis*. Es ist auch nicht das einzige Beispiel der Bibel, Luther nennt vielmehr noch Abraham und Isaac, unter Verweis auf seine Genesis-Predigten, in denen er jedoch anlässlich der betr. Stellen (1. Mos. 12, 20, 26, vgl. WA. XIV, 2, 28, 292, 347) teils überhaupt nicht, teils nur ganz kurz sich über die Lüge geäußert hatte.¹⁾ Eine klare Antwort auf das Problem gibt Luther nicht, er verknäufelt und operiert mit Wenn und Aber. „Die, welche Christen sind und den hl. Geist haben, besitzen dennoch Fleisch und Blut. Und wenn das Sünde wäre, wie ich nicht glaube, so wäre es doch eine solche, wie sie die Heiligen begehen,²⁾ aber im eigentlichen Sinne ist es keine Lüge³⁾, wie es eine ist, wenn ich einem anderen Schaden an Gut, Leben, Ehre zufügen will. Vielmehr, wenn es ohne seinen Schaden geschieht, dann ist es eine Nutzlüge, oder wenn es einem zugute kommt, ist es Verstellen oder Erdichten. Wie z. B. Christus [Luc. 24, 28] sich stellte, als wollte er weitergehen.“

N. Paulus urteilt angesichts dieser Worte: „Die Notlüge, die zum Nutzen des Nächsten geschieht, hat demnach Luther damals nicht mehr für eine Sünde gehalten.“ Das geht zu weit. Luther sagt nur, daß er „nicht glaube“, daß es eine Sünde wäre, sicher in diesem Punkte ist er ganz und gar nicht. Das Problem macht ihm offensichtlich zu schaffen. In dem Falle Isaacs hatte er den Patriarchen damit „entschuldigen“ können, daß er bei der Wahrheit geblieben sei, denn Rebecca war wirklich seine Schwester, allerdings seine geistliche Schwester. Aber er

1) WA. XIV 347 bietet der Rörersche Text nur die kurzen Worte: *Qui querunt, an peccatum sit, quod negarit uxorem esse, omittimus, nos non dicimus eos penitus innocentes a peccato.* [Rörer hat dazu an den Rand gesetzt: *si peccatum est, sit et maneat.*] *Omittamus igitur. Si velim, possim facile excusare non esse peccatum, quia diceret sororem spiritus. Si quis nostrum in tali periculo esset, certe hoc ipsum faceret quod Isaac. Interim tamen permansit in gratia.* Roth in seiner Bearbeitung der Predigt führt die Gedanken weiter aus.

2) d. h. die „doch mit dem hauffen und munge der vergebung der sünden hinweggeht“; vgl. die erweiternde Druckausgabe WA. XVI 14f.

3) *Sed proprie non est mendacium*, so ist zu lesen, wie Paulus mit Recht bemerkt, nicht *mandatum*. Vgl. auch M. B. Müller a. a. O. S. 230.

hatte schon damals hinzugefügt: „wenn einer von uns in solcher Gefahr wäre, er würde sicher dasselbe tun wie Isaac“. Eine solche „Entschuldigung“ gab es für die hebräischen Wehemütter nicht, Luther vermag ihr Tun aber andererseits nicht unter den strengen Begriff der Lüge zu bringen, mit dem die Absicht der Schädigung verbunden und die darum eine Todsünde ist. Hier aber handelt es sich um Förderung des Guten! Das ist eine Nutzlüge, und von Anfang an (s. o. S. 155 f.) hatte er die nur als leichte Sünde beurteilt. Jetzt schwankt er, ob sie überhaupt eine Sünde sei, und glaubt das verneinen zu dürfen. Das ist die hier vorliegende Entwicklung Luthers, es handelt sich um einen minimalen Schritt. Wenn Grisar¹⁾ schreibt: „Am 2. Oktober 1524 stellte er in seinen Predigten über das zweite Buch Moses zum erstenmal, soweit zu ersehen ist, sein neues System (von Grisar gesperrt) auf“, so ist das direkt falsch. Grisar hat die Vorsicht der Lutherischen Ausdrucksweise völlig übersehen.²⁾

Am 5. Januar 1528 predigte Luther über Josephs Flucht nach Ägypten (Matth. 2, 13 ff.). Er spricht über die Träume im allgemeinen, erwähnt die Verführungskünste des Satans, leitet über zu der Täuschung des Herodes durch die Weisen und fragt dann: „Darf einer den andern betrügen?“ Antwort: „Augustin sagt viel darüber, ob einer den andern belügen darf. In Gottes Wort steht: Du sollst nicht lügen, sondern die Wahrheit sagen.“³⁾ Niemand darf einem andern zum Nachteil lügen, sondern er muß die Wahrheit sagen, nicht übervorteilen an Gut, Ehre, Leib. Aber wenn einer seinen Nächsten töten wollte und Schaden oder Schand anrichten und ich zu ihm sagen würde: er ist nicht zu

¹⁾ Luther II 461. Zum Ganzen s. auch B. A. Müller a. a. O. S. 230 f.

²⁾ Man vergleiche seine Darstellung mit der obigen, die Luthers Text, soweit wir ihn kennen, genau wiedergab: „Lügen heiße nur, wenn man dem Nächsten damit Schaden tun will;“ aber „wenn ich also lüge, daß ich einem nicht zu Schaden, sondern zu Dienst und Nutzen lüge, daß ich sein Gutes und Bestes fördere, so nennt man es Dienstlüge (Nutzlüge)“; die ägyptischen Hebammen und Abraham haben nach ihm eine solche Lüge getan und diese fällt „unter den Himmel der Gnaden, d. i. unter die Vergebung der Sünden“; diese falschen Aussagen sind „eigentlich keine Lüge“.

³⁾ In dei verbo non mentiendum, sed pura (Wfl. XXVII 12).

Hause, ich wüßte aber, daß er zu Hause ist, so ist das keine Lüge. Denn es wird kein Schade erzielt, vielmehr jener vor Tod, Mord und Sünde behütet. Und der Art sind die Nutzlügen, Lieblügen, ‚da ich ein zu gut lieg‘, es schadet ihm nicht, sondern ist ihm gut. So hat die Tochter Sauls David fortgeschickt und legte einen Klotz ins Bett und jagt, er liege im Sterben (1. Sam. 19, 13 ff.). So gibt es noch andere Beispiele. Und so warne ich. Z. B. wenn ich einem Ehebrecher sagen würde: das Weib ist nicht zu Hause, so würde das eine glückliche Täuschung sein. So täuschen uns bisweilen die Schutzengel, wenn ich z. B. einen schlechten Weg gehen muß, und der erhält mich, im anderen Falle würde ich getötet worden sein. Wenn ich jemand in der Erbe gehen sähe, würde ich ihn in die Mitte des Volkes führen (als Beweis göttlicher Leitung). Das heißt sehr wohl (= gut) verführt. So sah auch Herodes sich getäuscht durch die Weisen, weil sie versprachen, zurückzukehren und anzuzeigen, wo das Kind wäre. Hätten sie es getan, dann hätte Herodes es getötet. Aber sie lügen, denn sie kennen seinen mordischen Anschlag, und dennoch ist es keine Lüge. Ja, dennoch ist es keine Lüge, weil, wenn ich etwas aus gutem Herzen rede, so ist es keine Lüge . . . das Herz ist tren und freundschaftlich und verstellt sich. So täuschte Christus die Jünger von Emmaus und die Maria. Also Lüge ist's, wenn ich ein böß, falsch Herz hab gegen den Nächsten und gebe ihm äußerlich gute Worte, ein gut wort, da ein schlack (falsch) Herz ist. Damit also keiner ein Beispiel für die Lüge daraus nehme, es ist mir nicht leid, wenn ich auch getäuscht hätte; wie wolt ich mich der Trügerei rühmen, wenn ich so zum Heile die Menschen verführte. Die Mönche wollen, daß unter allen Umständen (in totum) die Wahrheit gesagt werde.¹⁾ Aber ihr habt gehört“ zc. (die abrupt gehaltene Nachschrift Hörers bricht hier ab).

Man erkennt sofort: es ist immer dasselbe Material, mit dem Luther arbeitet. Aber freilich, das Urteil hat sich jetzt stärker gewandelt, es ist klar und entschieden geworden. Von Schwanken und vorsichtigem Vermuten ist keine Spur mehr da. Die Nutzlüge

¹⁾ Vgl. dazu Grisar I 462: „Ein solcher Mönch war allerdings der h. Thomas von Aquin.“ Siehe aber dazu H. V. Müller a. a. O. S. 226.

ist nicht mehr „eigentlich“ keine Lüge, sondern ganz sicherlich, ohne jede Beschränkung, keine Lüge; wenn die Worte nicht auf Kosten des Nachschreibers Rörer kommen, so hat Luther mit allem Nachdruck zweimal hintereinander gesagt: „dennoch ist es keine Lüge“. ¹⁾ Und mit Vollbewußtsein sagt er sich jetzt vom Katholizismus in diesem Punkte los, als dessen typischer Vertreter, wie so oft, „die Mönche“ erscheinen.

Als Luther in den Jahren 1536—45 seine ausführlichen Vorlesungen über das erste Buch Moses hielt, nahm er natürlich bei den uns schon bekannten klassischen Stellen Gelegenheit, sich zur Notlüge zu äußern. Abrahams Aufforderung an die Sarah, sich als seine Schwester zu bekennen (1. Mos. 12, 13), läßt ihn die Worte sprechen: ²⁾ „Diese Stelle ist ein sehr großer Stein des Anstoßes für alle Väter und Doktoren, weil Abraham nicht nur lügt, sondern auch sein Weib zur Lüge zwingt. Aber die Lüge kann vielleicht entschuldigt werden; das aber kann nicht entschuldigt werden, daß er sein Weib mit Wissen und Willen der Gefahr des Ehebruchs aussetzt und durch diese Lüge die Ägypter zum Ehebruch auffordert, die vielleicht die Verheiratete verschont hätten. Jetzt, da sie hören, sie sei frei, glauben sie, sie könne ohne Sünde entführt werden. Also nicht nur viele Fragen, sondern auch mancherlei Argerniß hat diese Stelle gezeitigt, da ja Abraham sein Leben höher schätzt als die Keuschheit seines Weibes und das Wohl anderer. Aber zuerst wollen wir von der Lüge sprechen, über die Hieronymus und Augustin untereinander streiten. Und Augustin unterscheidet drei Arten von Lüge: Scherzlüge, Nutzlüge und Schadenlüge. Scherzlüge nennt er die, wie wir sie bei Dichtern oder Schauspielern auf der Bühne finden, wo wir wissen, daß sie lügen, wenn sie etwas als wirklich darstellen. Und dennoch ist es eine Lüge ohne Nachteil, ja, es ist sogar angenehm, weil es ergötzt, und reizt zum Lachen. Man kann es ‚Sünde

¹⁾ Dann aber reflektiert Luther hier auch nicht auf den Gedanken, daß die Nutzlüge eine läßliche Sünde sei; denn das ist sie eben als Lüge. Vgl. Müller a. a. O., der die obige Stelle nicht berücksichtigt und darum die Verschärfung der Urteile bei Luther übersieht. Freilich, hat Rörer richtig aufgezeichnet?

²⁾ 23A. XLII 470. G. A. opp. exeg. III, 139 f.

nur dem Wortlaut nach' (grammaticum peccatum) nennen. Die zweite ist die Nutzlüge, wenn wir um irgendeines Guten willen lügen. (Es folgt das Beispiel von Sauls Tochter u. a.) Nutzlüge wird diese Lüge genannt, weil man nicht nur dem Vorteile eines Anderen dient, der sonst Unrecht oder Gewalt erlitten haben würde, sondern weil auch Sünde verhindert wird. Uneigentlich wird sie also Sünde genannt, sie ist vielmehr eine Tugend und ausgezeichnete Klugheit, durch die Satans Wüten gehindert und der Ehre, dem Leben und dem Vorteile Anderer gedient wird. Sie kann daher fromme Sorge für die Brüder genannt werden oder, wie Paulus spricht, Eifer um Frömmigkeit. Im eigentlichen Sinne eine Lüge aber ist es, wenn der Nächste von uns getäuscht wird zu seinem Verderben und unserem Nutzen. Diesen Unterschied, wenn er auch nicht genügend eigenartig ist, (etsi non satis sit proprium) hatte ich doch aus Respekt vor den Vätern fest. Was nun Abrahams Tun betrifft, so wollen wir feststellen, daß er nicht gelogen hat, oder wir wollen wenigstens sagen, daß es eine Nutzlüge war und eine lobenswerte Vorsicht. Die Juden, gleichsam wie Stoiker, d. h. siebenfache Ejel, legen dieses Tun so hart aus und machen Abraham einer solchen Sünde schuldig, daß sie sagen, es sei durch die Gefangenschaft in Ägypten an den Nachkommen gestraft worden. Seinem Plane fehlte die Sünde, und nach Kräften hat er durch Klugheit das so ungnädige Geschick gemeistert".

Auch hier wieder bekanntes Material, Augustin bildet die Grundlage. Die Nutzlüge will Luther nicht als Lüge gelten lassen, er gebraucht den Begriff nur aus Pietät vor der Tradition; doch ist er wieder etwas vorsichtiger geworden,¹⁾ wenn er eingangs sagt, daß die Lüge „vielleicht“ entschuldigt werden könne, die Polemik gegen die kirchlich-traditionelle Anschauung fehlt ganz.

Zu Gen. 20 sagt Luther: *) „Sie disputieren aber in den Schulen über eine dreifache Art von Lüge: Scherzlüge, Nutzlüge

¹⁾ Luther hat die Stelle offenbar Mühe bereitet. Das beweist der wiederholte Neuanfang, bis er endlich eine Lösung gefunden zu haben glaubt, die die Lüge völlig rechtfertigt, ja, sie umstempelt zu einem Glaubenszeugnis (s. darüber unten S. 176). Vgl. auch H. B. Müller a. a. O. S. 224.

²⁾ G. A. opp. exeg. lat. V, 18.

und Schadenlüge oder Schimpflüge. Aber in Wirklichkeit gibt es nur eine Art von Lüge, die Lüge, die dem Nächsten schadet, entweder an der Seele, wie des Satans Lügen, oder am Leib oder am Vermögen und der Ehre. Denn die Scherzlüge, wo wir etwas vortäuschen (*simulamus*), gehört zur Erziehung der Jugend (*pertinet ad iuventutem instituendam*), so z. B. wenn ihr Fabeln erzählt werden, wenn sie erschreckt werden durch erdichtete Personen wie auf der Bühne. So wird die sogenannte Nutzlüge auch zum Nutzen des Nächsten erdichtet (Folgen die Beispiele: Christus vor den Emmauszüngern, Sauls Tochter). Dieser Art ist auch die vorliegende, daß Sarah erdichtete, sie sei die Schwester, nicht die Gattin.“

Zu Gen. 26 äußert sich Luther über die *simulatio* Isaaks, Rebekka als seine Schwester auszugeben. Er verweist auf Gen. 12; wie dort „muß auch hier über die Lüge gesprochen werden, über die Augustin scharf disputiert gegen Hieronymus wegen der Paulusstelle im Galaterbriefe (1, 20), wo er sagt, Paulus habe den Petrus nicht im Ernst getadelt, sondern *per simulationem*. Er unterscheidet aber eine dreifache Lüge. Eine Schadenlüge ist es, wenn mit der Absicht zu täuschen (*studio decipiendi*) Falsches geredet wird zum Nachteil des Nächsten, sei es seines Vermögens (*rerum*), sei es seiner Ehre (*famae*), sei es seiner Seele. Und das ist das Schlimmste, wenn unter dem Decknamen Gottes Lügen und falsche Lehre ausgestreut werden, was Gott im achten Gebote verbietet: ‚Du sollst kein falsches Zeugnis reden‘. Die zweite Art ist die Nutzlüge d. h. die Lüge der Liebe oder Barmherzigkeit, z. B. wenn die Obrigkeit einen Dieb sucht, um ihn zur Todesstrafe zu schleppen, ich wüßte, wo er wäre, es aber ableugnete. Da lüge ich nicht zum Schaden, sondern zum Heil des Nächsten. Oder wenn ich sähe, jemand stelle der Keuschheit (*pudicitiae*) einer Jungfrau oder Matrone nach, und ich gäbe fälschlich an (*fingerem*), ich wüßte nicht, wo sie wäre, dann würde ich lügen zum Heil und zur Ehre des Mädchens. (Es folgt das Beispiel der Michal.) Es ist also erlaubt,¹⁾ wo es ohne Schaden der

¹⁾ *Licet igitur* heißt es (*opp. exeg. lat. VI, 288*); Luther gibt also hier für jenen Fall des Schutzes und der Verteidigung eine grundsätzliche Erlaubnis der Nutzlüge. (Gegen Müller a. a. O. S. 227 f.)

Obrigkeit oder der Eltern geschehen kann, die zu schützen und zu verteidigen, welche sie suchen oder erfordern (petunt aut requirunt). Ähnlich ist die Lüge der Rahab, Josua 2. Es gibt also eine Notlüge, durch die für das Heil, die Ehre des Körpers oder der Seele geraten wird; dagegen die Schadelüge greift alles das an, was die Notlüge verteidigt, und diese wird nicht eigentlich, sondern uneigentlich und mißbräuchlich (aequivoce et abusive) Lüge genannt, weil sie eine sehr schöne Verteidigung ist gegen Gefahr der Seele, des Körpers und des Vermögens. Daher ist es eine ehrbare (honestum) und fromme Lüge, man sollte sie besser Liebespflicht¹⁾ nennen, obwohl Augustin sie Lüge nennt, sie jedoch abschwächt durch das Epitheton: „Notz=Lüge (officiosum); denn der Verfolger wird getäuscht, damit der Teufel und des Verfolgers Bosheit gehindert und der Unschuldige verteidigt werde. Das heißt die Gebote Gottes halten, nicht sie überschreiten. Aber, so wird jemand einwenden, die Wahrheit darf nicht verschwiegen werden. Ich antworte: in solchen Fällen soll man sie nicht sagen, es sei denn, daß du dazu gezwungen wirst (nisi urgearis). Die dritte Art der Lüge ist die Scherzlüge, wenn einer mit jemand scherzt, unter Wahrung jedoch der Würde, der Frömmigkeit und des Glaubens (salva tamen gravitate,

Müller behauptet, Luther „lehrt hier nicht, daß es erlaubt ist, eine Notlüge zu sagen, sondern, daß es erlaubt ist, auch gegenüber der Obrigkeit den gesuchten Verbrecher zu decken und zu schützen. Über die Art dieses erlaubten Schutzes und dieser Deckung äußert sich Luther nicht“. Es handelt sich nach Müller um eine „andere berühmte Streitfrage“, die mit der Frage der Lüge nichts zu tun haben soll. Aber das wird dem Zusammenhang in keiner Weise gerecht. Es ist von der Lüge die Rede (hoc loco . . . de mendacio dicendum est), als Beispiel für das mendacium officiosum bringt Luther das Beispiel vom Suchen des Diebes durch die Obrigkeit. Ibi mentior non in perniciem, sed in salutem proximi. Auch im ff. ist stets von der Lüge die Rede. Folglich kann die Erlaubnis, zu schützen und zu verteidigen, sich nur beziehen auf Schutz und Verteidigung durch Lüge. Schon das igitur verbietet, einen ganz neuen Gedanken einzuführen. Man vergleiche auch den abschließenden Satz: est igitur mendacium officiosum.

1) Officium caritatis, wie Luther im Wortspiel mit mendacium officiosum sagt. Vgl. zu dieser Stelle H. V. Müller a. a. O. 226 ff.; hier wird das honestum und pium eingehend erklärt.

pietate et fide), wie jenes Spiel zwischen Rebekka und Isaak, oder wenn ein Ehemann im Scherz sein Weib oder Söhnchen täuscht; die Aufdeckung des „Truges“ erregt hier bei ihnen Lachen und Fröhlichkeit, da hört die Lüge auf, und es bleibt nichts übrig als Lachen oder Spiel. Das ist auch eine nützliche Lüge, besonders unter Menschen, die durch engen Verkehr (familiaritate) und Wohlwollen verbunden sind. — Es fragt sich also: ist Isaaks Tun Sünde? Ich antworte: es ist keine Sünde, sondern eine Nutzlüge, durch die er verhütete, daß er von denen getötet wurde, bei denen er blieb, wenn er sagte, Rebekka sei sein Weib.¹⁾ Freilich, es war eine Glaubensschwäche, daß er nicht offen und standhaft Bekenntnis ablegte und den Tod verachtete: das nämlich wäre eine großartige und wahrhaft heroische Kraft (virtus) und Standhaftigkeit gewesen. Aber Gott wollte, daß er schwach sei, damit ein die Kirche darüber belehrendes Beispiel da sei,²⁾ daß Gott nicht beleidigt wird, magst du nun beharrlich bekennen — das ist heroisch — oder schwach sein; denn er dissimuliert und sieht durch die Finger (connivet). Und wir erkennen daraus: daß wir einen gnädigen Gott haben, der unseren Schwächen gegenüber verzeihen und durch die Finger sehen, Sünden vergeben kann, wenn wir nur keine Schadenlüge begehen“ (tantum non perniciose mentiamur).

Auch in dieser, seiner ausführlichsten Äußerung über das Problem der Nutz- oder Notlüge bildet Augustin den Ausgangspunkt. Aber Luthers Vorsicht und Zurückhaltung zeigt sich auch hier; er greift wieder auf seinen Standpunkt zurück, daß die Notlüge „eigentlich“ keine Lüge sei, und er sieht in ihr, wenn auch ganz rückhaltlos keine (Tod-)Sünde, so doch eine Schwäche, d. h. eine läßliche Sünde.³⁾ Heroisch ist das unentwegte Bekenntnis zur Wahrheit, die Notlüge aber muß auf Gottes Erbarmen rechnen.

¹⁾ Die im Texte nun folgenden, sehr wichtigen Worte: „Freilich, es war“ etc. läßt Paulus a. a. O. aus.

²⁾ Der lateinische Text liest: ut exstare exemplum erudiens ecclesiam; zu lesen ist: exstaret.

³⁾ Vgl. darüber die guten Ausführungen bei Müller a. a. O. 229 f. — Zu Gen. 12 spricht Luther von einem peccatum infirmitatis (opp. exeget. lat. 3, 142, vgl. S. 177 Anm. 2).

An dieser Zurückhaltung aber hat Luther zeitlebens festgehalten, ja, sie sehr energisch verteidigt gegenüber Melanchthon, der hier weitergehen wollte. Bei der großen Bibelrevision 1539—41¹⁾ in Luthers Wohnung kamen die zum „Sanhedrin“ versammelten Gelehrten bei der Revision der Genesiß auch auf cp. 12 V. 11 ff. zu sprechen. Das Problem der Notlüge wird behandelt. Nach den Protokollen sagt Melanchthon: „Ich halte, es sey ex magnitudine fidei geschehen plus quam ex infirmitate.“ Luther repliziert: „Ich magß lieber, das infirmitas sey, denn wir liegen auch in dem spital“²⁾ d. h. wir sind alle schwache, kranke Menschen. —

Das ist der Tatbestand. Es kann keine Rede davon sein, daß Luther ohne jede Einschränkung die Erlaubtheit der Notlüge vertreten hat. Das hat er nur ein einziges Mal getan, in einem Falle, wo zudem die Überlieferung nicht ganz sicher ist.³⁾ Im übrigen verkläusuliert er und hält zurück. Man wird seine ganze Haltung gegenüber dieser Frage, in Position wie Negation, aber erst dann richtig würdigen können, wenn man sich die katholische Tradition über die Lüge vergegenwärtigt. Denn an sie knüpft Luther, wie die beständige Berufung auf Augustin beweist, an.

Eine Geschichte der Lehre von der Lüge muß noch geschrieben werden. Der „Vater der neueren Kirchengeschichte“ Johann Lorenz v. Mosheim hat in seiner „dissertatio de turbata per recentiores Platonicos ecclesia“ die Ketzerei der Notlüge dem Neuplatonismus in die Schuhe geschoben,⁴⁾ und das insofern nicht mit Unrecht, als Plato und andere antike Denker gewisse Lügen

¹⁾ Über dieselbe orientiert vortrefflich D. Reichert: D. M. Luthers deutsche Bibel 1910.

²⁾ Vgl. Weim. Ausgabe: Deutsche Bibel 3, S. 179, Reichert a. a. O. Seite 36.

³⁾ Vgl. S. 159f. — Die auf S. 162 besprochene Erlaubnis geht auch nur auf bestimmte Fälle.

⁴⁾ Vgl. St. Hüssli: Die Kirchengeschichtschreibung Johann Lorenz v. Mosheims (1904) S. 56. — Auf Wurzeln in der Antike anderer Art weisen die Bemerkungen bei Reizenstein: Hellenistische Wundererzählungen (1906) S. 2, 6, 8, 90f.

im Dienste des Gemeinwohls gestattet haben.¹⁾ Vielleicht ist es keine zu kühne Vermutung, daß von Plato her das Problem der Notlüge in die christliche Theologie eingedrungen ist; denn der älteste Theologe, bei dem wir ihre Erlaubtheit nachweisen können, ist der Alexandriener Origenes; weiter halten dann Hilarius, Chrysostomus, Cassian die Lüge als Heilmittel und Abwehr größerer Übel unter Umständen für erlaubt.²⁾ Die Einzelheiten der Entwicklung interessieren uns hier nicht, da die voraugustinische Tradition für Luther nicht in Betracht kommt. Genug, daß die katholische Tradition die Notlüge nicht a limine abgelehnt hat. Diese Wendung kam erst durch Augustin, den Gewährsmann Luthers. In zwei Schriften hat sich der große Afrikaner zur Frage geäußert: in *de mendacio* und in *contra mendacium*. Beide Male verschieden, in der ersten Schrift schwankt er noch, in der zweiten „zeigt er aus den Worten der h. Schrift, aus der christlichen Vorstellung von dem Gott der Wahrheit und aus der Unmöglichkeit, der einmal erteilten Erlaubnis zur Lüge Schranken zu ziehen, daß die Lüge in verzweifeltsten Notlagen zwar entschuldigbar, daß sie aber stets Sünde sei“.³⁾ Diese Ansicht

¹⁾ Vgl. J. Mausbach: Die katholische Moral und ihre Gegner² (1911) S. 111.

²⁾ Mausbach a. a. O. S. 112. — M. Reichmann: Der Zweck heiligt die Mittel (1903) S. 32. — Die einzelnen Stellen bei den betr. altkirchlichen Schriftstellern sind angegeben im Kathol. Kirchenlexikon² VIII 264. — Vgl. auch Sodent: Luther und die Lüge S. 26 f. — N. Paulus (Wissensch. Beilage zur „Germania“ 1904 Nr. 33) behauptet, daß man in puncto Lüge nicht von den „Eierschalen des M. A. bei Luther“ sprechen dürfe. Das ist z. T. richtig. Luther stand z. T. im Gegensatz zum M. A., sofern er die absolute Unerlaubtheit der Lüge nicht vertritt. Auf der anderen Seite aber hat Müller mit Recht auf den Dekanismus als Quelle Luthers hingewiesen, der die Ansicht vertrat, „daß, wenn Gott einen Menschen vom Verbote zu lügen dispensieren würde, ein solcher Mensch alsdann licite, erlaubterweise eine Lüge sagen könnte, ohne damit irgendwelche Sünde zu begehen“ (a. a. O. 232). Luther bleibt aber nicht einfach auf diesem Standpunkt, sondern kann die Dispensation in bestimmten Fällen in ein allgemeines licet (s. S. 162) unwandeln. Man wird sagen müssen: Nur das Problem hat ihm m. a. Tradition gestellt, die Lösung fand er selbständig. Aber ganz scharf und klar sind seine Ausführungen nicht (s. o. im Text).

³⁾ Mausbach a. a. O. — Kirchenlexikon a. a. O. 260—266.

Augustins setzte sich durch, die Mehrzahl der Scholastiker vertrat die absolute Unerlaubtheit der Lüge, und heute ist jeder Katholik in diesem Sinne verpflichtet: es darf unter keinen Umständen gelogen, d. h. unter keinen Umständen direkt und unzweideutig die Unwahrheit geredet werden. In dieser Verwerfung der Notlüge treffen also die sonst einander so Verfeindeten, Kant¹⁾ und der Katholizismus, einmal zusammen.

Luther hat offenbar beide Schriften Augustins, sowohl die *de mendacio* als auch die zweite *contra mendacium*, gelesen. Um so beachtenswerter ist, daß er in Augustinischer Unsicherheit, wie sie die erste Monographie über die Lüge bot, stecken blieb, und die Augustinische Sicherheit in der zweiten ethischen Untersuchung nicht sich angeeignet hat. Das Gewicht seines Widerspruchs wird dadurch verstärkt. Von den von Luther gebotenen Beispielen finden sich die ägyptischen Hebammen (*Aegyptiae obstetrices*), die *simulatio Petri et Barnabae* in beiden Augustin-Schriften, das Beispiel von Abraham, der Sarah als seine Schwester ausgab, von Isaak, sowie das von den Emmausjüngern und der Rahab nur in *contra mendacium*, die aus dem Leben gegriffenen Exempel der Lüge zum Zweck der Rettung des Nächsten vor Todschlag, der Bewahrung der Keuschheit nur in *de mendacio*. Wenn Luther an einer Stelle die Juden „Stoikern“ vergleicht, so dürfte das ein Nachhall der Worte Augustins in *contra mendacium* sein, die Stoiker behaupteten eine allgemeine Gleichheit der Sünden; Luther wirft den Juden vor, sie verstünden keine Unterscheidung zwischen den einzelnen Sünden zu machen. Und wenn Luther für die Scherzlüge u. a. auch auf die Dichter verweist, so hatte Augustin in der gleichen Schrift zur Veranschaulichung der „mendacia“, quae propter quandam rerum significandarum similitudinem, cum gesta non sint, tanquam gesta narrantur auf Horaz und Aesop verwiesen.²⁾ Nicht sein ganzes Beweismaterial hat Luther bei Augustin gefunden, es fehlt dort Christi Aussage

¹⁾ Über Kants praktische Inkonsequenz vgl. H. Böhmer: Luther * Seite 125.

²⁾ Vgl. Augustin: *de mendacio*, Migne, *patrol. latina* 40, 491 (die *obstetrices*, das Beispiel von der Rettung eines Flüchtlings), 492 (die

vor Maria und das Beispiel der Tochter Sauls. Wenn Luther diese Exempel nicht irgendwie aus der Tradition hat, so gehörte für den Bibelfundigen nicht viel dazu, sie selbst ausfindig zu machen, zumal Augustin neben den genannten auch noch andere Beispiele brachte. Wenn der Reformator aber gerade heraus sagt: „Augustin unterscheidet drei Arten von Lügen: Scherzlüge, Nutzlüge, Schadenlüge,“¹⁾ so ist das nicht richtig. Augustin unterscheidet acht Arten der Lügen,²⁾ und wenn er auch die Sache kennt, so doch nicht die Namen: mendacium iocosum, officiosum, perniciosum. Die haben sich erst im Anschluß an ihn in späterer Tradition gebildet, sind aber dann zugleich mit der Dreiteilung geläufig geworden.³⁾ Die Luther ja wohlbekannte

simulatio Petri et Barnabae), 495, 500, 515 (das Beispiel von der Verwahrung der pudicitia), 503 (das Beispiel von der Rettung eines Flüchtlings); Contra mendacium, ib. 533 (Abraham und Isaac), 536 f. (die simulatio Petri et Barnabae), 538 (die Emmausjünger, Horaz und Mesop), 540 (die Hebammen und Rahab).

¹⁾ Vgl. außer dem Obigen die Stelle in den Tischreden: Mendacium ab Augustino triplex constituitur. Jocosum gutte lecherliche posset, quibus homines tristes recreantur. Officiosum, Es ist ein gutte nutzliche lügen et opus caritatis, quo proximum liberamus, quale erat Abrahæ suam uxorem sororem dicentis et Michal David maritum liberantis . . . Perniciosum est lügen, trügen, schaden thun. Hoc maxime vitandum, praecipue quo deum blasphemamus homines decipiendo. Es sint lecherliche, freundsliche, schädliche lügen und gottlose (Colloquia ed. Bindschiel I 420, auch bei Sodeur: Luther und die Lüge S. 23).

²⁾ De mendacio a. a. O. 505: 1. ad evitandum capitale mendacium longaque fugiendum, quod fit in doctrina religionis; 2. ut aliquem laedat iniuste, quod tale est, ut et nulli prosit et obsit alicui; 3. quod ita prodest alteri, ut obsit alteri, quamvis non ad immunditiam obsit corporalem; 4. quod fit sola mentiendi fallendique libidine; 5. quod fit placendi cupiditate de suaviloquio; 6. quod et nulli obest et prodest alicui: velut si quispiam pecuniam alienius iniuste tollendam, sciens ubi sit, nescire se mentiatur quocumque interrogante; 7. quod et nulli obest et prodest alicui . . .; 8. quod et nulli obest et ad hoc prodest, ut ab immunditia corporali aliquem tueatur.

³⁾ Vgl. den Artikel: Lying in The Catholic Encyclopedia IX, 469 f.: Following S. Augustine and S. Thomas, Catholic divines and ethical writers commonly make a distinction between injurious or hurtful, officious and jocose lies.

Summa angelica des Angelus de Clavasio z. B. schrieb unter Berufung auf einige Scholastiker: „je nach der Absicht des Lügenden wird die Lüge sich spezifizieren: wenn er nämlich allein Nutzen beabsichtigt, so wird es eine Nutzlüge sein; wenn er Heiterkeit beabsichtigt, eine Scherzlüge; wenn er Schaden beabsichtigt, eine Schadenlüge“¹⁾ — unter diese drei Rubriken wurden nun die acht Klassen Augustinus untergeordnet.

Das Problem: ist die Notlüge sittlich erlaubt oder verboten? kann in exakt wissenschaftlicher Beweisführung nicht gelöst werden. Es handelt sich um eine ethische Frage, bei deren Beantwortung sowohl das Ja als auch das Nein gewichtige Gründe ins Feld führen können, Gründe, die beiderseits auch vor christlichem Maßstab bestehen können, wenn man nur Christentum nicht mit wörtlicher Befolgung von Lebensregeln Jesu vereinerleitet, die eine neunzehnhundertjährige Kulturbewegung nicht vor sich sehen konnten. Mit der Berufung auf das Herrnwort: „Eure Rede sei ja, ja, nein, nein, was darüber ist, das ist vom Übel“ (Mt. 5, 37) ist das Recht der Notlüge nicht abgetan, ganz abgesehen davon, daß dieses Wort der Bergpredigt, streng genommen, überhaupt nicht von der Lüge handelt, sondern vom Schwur. Die urchristliche Ethik kann schlechterdings nicht ohne Weiteres repristinert werden, sie hat vielmehr angesichts des Eingangs des Christentums in die kulturelle Entwicklung sich Anpassungen und Umbiegungen gefallen lassen müssen, so daß die moderne christliche Ethik sich als Kompromißethik darstellt und urchristliche Ethik in zahlreichen Fällen (z. B. bez. des Eides, des Krieges, der schrankenlosen Hilfeleistung) teils direkt preisgibt, teils als einen erst zu erstrebenden Idealzustand hinstellt. In allen diesen Fällen wird das sittliche Handeln das Prädikat „sittlich“ „christlich=sittlich“ dann in Anspruch nehmen dürfen, wenn Motiv und Ziel „sittlich, christlich=sittlich“ sind. Ein aus Abenteuerlust oder lediglich zu Raubzwecken unternommener Krieg ist unsittlich; ein zum Schutze der angegriffenen

¹⁾ Secundum intentionem mentientis diversum erit mendacium in specie. Si enim intendit solum prodesse, sic erit mendacium officiosum. Si delectare, sic est iocosum. Si ledere, sic est perniciosum. Die mir vorliegende Ausgabe der Summa angelica (Venedig 1499) setzt statt iocosum zwei Mal ociosum — offenbar ein Druckfehler.

Untertanen aufgenommenener oder auch sonst irgendwie zur Verhütung größeren Übels unternommener Krieg ist sittlich, wird sich sogar trotz Mt. 5, 39 als „christlich“ legitimieren lassen, wenn durch seine Unterlassung das Endziel christlicher Ethik, das Reich Gottes, geschädigt wird. Freilich, diese Beurteilung ist Werturteil, zu beweisen ist ihr Recht nicht. Wer der Kompromißethik und der Zweckethik gegenüber den Rigorismus des kategorischen Imperativs vertritt: unter allen Umständen nicht lügen, keinen Eid leisten, keinen Kriegsdienst tun, dem kann man ein „Unrecht“ seines Standpunktes nicht nachweisen. Hier steht Werturteil gegen Werturteil. Man sollte nur, wenn man Rigorist ist, konsequent sein d. h. in Allem Rigorist sein, nicht aber die Notlüge verwerfen und den Eid leisten u. dergl. Denn es handelt sich jeweilig nur um verschiedene Erscheinungsformen des einen Problems der Stellungnahme zur Kompromißethik.

Katholischerseits wird Luther angesichts seiner Äußerung zur Notlüge vorgeworfen, er habe skrupellos dem Papsttum gegenüber Alles für erlaubt gehalten und auch mitunter den Grundsatz angewendet: der Zweck heiligt die Mittel.¹⁾ Man könnte gegenüber gerade diesem Vorwurfe wohl sagen: „wer im Glashause sitzt, soll nicht mit Steinen werfen“, aber wir wollen unsrerseits keinen Stein gegen die katholische Kasuistik aufheben und das Glashaus Glashaus sein lassen, wohl aber zunächst an Sigwarts bekanntes Wort erinnern,²⁾ daß jener Grundsatz an sich durchaus nicht schlecht sei, es vielmehr darauf ankomme, welche Zwecke welche Mittel heiligen. Von einer rückhaltlosen Anwendung jenes Grundsatzes — dessen Wortlaut natürlich Luther überhaupt nicht kennt — ist gar keine Rede.

Die Not- oder Notlüge ist nach Luther nur dann erlaubt,³⁾ wenn der beabsichtigte Zweck das eigene Wohl oder das des

¹⁾ Vgl. Grisar I 449, 464. — Paulus: Luther und die Lüge a. a. O. 138. Verf.: Köln. Volkszeitung 1904 Nr. 557. — Denifle I 135, ² 123: „In krafftester Weise sehen wir ihn [Luther] nach dem Grundsatz handeln: der Zweck rechtfertigt die Mittel“.

²⁾ Vorfragen der Ethik (1886) S. 25.

³⁾ Genau genommen „erlaubt“ nur in den S. 162 genannten Fällen. Bei den übrigen ist sie keine (Tod-)Sünde, sondern eine läßliche

Nächsten ist und im Falle einer wahrheitsgetreuen Aussage die schwersten Schädigungen zu befürchten sind — Beides muß zusammentreffen. M. a. W. Luthers Motiv bei seiner Gestattung der Notlüge ist ein ethisch hochstehendes. Dem Nächsten gegenüber ist es die Liebe. Darüber hat er nicht den geringsten Zweifel gelassen.¹⁾ Und die Lüge zum eigenen Heil darf nicht vom gemeinen Nutzen diktiert sein.²⁾ Abrahams Motiv (die *ratio consilii sui*) ist nicht schlechthin die Sorge ums liebe Leben, sondern die Ehre Gottes.³⁾ Daß man „um eines guten Zweckes willen lügen dürfe“⁴⁾, hat er in dieser Allgemeinheit nicht behauptet. Er hat auch betont, daß dem „Belogenen“ aus der „Lüge“ ein sittlicher Schaden nicht erwachsen dürfe,⁵⁾ „Niemand darf einem andern zum Nachteil lügen“. So nimmt es Luther in dieser Frage durchaus sittlich-ernst: es kommen für ihn nur solche Fälle als sittlich erlaubte Notlügen in Betracht, die auch von modernen Ethikern für die Rechtfertigung der Lüge angeführt werden, und wenn

Sünde, die weiter nicht gerechnet wird (vgl. Müller a. a. O. S. 229 f.). Aber in der systematischen Zusammenfassung kann von diesen, auf m. a. Distinktionen beruhenden, für Luthers Theologie gewiß bedeutsamen Distinktionen einmal abgesehen werden. Ein *mendacium pium, honestum, officium caritatis* fällt doch für unser Urteil unter den Begriff der Erlaubtheit.

¹⁾ Das hob mit Recht Th. Kolbe in den „Göttinger gelehrten Anzeigen“ 1905 S. 344 hervor.

²⁾ Die Lüge zum eigenen Heil tritt überhaupt zurück. Vgl. *WM. I 510*, wovon Luther sagt: *Officiosum (mendacium) . . . fit ad salutem et utilitatem suam vel alterius*. Hier gibt Luther nur eine Begriffs-erklärung nach der Tradition; er selbst aber macht davon nur selten Gebrauch; seine Beispiele handeln, mit Ausnahme des biblischen von Abraham und Jsaak, nie von der *propria salus et utilitas*. Vgl. auch das Verdikt über Abraham. Gegen Sodeur (Luther und die Lüge 1904 S. 34) macht aber Paulus a. a. O. mit Recht geltend, daß Luther die Lüge zum eigenen Vorteil gekannt hat. Sehr richtig aber bemerkt W. Walther (Für Luther wider Rom 1906 S. 428), daß auch in diesem Falle das Motiv die Liebe sein muß, nicht etwa der krasse Egoismus.

³⁾ *Non enim simpliciter hoc facit propter vitam corporalem obtinendam, sed propter deum ornandum, ut is maneat in sua promissione verax* (a. a. O.).

⁴⁾ Paulus (Wissensch. Beilage zur „Germania“ 1904 Nr. 18 u. 33).

⁵⁾ Vgl. oben *WM. XVI 15*.

diesen gegenüber der den ethischen Rigorismus der absoluten Wahrheitsaussage vertretende Katholizismus mildernde Umstände kennt,¹⁾ so darf er sie, will er gerecht sein, Luther nicht weigern. Wie energisch Luther jedem sittlichen Leichtsinne in dieser Frage gewehrt wissen will, zeigt sein scharfer Tadel Abrahams, weil er sein Weib mutwillig in eine eventuell für sie und die Ägypter unsittliche Situation hineingebracht habe.²⁾ Daß er log, kann entschuldigt werden, nicht aber, daß er so log, wie er gelogen hat. Denn indem er sein Weib als seine Schwester ausgab, brachte er sie in die Gefahr des Ehebruchs, ja, das mußte für die Ägypter geradezu eine Aufforderung zum Ehebruch sein. Und das Motiv dazu war die liebe Angst um das eigene Leben! Abraham hat, wie Luther auf der anderen Seite (s. o.) doch sagt, gelogen um des eigenen Nutzens willen auf das Risiko der Gefährdung eines Anderen, in diesem Falle seiner Frau, hin; das ist ethisch unerlaubt, wenn Luther auch nicht den Mangel an Nachkommenchaft als göttliche Strafe auf dieses Konto setzen will. Man wird es auch hochschätzen, daß Luther die Lüge bei Abraham offen zugab. Damit nämlich geht er über die katholische Tradition hinaus. Augustin hat sowohl *contra mendacium* als auch in *de civitate dei* (XVI. 19) ausdrücklich die Lüge Abrahams geleugnet: „er hat sein Weib verschwiegen, es aber nicht verneint“ (*uxorem tacuit, non negavit*), und Nicolaus von Lyra in der *glossa ordinaria* bildet den Gedanken gar zur Rechtfertigung der Mentalreservation weiter: „Abraham hat Sara nicht lügen gelehrt, sondern die Wahrheit vorsichtig verbergen“ (*non docuit Abraham Saram mentiri, sed veritatem occultare caute*).³⁾ Solche Künste verschmäht Luther, er hat die Lüge Abrahams nie geleugnet, nur ihrer Erklärung gelten seine Worte.

Die rechte Folie für diese, durchaus unter sittlichen Gedanken stehende Gestattung der Notlüge bildet die Schwierigkeit, in die der Verfechter absoluter Wahrheitsaussage, vorab der Katholizismus,

1) Vgl. Mausbach: *Die kathol. Moral* 2 S. 112 f. — *Kathol. Kirchenlexikon* 2 VIII 265. An letzterer Stelle heißt es, das Motiv der Nächstenliebe mache die Notlüge zur „leichten Sünde“.

2) Siehe oben S. 160, *WM.* XLII 470.

3) Weitere Beispiele bei A. V. Müller: *Luthers theol. Quellen* S. 223 f.

sich versetzt sieht. Sagt doch der katholische Ethiker Josef Mausbach¹⁾ direkt: „Nuch der vollkommene Christ wird oft eine glückliche Täuschung des Nächsten wünschen, obschon er sie nicht durch eine Lüge herbeiführen darf.“ Also wünschen wird man eine Vermeidung der Wirkung der Wahrheitsansage, aber sie auf dem geradesten Wege, dem der Notlüge, herbeiführen, darf man nicht! Lediglich um des Prinzipes willen, unter allen Umständen die Wahrheit zu sagen — ich weiß nicht, ob das nicht eine sehr verhängnisvolle Prinzipienreiterei ist! Denn die Ausübung der ethischen Maximen ist doch in unsere Hände gelegt und nicht ein starres Gesetz, dessen buchstäbliche Erfüllung als *opus operatum* verdienstlich ist. Und wenn der Katholizismus wenigstens in den Fällen, da er „eine glückliche Täuschung des Nächsten“ wünscht, offen und rückhaltlos die Wahrheit sagte! Aber nein, er biegt ab. „Man gestattet in solchen Fällen den Gebrauch der Amphibolie, einer Rede mit mehrfacher Bedeutung, und der sogenannten Restriktion, der einschränkenden Deutung einer an sich nicht amphibolischen Wendung, die in den konkreten Umständen des Sprechens ihre Begründung hat.“²⁾ Und zwar: „Zur Abwehr ungerechter Fragen und unsittlicher Neugier kann eine solche Ausdrucksweise auch erlaubt sein, wo der andere sie vermutlich mißverstehet, wenn die ganze Sachlage ihm sagen sollte, daß die wörtliche Auffassung nicht zutrifft.“³⁾ Daß dieser Grundsatz nicht nur mißbraucht werden kann, sondern auch von Kasuisten mißbraucht worden ist, gibt Mausbach selbst zu;⁴⁾ aber davon abgesehen, auch die versittlichendere gegenwärtige Auffassung dieses Grundsatzes befriedigt nicht. „Willkürlich oder gar zu unsittlichen Zwecken“ sollen derartige Restriktionen nicht gebraucht werden. Gut; Willkür oder Unsittlichkeit ist auch bei der Notlüge im Sinne Luthers ausgeschlossen — die katholische Forderung sagt also hier gar nichts besonderes. „Die Späteren heben einstimmig hervor, daß der innerlich gedachte und wahre Sinn der Rede, sei es aus der Fassung oder aus den persönlichen

1) a. a. D. 112.

2) Mausbach, ebenda.

3) Ebenda S. 113.

4) a. a. D. „Gegenüber laien Theesen kasuistischer Autoren, die durch Innocenz XI verworfen wurden, heben die späteren einstimmig hervor, daß zc. . .“ (folgt das oben im Text Verwertete.)

und sachlichen Umständen, erkennbar sein müsse.¹⁾ Ja, hat dann aber die ganze Restriktion und Amphibolie überhaupt noch einen praktischen Zweck?! Doch höchstens dann, wenn man „erkennbar“ in dem Sinne faßt: zwar erkannt werden kann, aber nicht erkannt wird.“²⁾ Denn wenn der Fragende die Restriktion erkennt, wird er sofort weiterfragen, und die ganze Absicht ist vereitelt. Ein Beispiel: Vater und Kind sind gleichzeitig krank; die Kunde vom Tode des Kindes würde auf den Vater tödlich wirken; der Vater fragt: lebt mein Kind noch? Das Kind ist soeben gestorben, der Gefragte wendet Restriktion an und antwortet: es lebt (nämlich bei Gott). Erkennbar ist die Restriktion, denn „bei Gott leben“ ist eine allgemein bekannte Redeform. Aber nehmen wir einmal an, der Antwortende sagt die Worte mit feltamer Betonung, so daß der Kranke den „innerlich gedachten und wahren Sinn der Rede“ wirklich erkennt, so wird sein Tod die Folge sein. Ist in solchem Falle die Notlüge, die — ganz Luthers Grundsätzen entsprechend — Niemandem schadet, wohl aber nützt, nicht besser? Besser nicht nur im Sinne von: nützlicher, sondern auch im Sinne von: ethisch höherstehend? Jene Restriktion, auch in der dem Mißbrauch wehren wollenden Fassung, ist doch im letzten Grunde eine furchtbare Sophisterei. Man tröstet sich damit: ich sage ja formell die Wahrheit, der Fragende kann den Sinn meiner Worte erkennen, aber ich tue weiter nichts dazu, damit er ihn erkenne, dixi et salvavi animam meam. Da ist es doch wohl mutiger nicht nur, sondern auch ehrlicher, entschlossen die Lüge auszusprechen.

¹⁾ Mausbach a. a. O.

²⁾ Das ist auch die Voraussetzung. Man spricht von *restrictio non pure mentalis, restrictio realis*. D. h. die Restriktion darf nicht lediglich subjektive Fiktion sein, muß vielmehr irgendwie objektiv verankert sein (im Worte oder in der Sache). Daß sie aber erkannt werden soll, ist nicht gesagt. Im Gegenteil, Göpfert (*Moraltheologie* II 292 vgl. Sodent: *Luther und die Lüge* S. 34) schreibt: „Wir täuschen auch den Nächsten nicht, sondern lassen nur zu, daß er sich selbst täusche; diese Selbsttäuschung aber zu verhindern dadurch, daß wir stets im Sinne des Nächsten unsere Worte gebrauchen, sind wir beim Vorhandensein einer vernünftigen Ursache nicht verpflichtet.“ Vgl. zur Sache auch H. Weiß: *P. Antonio de Escobar y Mendoza* (1908) S. 183 ff.

Sie kann nur in einem Sinne verstanden werden und nimmt herzhast die Verantwortung auf sich, läßt sie nicht in einer feigen „amphibolischen“ Schwebe.

Darf so die Notlüge im Sinne Luthers eine Rechtfertigung beanspruchen, so kommt hinzu, daß Luther neben ihr, ja, über ihr die rückhaltlose Wahrheitsaussage in solchen schwierigen Fällen kennt und die Wirkung der Wahrheitsaussage Gott anheimstellt. Die Wahrheitsaussage ist ihm dann eine Probe des Gottvertrauens. Die katholische Moral äußert sich zu diesem Standpunkte nicht, weil sie Amphibolie und Restriktion einführt, er entspricht in religiöser Wendung dem skandinavischen Rigorismus, der von der Überzeugung durchdrungen ist, daß die Wahrheit niemals schädlich sein kann. Jedenfalls ist diese Forderung wiederum ein Ganzes, keine Halbheit und kein Kompromiß, sie ist ein Zeichen lutherischer Ehrlichkeit, die, so oder so, nur gerade Wege geht. Freilich wird die moderne Ethik von diesem Refers auf Gott als den Lenker der Wirkung der Wahrheitsaussage nicht befriedigt sein. Diese Ethik, folgerichtig durchgeführt, müßte überhaupt die menschliche, sittliche Entscheidung ausschließen und sie ganz auf Gott schieben. Ein nach diesem Grundsatz lebender Mensch dürfte z. B. im Falle der Krankheit nicht die ärztliche Hilfe heranziehen, sondern müßte es Gott anheimstellen, ob er gesund machen will oder nicht — eine in Pietistenkreisen ja tatsächlich vielgeübte Praxis. Und er würde in jeder Stunde ethischer Entscheidung die göttliche „Lösung“ suchen — nach Herrnhuter Vorbild. Hier ist berechtigt nur ein Entweder-Oder: entweder sind wir zur selbständigen und persönlichen Handhabung der ethischen Maximen bestimmt, und dann auch im schwierigsten Falle, oder aber die ganze Ethik wird von Gott gelenkt, und wir tun nichts an sittlicher Entscheidung. Die erstere Ethik ist eine immanente, die letztere eine supranaturale. Die Notlüge steht innerhalb der immanenten Ethik, die absolute Wahrheitsaussage innerhalb der supranaturalen. Wer nun Luthers Theologie in ihrem Gesamtcharakter kennt, wird sich nicht wundern, ihn auf Seite des Supranaturalismus zu finden. Eher wird man sich darüber wundern, ihn mit Gestattung der Notlüge auch auf immanentem Boden zu finden. Die Macht

der realen Verhältnisse hat ihn dazu gezwungen. Es zeigt sich hier auf ethischem Gebiete der Doppelcharakter seiner ganzen Theologie: sie ist im Grunde supranaturalistisch aufgebaut, sieht sich aber immer wieder zu Konzessionen an die Immanenz gezwungen. So wenn der Glaube das gottgewirkte Wunder ist und auf der anderen Seite doch psychologisch zergliedert und vom heilsuchenden Menschen gefordert wird. Oder wenn die Kirche als organisierte Gemeinschaft mit Obrigkeit und Welt nichts zu tun haben soll, dann aber doch tatsächlich hier verankert wird usw.¹⁾ Kompromisse mit der innerweltlichen Tatsächlichkeit werden geschlossen, weil ihre Ignorierung die größten praktischen Schwierigkeiten schafft.

In außerordentlich klarer, charakteristischer Weise tritt der Kompromißcharakter dieser Ethik zutage in Luthers anschaulicher Schilderung der Motive Abrahams bei seiner Notlüge (siehe oben S. 172): „Abraham, voll Glaube, sieht zwar mannigfache Gefahren, blickt aber dennoch allein auf die Verheißung. Er weiß, daß diese ihm und seinem Samen geschehen ist und, daß ich so sage, in seinen Körper gelegt ist. Wenn ihm also feststeht, Gott werde sein Versprechen erfüllen, auch wenn er in Ägypten getötet würde, so fühlt er dennoch, man dürfe Gott nicht versuchen. Er sucht also nach allen Mitteln des Heils oder der Lebensrettung, wie wenn er spräche: ich fliehe nicht den Tod dieses Körpers, wenn es dem Herrn so gut scheinen wird, und dennoch darf ich die Verheißung nicht durch Sorglosigkeit vernachlässigen, die soll nicht verwarloset werden. Wenn ich sie festhalten kann mit dem Leben, so ist es gut; wenn aber mein Leben in diesem gottlosen Volke preisgegeben werden soll, so wird der Herr, der die Verheißung des Segens gegeben hat, auch mich als Toten auferwecken können. Aber deshalb darf ich nicht irgendeinen Weg der Rettung vernachlässigen. Deshalb, meine Sara, sage nicht, ich sei Dein Mann, sage: ich sei der Bruder, so werde ich dank Deiner leben. Du aber zweifle nicht; Du wirst des Herrn

¹⁾ C. Troeltsch in seinen „Soziallehren der christlichen Kirchen“ (1912) Seite 456 ff. stellt diesen inneren Widerspruch scharf heraus, fußend auf den Vorarbeiten von P. Drews und mir. Vgl. auch meinen Artikel „Luther“ in „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ Bd. 3.

Hilfe merken, so daß Du nichts Deiner Unwürdiges erduldest . . . Wie es ihm auch ergehe, mag er sterben, mag er leben, Abraham hängt an Gottes Verheißung und gibt dennoch sein Leben nicht leichtsinnig preis“ (WA. XLII 472). Deutlich blickt hier die Einsicht durch, daß der Mensch in derartigen Entscheidungsfällen handeln muß. Aber indem Luther ein Nicht-Handeln ein Gott-Versuchen nennt, verliert die ethische Aktivität ihre volle Wucht, und es schiebt sich die supranaturale Gedankenreihe ein, derzufolge die letzte Entscheidung Gott sich vorbehalten hat und es schließlich nicht darauf ankommt, wie der Mensch handelt.¹⁾ Luther ist sich dieses Charakters eines Zugeständnisses bei der Notlüge wohl bewußt, sie ist „Schwäche“,²⁾ aber er kommt darüber hinweg durch den Gedanken, daß Gott gerade in dieser unserer Schwäche sich als den gnädigen Gott offenbaren will³⁾ — das ist supranaturaler Ausklang. „Heroisch“ nennt er die unbedingte Wahrheitsaussage im Vertrauen auf Gottes Weltregierung. Das ist sie auch, so wie er sie empfindet; jeder Gedanke an die „Bequemlichkeit“ dieses Standpunktes muß vor dem Ernste seiner Worte verstummen, es spricht aus ihm die reine, ungebrochene Religiosität des Gottvertrauens und der absoluten göttlichen Weltregierung.

¹⁾ Eine immanent denkende Ethik würde im Falle Abrahams sagen: Gott, der mein Geschlecht zu Größerem bestimmt hat, verlangt um deswillen von mir die Erhaltung meines Lebens; sie ist nicht anders möglich als durch die Lüge, also muß ich lügen. Der Refers auf den göttlichen Bundereingriff fällt fort, denn Gottes Wille wird hier in die menschliche Entscheidung hineingelegt, steht nicht über ihr.

²⁾ So sagt er auch von Abraham: *pronunciare igitur possumus, in tanta periculorum multitudine Abrahæ fidem cecisisse aliquantulum, et quanquam hoc peccatum sit, tamen esse peccatum infirmitatis (opp. exeget. lat. 3, 142, WA. XLII 472)*. Erst dann kommt ihm der „andere Gedanke“, der Abraham entlasten kann: *ut non solum non peccasse, nec labasse fidem Abrahæ statuam, sed hoc ipsum consilium ex fide firmissima et ex spiritu sancto fuisse profectum iudicem*. Aber, wie wir sahen, diese Entlastung kam aus dem Kompromißcharakter nicht heraus. Eine Verallgemeinerung dieser Ehrenrettung Abrahams ist um des speziellen Charakters seiner *promissio divina* willen unstatthaft. Müller a. a. O. S. 232 weist auf ockamistische Einflüsse bei der Auffassung, daß Abraham nicht gesündigt habe, hin.

³⁾ Siehe oben Seite 164.

Aber — er fühlt sich zu „schwach“, auf ihrer Höhe zu bleiben.

Man mag über diesen „Heroismus“ und die Gestattung der Notlüge bei Luther denken, wie man will — es hängen diese ethischen Fragen mit der theologischen Gesamtposition zusammen, die man wählt — es muß, so wiederholen wir, Luther zugebilligt werden, daß er gerade Wege geht, im einen wie im andern Falle.

Wenn nun der Reformator im Falle der Doppelehe des Landgrafen von Hessen seine Forderung, eventuell „eine gute starke Lüge zu tun“ auch als „Nothlugen, Nothlugen, Hilffslugen“ bezeichnet hat, „solige Lugen zu thun, wer nicht widder Gott, die wolt er auff sich nemen“, so fällt dieses Verfahren nicht aus dem soeben von uns gewürdigten Rahmen seiner Theorie von der Notlüge heraus. Macht man sich den von Luther in dieser Sache, wie wir feststellten (S. 135 ff.), konsequent festgehaltenen Standpunkt der schlechthinnigen Unvereinbarkeit von göttlicher und weltlicher Sphäre gegenüber der landgräflichen Bigamie in aller Schärfe klar, so konnte, ja, durfte Luther einer Frage der „Welt“ gegenüber nicht die Wahrheit sagen; das wäre in seinen Augen geradezu ein Verbrechen gegenüber Gott gewesen, dem er Treue halten mußte. Wie er dem Lüftling, der ein Weib verführen wollte, ihren Aufenthaltort nicht preisgegeben haben würde (s. o. S. 162), so durfte er hier die Ehre seines Gottes nicht preisgeben. Der Fehler in seinem ganzen Verhalten der heffischen Doppelehe gegenüber liegt nicht in der postulierten Anwendung der Notlüge, sondern in dem schroffen Dualismus zwischen Gott und Welt.¹⁾ Den einmal vorausgesetzt, war die Notlüge ethisch gerechtfertigt, ja, geboten gegenüber einer direkten Frage. Diese Notlüge ist keineswegs „zweifelhafter Art“,²⁾ man braucht sich auch gar nicht „immer gegenwärtig zu halten, wie unendlich groß allerdings die Gefahr war, in einem

¹⁾ Vgl. darüber oben S. 135 ff. Man könnte freilich sagen: warum wendet Luther nicht den „Heroismus“ der Wahrheitsansage an und stellt Gott die Wirkung anheim? Das hat Luther n. B. nie getan; jener „Heroismus“ ist ihm lediglich Theorie, er selbst hat sich immer „schwach“ gefühlt. Wir danken ihm dafür, denn diese „Schwäche“ ist ethische Stärke (vgl. im Text S. 174 f.).

²⁾ B. Walthier, bei Grisar II 436.

so aufgeregten Lebenskampfe, gleich dem seinen, bisweilen nicht auf das rigoroseste die Anforderungen von Wahrheit und Recht zu beachten, zumal diese Anforderungen auch gegen ihn hier und da von den Gegnern nicht gebührend erfüllt wurden“¹⁾ und Grisar's „mildernde Umstände“ hat Luther nicht nötig, diese Notlüge, wenn er sie nicht nur postuliert, sondern auch wirklich begangen hätte, wäre kein sittlicher Mangel gewesen. Die Notlüge war vielmehr, paradox formuliert, eine Ehrlichkeit, weil sie Folgerichtigkeit war. Es war eine Lüge nicht zum Schaden anderer, und der Zweck, den sie verfolgte, war der überhaupt denkbar höchste, die Wahrung eines göttlichen Rates gegenüber profanem Dreireden. Den Supranaturalisten Luther mag man hier tadeln, den Notlügner zu tadeln hat man kein Recht.

Aber hat Luther immer seine bei der Gestattung der Notlüge aufgestellte Forderung, man dürfe nicht lügen zum Schaden anderer, aufrechterhalten? Oder hat er vielleicht den „Schaden anderer“ umgebogen in den „Schaden seiner Freunde“, hingegen seinen Feinden gegenüber alles für erlaubt gehalten? (Vgl. o. S. 170 f.)

„Bezüglich der katholischen Kirche hatte er schon 1520 einem Freunde geschrieben, daß seiner Ansicht nach, gegen die Hinterlist und Schlechtigkeit des Papsttums zum Heile der Seelen alles erlaubt sei.“ — schreibt Paulus.²⁾ Es handelt sich um die bekannte Stelle in Luthers Brief an Johann Lang vom 18. August 1520.³⁾ Die früher beliebte Übersetzung: „wir halten dafür, daß uns zur Hintergehung und zum Verderben des Papsttums um des Heils der Seelen willen alles erlaubt ist“,⁴⁾ wird von katholischer

1) Grisar II 436.

2) Wissensch. Beilage zur „Germania“ 1904 Nr. 18. — Grisar II 464, 449

3) Enders II 461.

4) Siehe darüber W. Walther: Für Luther wider Rom (1906) S. 199 ff. — Die ausdrückliche Ablehnung dieser Interpretation bei Grisar II 449 Anm. 2. Denifle I 138 Anm. 3 schrieb noch: „Der Herausgeber (Enders), sowie andere protestantische Lutherforscher, die den Katholiken vorwarfen, sie hätten die Stelle grob mißverstanden, so daß der Sinn derselben in das Gegenteil verdreht werde, haben die Stelle ebensowenig verstanden. Nach Luther wird die katholische Kirche mit der Schlechtigkeit und Trügerei identifiziert; es ist einerlei, wie man sagt.“² 126 Anm. 1 formuliert etwas anders, ohne sachliche Änderung.

Seite jetzt abgelehnt. Mit Recht. Aber die Einführung des Zitates bei Paulus wird Luther nicht gerecht, sie ignoriert den Zusammenhang. Luther sagt vorher: „wir sind hier überzeugt, das Papsttum sei der Sitz jenes wahren und echten Antichrists“, er bricht also nicht ohne Weiteres den Kampf vom Zaune, sondern auf Grund einer inneren Überzeugung. Diese Überzeugung belebt die uralte Antichristvorstellung, und es würde wohl innerhalb der damaligen Christenheit niemand einem Gläubigen verübelt haben, wenn er erklärt hätte, gegen die Hinterlist und Schlechtigkeit des Antichristen sei zum Heile der Seelen alles erlaubt. War doch der Antichrist, wenn auch nicht einfach der menschengewordene Teufel, so doch jedenfalls des Teufels Kind, und gegen Satan war zum Heile der Seelen alles erlaubt, an dem betrogenen Teufel hatte die christliche Welt sogar ihre ganz besondere Freude.¹⁾ Luther steht also zunächst mit jenen Worten innerhalb einer als unanstoßig empfundenen Tradition, ja, auch der moderne Katholizismus würde den Satz: gegen die Hinterlist und Schlechtigkeit des Antichristen ist zum Heile der Seelen alles erlaubt, nicht beanstanden. Der Anstoß liegt nicht in dem „Alles für erlaubt erklären“, sondern lediglich in der Gleichsetzung des Antichristen mit dem Papsttum. Damit aber verschiebt sich das ganze Bild. Man kann die Überzeugung Luthers, das Papsttum sei der Antichrist (wofür es übrigens auch wieder eine Tradition gab), beanstanden; wenn er sie aber einmal hatte, dann entsprach es dem ganzen Antichristvorstellungskreis, gegen die Schlechtigkeit des Antichristen mit allen Mitteln zu kämpfen, und es ist ein unbilliges Verlangen an Luther, hier aus der allgemeinen Tradition herauszutreten. Man darf nicht sagen: nach Luther ist gegen die Hinterlist und Schlechtigkeit des Papsttums zum Heile der Seelen alles erlaubt, sondern nur: nach Luther ist gegen die Hinterlist und Schlechtigkeit des Antichristen=Papsttums zum Heile der Seelen alles erlaubt. Beides sind sehr verschiedene Dinge. Dem Antichrist darf man Schaden zufügen, eine Lüge

¹⁾ Näheres bei H. Preuß: Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik 1906. Hier auch der Nachweis, daß Luthers Anschauung dem Mittelalter gegenüber deutlich verjüngt ist.

ihm gegenüber würde nicht Luthers Theorie von der Notlüge sprengen. Aber weiter: es muß der Begriff „alles“ noch näher umgrenzt werden. Luther will mit jenen Worten überhaupt nicht sagen, daß nun skrupellos alles gegen das Antichristen-Papsttum erlaubt sei, Lügen und Trügen nach Herzenslust. Enderz¹⁾ deutet vielmehr ganz richtig: „es ist alles erlaubt, was diese Schlechtigkeit ans Licht bringen kann, wäre es selbst ein so scharfes Schreiben wie Luthers Buch“ (An den christlichen Adel, von dem Luther unmittelbar vorher gesprochen hat). Damit also ist als der Gipfelpunkt des „Erlaubten“ nicht Lügen und Betrügen, sondern Luthers Schrift „An den christlichen Adel“ hingestellt, die gewiß, wie er sagt, ein libellus atrox et ferox war, aber doch nicht als Lug und Trug gekennzeichnet werden kann. Es ist durchaus unstatthaft, aus diesem, bestimmter historischer Situation entsprungenen Satze weitgehende Folgerungen für Luthers skrupellosen Papsthaß zu ziehen, und Denifle²⁾ vollends verdreht den Sinn, wenn er Luther den Gedanken unterchiebt, „gegen die Hinterlist und Schlechtigkeit der Kirche(!) sei alles erlaubt, mithin auch eine gute starke Lüge.“ Sehr richtig argumentiert W. Walthers³⁾ nach diesem Recepte: „Denifle erklärt: ich sage alles⁴⁾ — also auch gute, starke Lügen.“

„Bei Gelegenheit des drohenden Augsburger Reichstages, als er mit dem bedenklichen ‚Vorbehalt des Evangeliumsz‘ operierte, ließ Luther in seiner Korrespondenz jenes Wort fallen, daß auch ‚Liste und Fehltritte‘ (doli et lapsus), wenn sie bei den Seinen im Widerstande gegen die Papisten vorkämen, später ‚leicht verbessert werden könnten, wenn man einmal der Gewalt entronnen sei‘. Er setzt noch dazu bei: ‚Denn es herrscht über uns Gottes Barmherzigkeit!‘“ — So Grisjar,⁵⁾ Gedanken von Jaussen, Denifle u. a. aufnehmend.⁶⁾ Nach der ausführlichen Widerlegung, die W. Walthers gegenüber Denifle dieser Auffassung hat zuteil werden lassen, sollte eine erneute Behandlung unnötig sein; da aber Grisjar

¹⁾ a. a. D. 462 Anm. 4. — Vgl. Walthers a. a. D. 202.

²⁾ I 138; ³⁾ 126 hat geändert: des päpstlichen Stuhles.

³⁾ a. a. D. 202. ⁴⁾ I 123, ²⁾ om. ⁵⁾ II 449. — Denifle I 135 f., ²⁾ 123 f.

⁶⁾ Vgl. W. Walthers a. a. D. 433 ff. — S. auch G. Sodeur: Luther und die Lüge S. 44 ff.

sie auß neue bringt, ist ein kurzes Wort geboten. Luther wendet sich gegen Vermittlungsversuche, wie sie auf dem Augsburger Reichstage zur Überbrückung der Differenzen zwischen Katholiken und Protestanten angeknüpft wurden, und denen gegenüber Melanchthon sich gar zu nachgiebig zeigte. Luther sieht darin „dicke Hinterlist“ (*crassae insidiae*, er gebraucht den Ausdruck zweimal) oder „faded Verschlagenheit“ (*insulsa calliditas*) und stellt die Norm auf, Gott zu geben, was Gottes ist, und dem Kaiser, was des Kaisers ist.¹⁾ Die Gegner sollen für ihre Formulierungen den Schriftbeweis bringen.²⁾ „Aber das bedenkt Ihr (d. h. Melanchthon und die in Augsburg weilenden Evangelischen) besser selbst; denn ich bin bei so dicker Hinterlist vielleicht allzu sicher, indem ich weiß, daß Ihr dort nichts begehen könnt, als vielleicht eine Sünde gegen unsere Personen, daß wir nämlich als treulos und unbeständig beschuldigt werden“ — d. h. Luther läßt sich seinerseits durch derartige Schleichwege nicht anfechten. Sie schaden weiter nichts; denn sie können höchstens dazu dienen, daß man ihn, Luther, und die ihm folgenden „Personen“ der Treulosigkeit und Unbeständigkeit beschuldigt, wenn er nämlich, wie das seine scharfen Briefe an die Augsburger Freunde deutlich genug gezeigt haben, rücksichtslos die Kompromisse zerreißt. Diese „Sünde gegen die Personen“ sicht ihn nicht an. „Aber was nachher? Durch Beharrlichkeit in der Hauptsache und Wahrheit ist es leicht wieder gut zu machen,“ nämlich was Ihr etwa in Nebenpunkten versehen habt. „Obwohl ich nicht möchte, daß so etwas vorkomme, spreche ich doch so, damit man nicht verzweifeln, wenn es etwa vorkommen sollte. Denn wenn wir der Gewalt entronnen sind, nach erhaltenem Frieden, werden wir leicht unsere Listen und Fehler verbessern, da ja über uns keine (Gottes) Barmherzigkeit regiert. Handelt männlich, und Euer Herz kräftige sich, alle, die ihr auf den Herrn hofft!“ Luther wünscht also

¹⁾ Si igitur poterunt ostendere, ea esse dei et Caesaris, admittite; si non ostenderit, dicite, extra deum et Caesarem non esse, cui obediat, nisi solum diabolum, cui obedire ne ipsi quidem iubeunt. Quid opus est, sic causam distrahi et dispergi in quaestiones? (Enderß 8, 234.)

²⁾ Dicant ipsi, an sit verbum dei et statim obtinuerint, quia vos velitis verbo dei obedire.

von Melanchthon und den Evangelischen in Augsburg ein offenes Bekenntnis der Wahrheit nach der Norm der h. Schrift, nicht etwa „Listen und Fehltritte“, die man nachher vom sichern Posten aus leicht verbessern könne. Genau umgekehrt, als Grisar ihm unterschiebt, denkt er! Die „Listen und Fehltritte“ sind die Leisetretereien und haltlosen Kompromisse, sie werden, wenn sie überhaupt vorkommen, überwunden und ausgeglichen durch Beharrlichkeit und Wahrheit in der Hauptsache. Gott ist barmherzig und wird diese Schwäche in Nebenpunkten verzeihen angesichts des Wahrheitsbekenntnisses im Hauptpunkte.¹⁾ Und sollte Luther, wie eine Handschrift bezeugt, nicht nur von „Listen und Fehltritten“ gesprochen, sondern ein „und Lügen“ beigefügt haben, so ändert das gar nichts an der Sache; er hätte dann nur noch ein stärkeres Tadelsvotum gegen die Leisetretereien abgegeben und nur noch stärker seine Wahrheitsliebe bekundet.²⁾ Denifles ceterum censeo aber: „ist das was anderes, als was der Reformator im Jahre 1540 aussprach, man dürfe um der Kirche willen eine starke Lüge tun? Hier gebraucht er das Wort Lüge, dort das Wort Hinterlist, Arglist, Trugmittel,“³⁾ ist grundfalsch. Diese Stelle hat mit dem Problem der Not- und Notlüge überhaupt nichts zu tun, ja, sie handelt überhaupt nicht von „Listen, Fehltritten (und Lügen)“ Luthers, sondern von solchen Melanchthons und der Augsburger Evangelischen.⁴⁾

Der „bedenkliche Vorbehalt des Evangeliums“ (s. v. S. 181) aber widerlegt sich ebenso leicht. Es handelt sich um einen Brief Luthers vom gleichen Tage (28. August 1530), mit sehr ähnlichem Inhalte. Er schreibt an Lazarus Spengler über die Nachgiebigkeit der „Unsere zu Augsburg“. Er ist getrost und hat die Sache Gott befohlen. „Denn, ob etwas würde gleich zuviel nachgelassen

¹⁾ Wie Enders 8, 235 Anm. 3 heraushebt, hat schon Seidemann so richtig gedeutet.

²⁾ Grisars verlausulierte Äußerung über den Zusatz *et mendacia* a. a. D. Anm. 3, vollends der Hinweis auf „die Äußerungen, die Luther gerade zugunsten solcher *mendacia*, wie die obigen, in den Jahren 1524 und 1528 tat“, sind gänzlich verfehlt.

³⁾ I 135 f., ² 124.

⁴⁾ Das „*nostros*“ spricht nicht dagegen, wie W. Walther a. a. D. 436 f. richtig nachwies. — Vgl. auch im Briefe an Spengler die „Unsere zu Augsburg“.

(als ich mich nicht versehe), wohlan, so ist die Sach nicht verloren, sondern ein neuer Krieg angefangen, damit unser Widersacher gar überzeuget würden, wie redlich sie gehandelt haben. Denn man wird außer und über das Evangelium nichts nachlassen können, welchs Teils insidiae das Feld behalten. Denn es liegen in dem Fürbehalt des Evangelii wohl andere insidiae, denn die Widersacher ikund können uns fürwenden; quia quid est sapientia hominis contra deum? Drumb sei euer Herz zufrieden; wir wollen nichts nachgeben haben wider das Evangelium.“ Der Schlüssel zum Verständnis dieser Worte liegt in dem Worte insidiae. Luther redet von einem bevorstehenden Kriege zwischen ihm und den „Widersachern“. Beide Kriegsparteien verfügen über insidiae, aber beider Teile insidiae sind verschieden (vgl. den Satz: „Denn es liegen . . .“). Die insidiae der Gegner sind die Versuche der Gegner, durch unehrliche Formeln die Evangelischen vom Worte Gottes abzubringen — auch im Briefe an Melanchthon hatte er dafür diesen Begriff gebraucht; es sind also „Hinterlisten“. Die insidiae der Lutheraner liegen „in dem Fürbehalt des Evangelii“. „Fürbehalt“ kann hier nichts anderes bedeuten als: Vorbehalt, nichts wider das Evangelium nachzugeben, wie das ja am Schlusse ausdrücklich gesagt wird. In diesem Vorbehalte, in dieser Norm liegen „wohl andere insidiae, denn die Widersacher ikund können uns fürwenden“. Warum? Hier streitet Gott, und nicht Menschenweisheit (quia quid est . . .). Luther aber kann Gott keine „Hinterlisten“ anderer Art zuschreiben. Vielmehr sind insidiae hier nicht „Hinterlisten“, sondern der „Hinterhalt“. Jener Vorbehalt ist ein Hinterhalt, der die Evangelischen deckt und ihnen eine weit wirksamere Bekämpfung ermöglicht, als die insidiae der Gegner.¹⁾ Das außerordentlich feine Wortspiel Luthers haben die Janssen, Grisar u. a., verführt durch den Begriff „Fürbehalt“, zum „geistigen Vorbehalt“, zur reservatio mentalis gestempelt. Als wenn Luther unter diesem Deckmantel allerlei Trügereien hätte begehen wollen!²⁾ —

¹⁾ Vgl. dazu W. Walther a. a. O. 437 f.

²⁾ Wie man sich die „Hinterlist in dem Vorbehalte des Evangeliums“ eigentlich denken soll, wird freilich von Janssen u. a. nicht gesagt. Es hat

„Gegenüber ‚der Trügerei und Schlechtigkeit des Papsttums‘ hielt Luther später, im Jahre 1545, für erlaubt, erlaubte sich wenigstens tatsächlich in der Schrift gegen den gefangenen katholischen Herzog Heinrich von Braunschweig die Insinuation, der Papst habe dem Herzog Unterstützung zu seiner verunglückten kriegerischen Unternehmung wider die Bundesgenossen der evangelischen Konfession geschickt“¹⁾ — sagt Grisar weiter, um einige „Unwahrheiten“ Luthers in jenem Libell selbst daran zu knüpfen.

Der Tatbestand ist dieser: anlässlich des mit der Gefangennahme des Braunschweigers endenden Feldzuges der Sachsen Johann Friedrich und Moriz, sowie des Landgrafen Philipp veranlaßte der Kanzler Brück Luther zu einem für die Veröffentlichung bestimmten Sendschreiben an den Kurfürsten und Landgrafen zugleich. Es handelte sich um die Frage, ob der Gefangene freigegeben werden könnte oder nicht? Luthers Gutachten ist außerordentlich scharf gehalten, er stellt den ganzen Handel unter den Gesichtspunkt des gewaltigen Kampfes gegen den Götzen zu Rom. Dabei spricht er tatsächlich die Worte aus: „Das jage ich darumb, daß wir wissen und wissen sollen, es sei nicht umb des zu Brunswigs Person und seine persönliche weltliche Sachen zu thun, sondern umb den ganzen Behemoth und Korper des Papstthums, der sich an ihn gehängt, und er wiederumb an sie, und haben unter dem Schein seiner Sachen sich

offenbar das bloße Wort „Fürbehalt“ wie ein rotes Tuch gewirkt: da muß etwas Unlauteres dahinterstecken! — Grisar II 450 versucht eine Erklärung unter Berufung auf Luthers Brief an Vinl vom 20. Sept. 1530 (Enders 8, 263), woselbst Luther in Anspielung an Joh. 12, 40 sagt, Christus verblende und verhärtete die Gegner, daß sie dem Evangelium nicht glauben; er nehme gleichsam eine Larve an und hintergehe die papistischen Betrüger. „Würde auch ich übereinstimmen mit diesen Gotteschändern, Mördern und perfiden Ungeheuern, so würde doch die ganze Kirche und die Lehre des Evangeliums abweichen. „Das ist“, sagt Grisar, „sein Vorbehalt des Evangeliums“, durch den alle von ihm oder den Seinen noch so formell gemachten Zugeständnisse in Lehre oder Praxis sofort als rechtsunkräftig erklärt werden können — „sobald wir der Gefahr entronnen sind“. Nach unserer Darlegung im Texte richtet sich diese Deutung selbst.

¹⁾ Grisar II 450 ff.

zusammengeslickt und gerottet wider unser Evangelium, das ist, wider Gott und seines Geists Sachen. . . . Man weiß wohl, daß Herzog Heinrich den Zug nicht vermocht; man weiß wohl, daß aus Welschland trefflich Rüstung in das Deutschland geschickt und verordnet gewest. Wird's laut, daß der Papsst oder wer es gethan, kann man darauf sich berathschlagen und in die Sach sich weiter schicken.“¹⁾ — Grisar jagt nun: „Nicht eine Spur von Beweis lag vor“. Aber schon das ist schief. v. Druffel, auf den Grisar sich beruft dafür, daß „das Gegenteil in protestantischen Akten ausgesprochen“ sei, bringt mehrere Belegstellen, die den Glauben an eine Unterstützung des Braunschweigers durch den Papsst dartun, speziell auch in Wittenberger Kreisen, z. B. bei Justus Jonas.²⁾ Sind auch päpstliche Hilfeleistungen nicht erwiesen, Tatsache ist, daß Heinrich von Braunschweig sich um sie bemüht hat und seinen besonderen Prokurator (pro extorquendis pecuniis a papa) in Rom besaß. Luthers Behauptung, mag sie auch vor der heutigen Forschung nicht bestehen können, hatte damals ganz und gar nichts Auffallendes und darf ihm jedenfalls nicht als Lüge aufgemußt werden. Er hat geschrieben in einem guten Glauben, den andere auch gehabt haben. Und nicht zu übersehen ist die außerordentlich vorsichtige Form³⁾ der Lutherschen Worte. Wenn es laut wird, d. h. wenn Gewißheit über den Ursprung der Waffen geschafft sei, dann würde man sich berathschlagen.

„Am kurfürstlichen Hofe, wo man Beleidigung des Kaisers fürchtete, war man betroffen von der Absicht Luthers, die genannte Anklage von der ‚Rüstung aus Welschland‘ in die Öffentlichkeit zu schleudern, und der Kanzler Brück ersuchte ihn zeitig ausdrücklich, wegen der möglichen üblen Folgen die Stellen in den

¹⁾ EA. ² 26, 262, 269.

²⁾ v. Druffel: Über Luthers Schrift an den Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen und den Landgrafen Philipp von Hessen wegen des gefangenen Herzogs Heinrich von Braunschweig 1545 (Sitzungsberichte der philol.-philol. und histor. Klasse der Akademie der Wissenschaften zu München 1888 II S. 282 Anm. 1). — Die Äußerungen des Justus Jonas bei Kaverau: Briefwechsel des J. J. II 147 und 170.

³⁾ Darauf wies v. Druffel a. a. O. 293 hin.

Bogen zu ändern. Aber sein Temperament, dessen das Libell ein nur zu beredter Zeuge ist, ließ sich nicht raten; die Schrift mit dieser gehässigen Unterstellung und anderen Unwahrheiten wurde sogar von Luther in der Form eines Briefes an den Kurfürsten von Sachsen und die verbündeten Fürsten gerichtet.“¹⁾ — Hier kommt alles darauf an, was der Kanzler Brück Luther mitgeteilt hat. Es war „die copei des kaisers antwort, die er e. churf. g. und dem lantgrafen berurter rustung und waffen halben gegeben.“²⁾ Leider kennen wir den genauen Inhalt nicht. Es handelt sich, wie v. Druffel sagt, um eine „Abschrift des kaiserlichen Briefes, worin die wegen jener Waffensendung erhobenen Vorstellungen des Kurfürsten von Sachsen und des Landgrafen von Hessen beantwortet und, wir dürfen das annehmen, als unbegründet zurückgewiesen wurden“. Luther ist über die Zumutung zur Änderung „zornig und wunderlich“ geworden, „und hat gesagt, er wold's kurzumb nit thun, und wan er also solt gefangen sein, so mußt er solche seine schreiben gar underwegen lassen.“³⁾ Hat Luther sich damit einer Lüge schuldig gemacht? Hat er mit vollem Bewußtsein Unrichtiges vom Papste und Braunschweiger ausgesagt? Es liegt doch die Annahme näher, daß er dem kaiserlichen Briefe nicht geglaubt hat. Hier stand Behauptung gegen Behauptung, des Kaisers Brief und die öffentliche Meinung, und Luther entscheidet sich für diese. Seine Schrift zeigt deutlich genug, daß er den Kaiser als einen von Papst und Herzog Düpierten ansieht; hat er doch in einem Libell „zu Wolfenbüttel funden und öffentlich im Druck ausgangen“ die Worte gelesen „sie (Papst und Herzog) müßten mit dem Kaiser wie mit einem todten Falken baizen — ist siehets eben also, als hätten sie den Kaiser fur einen todten Falken aufgeworfen.“⁴⁾ Auf der anderen Seite wurde allenthalben die glückliche Niederwerfung des Braunschweigers als päpstlichen Sendboten auf den protestantischen Kanzeln als eine dem Evangelium zuteil gewordene sichtbare Gnadenbezeugung Gottes gefeiert.⁵⁾ Warum sollte er da ändern?

¹⁾ Grisar II 451.

²⁾ Th. Stolde: *Analecta Lutherana* (1883), 422.

³⁾ Stolde a. a. O. 422.

⁴⁾ *GA.* 26, 259.

⁵⁾ v. Druffel a. a. O. 284 f.

Zumal er seine Worte mit einem „Wenn“ verklusulierte hatte?¹⁾ Den modernen Historiker, der nichts feststellt, was er nicht genauestens beweisen kann, dürfen wir in Luther nicht suchen, am wenigsten in einer politischen Flugschrift. Ja, wird nicht selbst in der Gegenwart oft genug in derartigen Fällen mit dem *on dit* operiert?²⁾ Und mehr als ein *on dit* ist Luthers „man weiß wohl“ nicht.

„Dabei stellte sich der Verfasser noch sowohl im Wortlaut als in seiner damaligen Korrespondenz so, als sei die Schrift ohne Wissen seines Kurfürsten, nur auf Bitten anderer, ‚vieler, auch großen Leute‘ verfaßt worden, während sie doch ‚bestellte Arbeit‘ war, wie protestantischerseits zugegeben wird, und im Namen des kursächsischen Hofes verfaßt wurde.“³⁾ Das ist richtig, die Schrift war, wie v. Druffel nachgewiesen hat, bestellte kursächsische Arbeit, um auf den hessischen Landgrafen zu wirken. Aber inwiefern ist aus Luthers Verhalten ihm ein Strick zu drehen? Er ist Werkzeug sächsischer Diplomatie gewesen, und die Diplomatie kann nun einmal nicht immer mit offenen Karten spielen. Die Schrift wäre zwecklos gewesen, wenn sie ihre politische Tendenz offen an der Stirne getragen hätte. Muß man denn alles sagen, was wahr ist? Es kann doch unter Umständen ethische Pflicht werden, nicht alles zu sagen, was wahr ist, und das Entscheidende ist dann dieses, daß das, was man sagt, keine Lüge ist. Und eine Lüge hat Luther nicht ausgesprochen. Sein „ich bin oft vermahnet und gebeten von vielen, auch großen Leuten“ war keine Lüge, er war durch Brück im Auftrage des

¹⁾ v. Druffel a. a. O. 293 Anm. 1 hält es nicht für unmöglich, daß gerade dieses „Wenn“, diese „so außerordentlich unbestimmte Fassung doch eine Wirkung der Brückschen Vorstellung gewesen sein könnte“. „Einen weiteren Anhaltspunkt haben wir hiersfür freilich nicht; die in der zweiten Beilage zu Brücks Brief erwähnte Vollendung des Drucks an demselben Tage spricht eher dagegen.“ Wäre die Vermutung richtig, so würde Luthers Wahrheitsfönn noch deutlicher herausstretcn.

²⁾ Historisch korrekt ist damit dieses *on dit* natürlich nicht. Es soll und kann nur das von Grisar auf Luthers „man weiß wohl“ gelegte Gewicht herabmindern, indem es den Worten den Charakter konventioneller Redeform gibt.

³⁾ Grisar II 451.

Kurfürsten gebeten worden. Gewiß, daß der Kurfürst selbst der Auftraggeber war, laß das große Publikum aus diesen Worten nicht heraus, aber will man wirklich eine literarische Fiktion im Dienste der Diplomatie zur Lüge stempeln? Diese harmlose Täuschung des Publikums wurde durch den Zweck gefordert und war für das Publikum gänzlich belanglos. Und wenn Luther Amsdorf um Nachforschungen betr. der Braunschweiger Affäre bittet, da er einen jetzt dem Drucke übergebenen Brief an den Kurfürsten und Landgrafen, der von der Befreiung des Herzogs von Braunschweig abriet, vervollständigen wolle, so heißt es doch, Lüge bei Luther geradezu suchen zu wollen, wenn man ihm zumutet, er habe Amsdorf sagen müssen, der Kurfürst hätte ihn zu der Schrift veranlaßt. Ganz anders stände in beiden Fällen die Sache, wenn Luther vom Publikum oder Amsdorf gefragt worden wäre; dann könnte man von Lüge oder Mentalreservation sprechen, so aber fällt sein Verhalten unter die ethische Maxime: man sagt nicht alles, was wahr ist. —

„Luther trug kein Bedenken, auch der Ehre anderer zu nahe zu treten, wenn er damit einen ‚guten‘ Zweck zu erreichen glaubte. So hielt er es für angebracht, Zwingli und Skolampad öffentlich als verdammt auszugeben, ob man ihnen gleich Gewalt täte, weil man auf diese Weise die Leute von der Zwinglischen Irrlehre abschrecken werde.“ So N. Paulus.¹⁾ Es gilt die Stelle im Zusammenhang zu betrachten, wobei wir ihre richtige Überlieferung voraussetzen.²⁾ Die Äußerung ist gefallen in Verbindung mit Beispielen, die Gottes Strafe an Verächtern des göttlichen Wortes illustrieren sollten. „Glend gehen bald hier, bald da die Verächter des Wortes zugrunde; Gott nämlich ist ein gerechter Richter und recht ist sein Gericht.“ So ist in Hamburg ein

¹⁾ Wissensch. Beilage zur „Germania“ 1904 Nr. 18.

²⁾ Sie findet sich bei Bindseil: colloquia II 37 in der Form: „ob man ihm (Zwingli oder Skolampad) gleich gewalt thut“, bei Nebenstodt (a. a. D.) in der Form: etiam si fieret aliqua vis, bei Cordatus (ed. Wrampelmeyer Nr. 1077) in der im Texte gegebenen Form, bei Murisaber (vgl. EA. 61, 15, Förstemann III 351) in der Form: ob man ihnen gleich Gewalt tut. Die Tischrede fehlt hingegen bei Schlaginhausen, Mathesius und Lanterbach. Bedeutsam sind die Varianten nicht.

Gottesverächter in Verzweiflung gefallen, in Basel hat ein Lästlerer Selbstmord begangen. Trotzdem werden solche Buben von ihren Anhängern für gerecht geachtet, ja Zwingli, der Sakramentschänder, wird als Heiliger gerühmt. „Es ist aber viel besser und klarer (nach anderer Version: und ein Werk der Liebe), Zwingli und Skolampad als verdammt zu verkünden, als als selig (salvos), ob man ihn gleich gewalt thut. Denn so nützt es, zu retten und abzuschrecken die Lebenden, die Nachkommen. Jene aber als gerecht und heilig zu verkünden, wie es ihre Komplizen (complices) machen, schadet vielen und bekräftigt in ihrem Irrtum alle Sektierer.“ Es steht nach diesem Zusammenhange für Luther fest, daß Zwingli ein Verächter des göttlichen Wortes ist — wie das ja auch anderweitig aus zahlreichen Äußerungen zu belegen ist.¹⁾ Auf der anderen Seite freilich wagt Luther kein sicheres Urteil über seine und Skolampads Verdammnis. „Zwinglius hatt das schwert gezogen, darumb hatt man im auch den Ion geben, quia Christus dicit: qui gladium accipit, gladio peribit. Hatt in gott selig gemacht, so hatt ers extra regulam gethan.“²⁾ Nun entsteht eine Kalamität: Zwinglis und Skolampads Anhänger erheben sie zu Heiligen, Luther sieht in ihnen Gottesverächter, was sollen die Lebenden nun annehmen? Da sagt Luther: es ist besser sie als verdammt auszugeben, denn als selig, selbst auf die Gefahr hin, daß man ihnen nicht ganz gerecht würde (weil Luther ja nicht ganz sicher weiß, ob sie wirklich verdammt sind); denn so rettet man die Lebenden. Man darf hier nicht mit modernen Relativismen kommen und sagen: Luther hätte historisch genau abwägen und auch dem Volke (den „Lebenden“) diese Abwägung beibringen müssen, es handelt sich vielmehr um die scharfe Alternative: soll das Volk jene beiden als selig oder verdammt glauben? Und er gibt die Antwort, die das Volk vor Verdammnis bewahrt, für die auch die größere Wahrscheinlichkeit spricht, wenn auch nicht die absolute; so daß die Möglichkeit bleibt, jenen „Gewalt zu tun“. Es ist also keine

¹⁾ Man vergleiche die Register zu den verschiedenen Ausgaben der Tischreden. Auch Nik. Paulus: Luther über das schlimme Ende seiner Gegner (Katholik Bd. 79, 490 ff.).

²⁾ Schlaginhausens Tischreden, hrsg. von W. Preger (1888) Nr. 218.

Rede davon, daß der Zweck skrupellos das Mittel geheiligt habe auf Kosten der Wahrheit. Was er ausrät, entsprach nach seiner Überzeugung der höchsten Wahrscheinlichkeit, wenn auch nicht der absolut sicheren Wahrheit, die eben in diesem Falle nicht feststeht. Ist es in derartigen Zweifelsfällen — vorausgesetzt natürlich, daß es wirklich Zweifelsfälle sind — ethisch schon an und für sich das Richtige, die Antwort zu geben, die die beste Wirkung erzielt, so kommt hier hinzu, daß die Antwort Luthers (nach seiner Überzeugung) auch das größere innere Recht für sich hatte. Unter der Voraussetzung jenes scharfen Entweder — Oder liegt in ihr nichts Anstößiges.¹⁾ Man wird eher sogar die Feinfühligkeit Luthers anerkennen müssen, daß er ausdrücklich hervorhebt, sein Rat werde vielleicht Zwingli und Oskolampad nicht ganz gerecht. —

„Wie Luther schon lange bevor er sich mit dem heftigen Eshandel zu beschäftigen hatte, die Notlüge zu rechtfertigen suchte, so hat er auch ohne jedwede Rücksicht auf jenen Handel oder auf das Beichtgeheimnis die Mentalrestriktion gerechtfertigt. Eines Tages wurde ihm von einem Bekannten folgende Frage vorgelegt: ‚Wenn ich etliche Stück Goldes oder sonst einen Schatz beieinander hätte, den ich nicht wollte ausgeben, und einer käme zu mir und bäte mich, ich wollte ihm leihen, könnte ichs ihm auch mit gutem Gewissen versagen und sprechen: ich habe kein Geld?‘ Luther antwortete: ‚Ja, es kann wohl mit gutem Gewissen geschehen, als wollte ich sagen: Ich habe kein Geld, das ich ausbebe.‘“ So N. Paulus,²⁾ und ihm folgend Grisar. Aber, auf den Zusammenhang gesehen, ist die Einstellung jener Frage und

¹⁾ Man könnte versucht sein, Luthers Antwort in Parallele zu stellen zu dem Räte des Kaiphas: es ist uns besser, ein Mensch sterbe für das Volk, denn daß das ganze Volk verderbe (Joh. 11, 50). Die Parallele stimmt aber nur für den Fall, daß Kaiphas die scharfe Alternative gestellt gewesen wäre, entweder Jesus oder das Volk, und er über Schuld oder Unschuld Jesu keine Gewißheit hätte haben können, die überwiegende Wahrscheinlichkeit aber für Jesu Schuld gesprochen hätte. Diese Voraussetzungen aber fehlen, und damit fällt die Parallele.

²⁾ Wissensch. Beilage zur „Germania“ 1904 Nr. 38. — Die Stelle steht in den Tischreden Gl. 57, 358, Bindsjeil: Colloquia II 282, Förstermann I 278.

ihrer Antwort unter den Gesichtspunkt der Mentalrestriktion verfehlt. Darum handelt es sich nicht, wie wenn etwa Luther ein Exempel habe geben wollen, daß man mitunter nicht die volle Wahrheit zu sagen brauche. Vielmehr zur Diskussion steht das Problem der Liebestätigkeit, ob sie schrankenlos ausgeübt werden müsse, oder ob mitunter auch die Hilfe versagt werden dürfe? Das geht aus den unmittelbar anschließenden Worten deutlich hervor: „Zwar Johannes sagt (1. Joh. 3, 17): Wenn jemand dieser Welt Güter hat und siehet seinen Bruder darben und schleußt sein Herz für ihm zu, wie bleibet die Liebe Gottes in ihm? Und Christus (Luc. 6, 30): Wer dich bittet, dem gib — das ist, der es bedarf und notdürftig ist. Er spricht nicht: einem jeglichen Müßiggänger, Faulen und Verschwender, die doch gemeiniglich die größten Bettler sind; und ob ihnen gleich einer viel gäbe, doch ist ihnen damit nichts geholfen.“ Die Pointe also der Antwort Luthers ist diese: Du brauchst nicht schrankenlos von Deinem Gelde zu geben. Vielmehr einem Müßiggänger gegenüber, dem auch die größte Summe nicht hilft, ist die Geldverweigerung Pflicht, Du darfst ihm sagen: ich habe kein Geld. Dieser Grundgedanke ist sittlich durchaus unanstößig;¹⁾ auch die Armenunterstützung unterliegt ethischer Begrenzung. Aber nun die Form für diesen Gedanken?! Luther läßt kurzab antworten: ich habe kein Geld, aber nicht: ich habe für Dich kein Geld, und rechtfertigt die Antwort mit dem ihr innewohnenden

¹⁾ Paulus beachtet ihn überhaupt nicht, sondern erklärt einfach: „Wie wir soeben gesehen haben, findet es Luther ganz in der Ordnung, daß auf die Bitte um Gewährung eines Darlehns jemand antworte, er habe kein Geld, auch wenn er solches besitzt.“ Das Motiv aber ist die Hauptsache. Das aus dem Jesuiten Laymann beigebrachte, gegen Luther ausgespielte Beispiel stimmt darum auch nicht zum vorliegenden Falle: *si aliquis a te mutuo pecunias petat, tu autem neges te habere, mente tua intelligendo: quod tibi dare obligatus sim, mendacium committis, non aequivocationem . . . Quia verba cum per intentionem interrogantis, tum per alias circumstantias satis determinantur ad significandum, te non habere quod possis gratis mutuare aut commodare.* Hier handelt es sich um einen ganz allgemeinen Fall, nicht um die Bitte eines Müßiggängers. Und die Absicht ist hier eine Täuschung, aus dem Motive des Geizes.

Sinn: ¹⁾ ich habe kein Geld, das ich ausgeben. Warum sagt er nicht gerade heraus: ich habe kein Geld, das ich ausgeben? Man könnte sein Verhalten als Notlüge deuten wollen: die Aussage schadet dem Müßiggänger nicht, bewahrt auf der anderen Seite den Besitzer des Geldes vor unverschämtem Fordern. Aber diese Deutung befriedigt nicht recht, man sieht die Notwendigkeit der Lüge nicht ein — dieser Fall kann doch mit Abrahams oder Isaaks Lebensgefahr nicht verglichen werden. Luther will auch offenbar durch den Zusatz: „als wollt er sagen, ich habe kein Geld, das ich ausgeben“ andeuten, daß es sich nicht um eine Lüge handle, vielmehr um eine weiter anzudeutende Aussage. Nein, es liegt hier tatsächlich Mentalrestriktion vor. Aber damit ist die Anklage von Paulus und Grisar noch nicht gerechtfertigt. Zunächst ist dieser Fall singulär und darf nicht verallgemeinert werden. Man darf nicht sans phrase erklären: Luther hat die Mentalrestriktion gerechtfertigt; so tragkräftig ist dieser eine Fall nicht. Sodann gibt es innerhalb der Mentalrestriktion Unterschiede. Es kommt auf die zu erzielende Absicht an. Sie wird dem schärfsten Tadel unterliegen müssen, wenn sie aus selbstsüchtigen oder unlauteren Motiven erfolgt oder zu den Zwecken bewußter Irreführung. Würde also das Motiv des Geizes hinter jener Antwort stecken, oder der Antwortende sich dem Fragenden gegenüber in den Schein der größten Armut setzen wollen, so wäre der schärfste Tadel angebracht. Von Derartigem ist aber keine Rede. Es ist die kurze abweisende Form: „Du bekommst nichts, ich habe nichts“, und die Absicht dabei ist, wie wir feststellten, eine ethisch unanfechtbare. Diese Absicht hat offenbar die Form beherrscht, zumal die Frage so formuliert war: „darf ich sprechen: ich habe kein Geld?“ Gewiß, die Antwort hätte korrekter lauten müssen: ich habe für Dich kein Geld, oder: ich habe kein Geld zum Ausgeben, aber für den Effekt war das einerlei, darum legt Luther keinen Wert darauf. Man wird dem Reformator eine Nachlässigkeit, den Mangel eines scharfen Durchdenkens des Problems vorwerfen können, mehr aber nicht. Was

¹⁾ Vgl. das: „als wollt er sagen“, im lateinischen Texte: *salva conscientia*, q. d.

man an katholisch-jesuitischer Mentalrestriktion zu tadeln hatte, steht doch auf einem anderen Blatte; da ließen es Absicht und Motive am Ethos fehlen. Nach den vom Jesuiten Laymann aufgestellten Normen für die Mentalrestriktion ist Luthers Verhalten sogar durchaus erlaubt, so daß eine Beaufstaltung von katholischer Seite befremden muß. Laymann tadelt den, der einem um Geld Bittenden die Antwort gibt, er habe keines, weil diese Antwort nur so verstanden werden könne: er habe überhaupt kein Geld zu verleihen; das aber sei eine Lüge. „Der Antwortende muß bezeichnende Worte gebrauchen, welche in irgend einem Sinne beim Volke oder bei den Gelehrten wahr sind; im anderen Falle lügt er, was niemals erlaubt ist.“¹⁾ Die von Luther gebilligte Antwort auf die Bitte des Müßiggängers um Geld kann aber nur oder, wenn man das nicht zugeben will, sicherlich „in irgendeinem Sinne beim Volke oder bei den Gelehrten“ so verstanden werden: ich habe nichts für Dich, nichts, was ich Dir geben könnte, und das ist, zum mindesten „in aliquo sensu“, wahr. „Die Wahrhaftigkeit einem Anderen gegenüber besteht nicht in der Übereinstimmung meiner Gedanken mit der Wirklichkeit, sondern darin, daß der andere von mir das versteht, was nach meiner Überzeugung wirklich ist.“²⁾ —

„Luther war in Lüge, Hinterlist, Arglist, Trugmittel, um der christlichen Kirche willen‘ ein Meister. Wie unterrichtet er am 4. Juli 1524 den abgefallenen Franziskaner Brismann, das Volk nach und nach dahin zu bringen, daß es den Hochmeister des Deutschen Ordens dränge, ein Weib zu nehmen und eine richtige Herrschaft zu machen? Diese Überzeugung des großen Haufens sollte er (mit Paul Speratus und Joh. Amandus) nicht plötzlich und schroff, sondern vorerst in einschmeichelnder Weise und in Frageform erstreben. . . . Nachdem sie darüber eine Zeit lang disputiert und konferiert, und Brismann und die beiden

¹⁾ Vgl. Paulus a. a. O. — Auch Göpfert (Moraltheologie II 293) sagt: „eine gerechte Ursache (nämlich eine Selbsttäuschung des Nächsten durch unsere Antwort nicht zu verhindern) kann bilden die Erhaltung der für Seele oder Leib nützlichen Güter, die Abweisung lästiger und unberechtigter Fragen.“

²⁾ W. Walthers: Für Luther wider Rom (1906) S. 424.

Genannten sehen, daß die Gemüter ihrer Meinung sich zuzuneigen scheinen, dann soll die Sache offen und mit zahlreichen Argumenten gefördert und betrieben werden. Ich wünschte allerdings, daß der Bischof von Samland (Georg v. Polentz) dasselbe täte; aber da Klugheit nötig ist, so scheint der Erfolg sicherer, daß der Bischof zum Scheine sein Urteil in Schwebe lasse. Erst wenn das Volk zustimmt, soll auch seine Autorität, wie von den Argumenten besiegt, hinzutreten" — so klagt Denifle¹⁾ Luther an. Es bedarf zur Widerlegung nur eines kurzen, aber objektiven Referates über jenen Lutherbrief. Luther hat früher, wie Melanchthon auch, dem Ordensmeister einfach angeraten, ein Weib zu nehmen und Preußen „in politische Form zu bringen“. Der Ordensmeister hat damals nicht geantwortet, jetzt wünscht er die Änderung. Sie würde sich am einfachsten (commodissime) vollziehen, wenn das preussische Volk nach rechter Unterweisung den Fürsten selbst dazu drängte; dann hätte er den rechten Grund dazu (causam haberet necessariam et pollentem ad opus, quod optat). Zu dem Zwecke ist Paul Speratus geschickt worden. Er, Amandus, Brismann und die anderen Prediger sollen in diesem Sinne das Volk bearbeiten und entflammen, daß es von Gott sich eine „rechte Herrschaft“ und einen verheirateten Fürsten erbitte. Diese Gewinnung des Volkes (persuasio vulgi) soll aber nicht zu plötzlich und rauh (aspera) geschehen, darum soll zunächst rein thematisch die Frage nach Heirat und Umwandlung des Ordensstaates verhandelt werden. Erst wenn man die Geneigtheit des Volkes merkt, soll offen und mit reichlichen Beweismitteln die Sache gefördert werden. Auch der Bischof von Samland soll in klugem Vorgehen zunächst seine Meinung in der Schwebe lassen; erst wenn er das Volk hinter sich hat, soll er seine Autorität für die Sache einsetzen. Aber Christus wird ihnen die rechte Weisheit und dem Volke den rechten Verstand geben. — Wo bleibt die Lüge und Hinterlist? Denifle hat wohl Vorsicht mit Betrug verwechselt. Zu irgend einer Unwahrheit hat Luther nicht geraten, er verlangt nur bei einer derartig wichtigen politischen Veränderung die

1) I 136. Die Sperrungen bei Denifle selbst. ² om.

Beobachtung der nötigen Klugheit, und im Hintergrunde liegt der ethische Gedanke, daß ein Fürst bei schwerwiegenden politischen Maßnahmen sein Volk hinter sich haben soll. Mit Recht hat W. Walthert¹⁾ geltend gemacht, daß Luther nicht sage: „Da Klugheit nötig ist, so scheint der Erfolg sicherer, daß der Bischof zum Scheine sein Urteil in Schwebe lasse“, sondern: da Klugheit nötig ist, würde es sicherer scheinen, daß der Bischof wie einer, der seine Meinung in der Schwebe läßt, erscheint.²⁾ Das ist etwas ganz anderes! Die „Heimtücke“ fällt völlig fort, und an ihre Stelle tritt die vorsichtige Zurückhaltung. —

Besonderer Nachdruck (vgl. oben S. 5) wird von Denifle und Grisar darauf gelegt, daß nicht nur die Feinde, sondern nicht minder die Freunde der Reformation in Luther den Lügner gesehen haben. Grisar bietet einen besonderen Abschnitt: „Urteile von Zeitgenossen aus beiden Lagern“. ³⁾ Aber diese Zeugen beweisen nicht, was sie beweisen sollen. Grisar selbst gibt zu, daß im Gebrauche ihrer Äußerungen Vorsicht angewandt werden müsse, da sie „von Männern herrühren, die mit ihm in Konflikt standen“, meint freilich, daß die Klagen damit „nicht einfachhin beseitigt“ wären. Es handelt sich auf alle Fälle um Ausbrüche des Hasses und der Verbitterung, denen die ruhig abgemessene Objektivität völlig abgeht. Es handelt sich ferner um ganz allgemeine Beschuldigungen, denen die detaillierenden „Fälle“ nicht beigegeben sind. Und endlich wird der Begriff „Lüge“ in einem Sinne angewandt, der einer korrekten Definition = bewußte Falschaussage (vgl. oben S. 6) nicht entspricht, vielmehr jede Übertreibung, jeder Irrtum, jede Einseitigkeit, jede Abweichung Luthers von der Meinung des Redenden wird als „Lüge“ gebrandmarkt. Was will es heißen, wenn Dekolampad in seinem Schreiben an Zwingli vom 20. April 1528⁴⁾ Luther einen „Meister im Verleumden und Fürst der Sophisten“ nennt? Und wenn Capito und Bucer zu gleicher Zeit dasselbe sagen?

1) Für Luther wider Rom (1906) S. 471 f. — Der Brief bei Enders IV Nr. 805.

2) Quia prudentia hoc agi debet, videretur tutius, ut velut suspensens sententiam appareret.

3) II 452 ff.

4) Bei Grisar irrig 1525.

Da spricht die Verbitterung des Zwinglianers und der Oberländer;¹⁾ sie war zweifellos berechtigt, Luther war Zwingli nicht gerecht geworden, aber daß er nun mit bewußter Absicht über Zwingli Falsches ausgesagt habe — und nur das wäre eine Lüge — ist mit jenen Worten nicht bewiesen. Bei einer von Denifle (I 310 Num. 1, ² 298 Num. 1) zitierten, von Bucer Luther vor-
geworfenen „Verdrehung“ handelt es sich schlimmsten Falles um eine Inkorrektheit Luthers. Bucer hatte geschrieben: „Alle Werke des Herrn, welche die Schrift körperlich nennt, sind, indem sie spricht: das ist jenes, wie z. B. wenn sie erwähnt, daß das Wasser auf der Hochzeit Wein geworden sei, wirklich körperlich d. h. sinnlich-sichtbar erschienen.“ Das gab Luther so wieder; „Die Wunder Christi waren derartig, daß, als er sprach: das ist jenes, es alsobald auch sinnlich-sichtbar wurde. Deshalb müsse auch Christi Leib im Sakramente sichtbar sein, oder er ist nicht im Sakramente.“ M. E. hat Luther Bucers Grundgedanken ganz richtig wieder-
gegeben. Bucer schließt von dem Beispiel der Verwandlung des Wassers in sichtbaren Wein auf Grund eines: „das ist jenes“ auf die Sichtbarkeit Christi im Abendmahl kraft des: „das ist“.²⁾ Bucers Verwahrung, er habe nicht von einigen Wundern gesprochen, sondern nur von „körperlichen“ ist formell berechtigt, sachlich aber unwesentlich. Denn das von Bucer bei Luther vermißte: „voraus-
gesetzt, daß das Abendmahl ein körperliches Werk und Wunder ist“, steckt in Luthers: „entweder ist er sichtbar oder überhaupt nicht im Sakrament.“ — Thomas Münzers³⁾ Titulatur Luthers als „Dr. Lügner“, „Dr. Lügenmann“, der „spießtief in seinen Hals lüge“, wird völlig beweisunkräftig; denn derjenige, der „lügt“ — vielleicht sagen wir gerechter: sich irrt — ist Münzer selbst, und nicht Luther. Münzer stößt die Worte heraus gegen Luthers Behauptung, „Münzer sei einmal oder zwei“ vor ihm

1) Auch die weitere Äußerung Bucers (bei Grisar II 453) besagt nichts anderes.

2) *Omnia Christi opera corporalia, quae quidem scriptura praedicat, sensibiliter appaerant, ergo et hoc ita adparere oportuisset, si corporale opus et miraculum fuisset.*

3) Einen Hinweis auf ihn bietet auch Denifle I 139 Num. 2, ² 127 Num. 1.

in Wittenberg „in meinem Kloster auf die Nasen geschlagen.“¹⁾ Aber nachweislich ist Münzer 1522 bei Luther gewesen,²⁾ Luther lügt also nicht. Wenn der Lutheraner Hieronymus Bappus an Badian Luthers Schrift „wider Hans Worst“ sendet mit der Anmerkung: „im Verleumdnen scheint er mir seinesgleichen nicht zu haben“, so ist das ein Werturteil, für das der Beweis nicht erbracht wird. Bei Agricolas Vorwürfen der „Lüge“ gibt Grisar selbst zu, daß es sich um „ärgste Übertreibungen“ handelt, also nicht um Lügen im korrekten Sinne. — Die Urteile der Freunde also versagen.

Nicht aber kann es unsere Aufgabe sein, nun auch noch alle Luthererschüler auf ihre Wahrhaftigkeit zu prüfen. Grisar³⁾ spricht zwar von dem „Einfluß Luthers auf seinen Umkreis“ und versteht darunter den Hinweis, „wie sein Beispiel und seine Theorie ansteckend auf die Umgebung, seine Mitarbeiter in der Aufrichtung des neuen Kirchenwesens, wirkten“, aber die gebrachten Beispiele können doch nur beweiskräftig sein unter Voraussetzung der vorher aufgezeigten Lügenhaftigkeit des Reformators.⁴⁾ Fällt diese Voraussetzung, so kann die bei den Schülern nachgewiesene Unwahrhaftigkeit — wenn sie wirklich vorhanden ist — dem Meister nicht in die Schuhe geschoben werden. Wir glauben die Voraussetzung zu Fall gebracht zu haben und können darum billigerweise auf die Prüfung der Folgerung verzichten.

„Die neue Theologie der Lüge“ hat als Lutherische Theologie nie existiert. Es ist unmöglich, sie auf eine Reihe von angeblichen Lügen Luthers aufzubauen und dem Ganzen zugrunde zu legen eine „Theorie über die Erlaubtheit der Lüge“.⁵⁾ Eine solche Theorie in dem von Denifle und Grisar gebrauchten Sinne eines wichtigen Stückes Lutherischer Weltanschauung hat es nicht gegeben. Luther hat gelegentlich, anknüpfend an überkommene exegetische Probleme, sich bejahend zur Notlüge geäußert — aber in stark einschränkender, auf ethischem Ernste ruhender Form. An praktischer Anwendung aber findet sich nur der eine Fall

¹⁾ Vgl. Enderß IV, 374 Anm. 6.

²⁾ Vgl. Stolbe in R. E. ³ XIII 558 B. 52 ff.

³⁾ II 465 ff.

⁴⁾ Grisar stellt sie daher auch an den Schluß; sie sollen Bestätigungen der früheren Ausführungen sein.

⁵⁾ Grisar II 460.

des Ratschlagers in der Angelegenheit der landgräflichen Doppel-
ehe, und hier war nicht der Rat der Notlüge das Verkehrte,
sondern die ihm zugrunde liegenden supranaturalistisch = dua-
listischen Voraussetzungen. Selbst wer, wie der Katholik, die
Notlüge unter allen Umständen verwirft, kann ihr eine
maßgebende Bedeutung in Luthers Leben nicht zuweisen, das
dazu beigebrachte Material zerrann unter den Händen.

Überhaupt, was ist denn von allen den vielen „Lügen“
Luthers übrig geblieben? Eine einzige reservatio mentalis,
und die war, an katholischem Maßstabe gemessen, un-
tadelhaft! 1) Von wirklichen Lügen, d. h. bewußten Unwahrheiten
oder Wahrheitsverdrehungen nichts, ganz und gar nichts! Die
so große Materialfülle bei Denifle und Grisar erklärt sich z. T.
aus einer unpräzisen Fassung des Begriffs: Lüge. Sie haben
Einseitigkeiten, Übertreibungen, Inkorrektheiten, Irrtümer, kurz
jede Abweichung vom objektiven Wahrheitsbestande, sofort zur
Lüge gestempelt, ohne zu bedenken, daß zum ethischen Begriff der
Lüge die subjektive Absicht des Täuschenwollens, der dolus,
juristisch gesprochen, gehört. Es soll in dieser Schrift über
„Luther und die Lüge“ ausdrücklich hervorgehoben werden, daß
Luther sich Übertreibungen und Einseitigkeiten gegenüber der
katholischen Kirchenlehre hat zuschulden kommen lassen, in sehr
starkem Maße sogar. 2) Einen unbefangenen objektiven Einblick
und Maßstab in den mittelalterlichen Katholizismus besaß er
nicht. Das bedarf keines näheren Beweises, und die Ausführungen
Denifles und Grisars über diesen Punkt enthalten, von Einzel-
heiten vielleicht abgesehen, im Grunde durchaus Richtiges. 3)

1) Man vergleiche mit unserem Ergebnis Denifle I 309: „Wir stoßen
. . . auf einen Agitator, der jedes höheren Ideals bar, und dem kein Trug-
schluß zu kühn, keine List zu arg, keine Lüge zu stark, keine Verleumdung
zu groß war, um die katholische Lehre über die Mäkte, über die Gekübde,
kurz, den ganzen Ordensstand zu verzerrern und vor aller Welt verächtlich
zu machen.“ * 298 bietet geringfügige Änderungen.

2) Darauf habe ich nachdrücklichst hingewiesen in meinen Schriften:
Katholizismus und Reformation (1905) und Ein Wort zu Denifles Luther
(1904). — Grisar zitiert sie wiederholt.

3) Auf eine charakteristische Stelle sei noch hingewiesen: In seiner
Predigt vom 11. Dezember 1530 schreibt Luther: et olim tam multa

Luther hat es nicht gesehen, daß auch der Katholizismus, insbesondere der Thomismus, von der Gnade, sogar sehr viel, zu sagen wußte, er hat eine ganze Reihe von historisch gar nicht haltbaren Urteilen über das Papsttum und seine Geschichte gefällt, letztlich hat er das ganze Mittelalter in tiefste Nacht getaucht und nur einige Lichter da gesehen, wo er Übereinstimmungen mit dem „Evangelium“ d. h. so, wie er es verstand, fand, er hat in der katholischen Ehelehre die warmen Worte für die Gattin ganz übersehen über dem „Lob einer tugend samen Jungfrau“, und noch manches Andere — das alles sind objektive Unwahrheiten, aber sind es Lügen? Doch nur dann, wenn er nicht hätte sehen wollen und absichtlich verschwiegen hätte. Dafür aber sind Denifle und Grisar den Beweis schuldig geblieben. Luther gehört zu den Persönlichkeiten, denen der Relativismus, das feine Abtönen und Abwägen des Für und Wider, völlig fremd ist, die nur in Absolutem denken und temperamentvoll rücksichtslos beiseite werfen, was mit ihren eigenen Überzeugungen nicht stimmt. Das ist die heroische Kraftnatur des Genies — Bismarck hat sie genau so besessen — die Wucht des Genies ruht auf ihr, so sicher sie eine Schranke ist, ohne die es freilich in dieser Welt schwerlich vorwärts geht. Sie war in der damaligen Zeit noch weit mehr gesteigert als heute, wo ein verfeinertes historisches und kulturelles Empfinden zur Mäßigung zwingt. Aber Luther z. B. hat von der Gnade im Vulgär-Katholizismus buchstäblich so gut wie nichts gesehen, mochte er auch hundertmal davon gelesen und gehört haben. Aus dem Grunde nicht, weil er nur die Prinzipienfrage stellt: Handelt es sich hier um Gnade oder Werke? Ein Sowohl als auch ist ihm gänzlich unfaßbar.

Es würde keine Lüge sein, wenn er sich gänzlich vergriffen hätte, es wäre nur ein Irrtum, aber die Frage ist doch keine müßige: hat er sich denn wirklich so völlig vergriffen, wie Denifle und Grisar es glauben machen wollen?¹⁾ Ganz gewiß tun es im

legeram in eis (Hieronymus und die sancti patres), ut, cum venire in contionem, putarem, weibisch sein, si nominarem Christum Jesum, sed 4 phisice Aristotelis. Certe nullibi invenies Christum, nec in aula Cesaris, papae, sed in scriptura (ZM. XXXII, 241). Hier liegt die Übertreibung nur zu deutlich auf der Hand.

¹⁾ Vgl. namentlich Grisar II 468 ff. — Denifle I 251 ff., ² 238 ff. (über die Ehe).

Katholizismus die Werke allein nicht, sondern die Gnade muß mitwirken und unterstützen, aber wenn die Gnade selbst verdient werden und man sich zur sogenannten „ersten Gnade“ vorbereiten kann, so ist doch im letzten Grunde alles auf die menschliche Willensentscheidung gestellt im unmittelbaren Gegensatz zu Luthers Gnadenlehre, in der der menschliche Wille als Faktor einfach ausgelöscht war. War es nicht — ganz grundsätzlich gefaßt — richtig, von Werkdienst zu sprechen? trotzdem die Gnade mitwirkte? Oder in puncto Schätzung der Ehe. Gewiß, schöne und warme Worte konnte und kann der Katholik für die Ehe finden, aber Grisar¹⁾ sagt doch selbst: „ohne das höhere Lob des jungfräulichen Standes zu vergessen.“ Diese Beseitigung der Stufenschichtung von Virginität und Ehe, ihre absolute Gleichsetzung vor Gott, ja, die Aufsetzung eines kräftigen Akzentes zugunsten der Ehe, so gewiß er diese auf der anderen Seite als Konzession an das Fleisch faßt, bleibt doch Luthers Tat. Wenn nach Grisar selbst die Ehe hinter der Virginität an Lobwürdigkeit zurückstehen muß, war es dann — wiederum ganz grundsätzlich gefaßt — nicht richtig, von einer Geringsachtung der Ehe zu sprechen? Sie stand doch eben auf zweiter Stufe, mochte diese Stufe auch noch eine hohe sein. Von „Mißhandlung der Wahrheit“²⁾ kann man doch nicht uneingeschränkt sprechen, er hat die Höhe der zweiten Stufe nicht beachtet, aber ihren Grad richtig bestimmt. So werden die Übertreibungen, Irrtümer,³⁾ Schiefheiten, selbst Verzerrungen Luthers — wir geben sie nochmals rückhaltlos zu und beschönigen an ihnen nichts — als Ausflüsse richtig beantworteter Prinzipienfragen doch eine einschränkende Beurteilung erfahren müssen. Auf alle Fälle aber sind sie keine Lügen.

1) II 485. Zur Sache vergleiche man auch die Ausführungen von A. B. Müller: Luthers theologische Quellen S. 56 ff.

2) Grisar II 483.

3) Als einen Irrtum Luthers möchte ich die von Denifle I 246² om. als „freche Lüge“ bezeichnete Äußerung fassen, Thomas v. Aquino sei an seinem Ende verzweifelt und habe wider den Teufel sprechen müssen, er glaube, was in der Bibel stehe. Wir wissen einstweilen nicht, welche Anhaltspunkte hier Luther gehabt hat, haben aber kein Recht, ihm eine freche Lüge vorzuwerfen. Es wird eine Verwechslung oder dergleichen vorliegen.

Und noch haben wir kein Wort gesagt von Luthers positiver Wahrheitsforderung. Es handelt sich bisher nur um Apologetik gegenüber Angriffen. Sie sind hinfällig geworden, um so wirkungsvoller treten Luthers Worte über die Wahrheit und gegen die Lüge heraus. Es sind ihrer nicht wenige, eine Auswahl wird hier genügen.¹⁾

Luther besitzt eine klare Einsicht in das Wesen der Lüge. „Es ist nicht eine Lügen, wenn sich einer anders stellet, denn es an ihm selbst (d. h. in ihm selbst, in seinem Innern) ist, aber wenn einer anders fergibt denn es ist, und Betrug da ist, das ist lügen. Gott hat sich oft anders fargestellet und leugert dennoch nicht, gleich wie auch die Eltern sich oft anders stellen gegen den Kindern“.²⁾ „Lügen heißet das, wenn man dem Nächsten will damit Schaden tun. Wenn denn eine Lügen dieser Art ist, daß man einem am Gut, Ehre, Leib und Leben Leide tun will oder betrügen, so ist's Sünde, denn ich such damit meinen eigen Nutzen und Anderer Schaden“.³⁾ „So redt nu dieß Gebot: Du sollt nicht falsch Zeugniß geben fürnehmlich davon, daß, wenn man für Gericht mit dem Nächsten zu schicken hat, es treffe an Gut, Ehr oder was es sei, man rechtschaffen handele. Da gehören auch alle Lügen her, die da dem Nächsten Schaden bringen“.⁴⁾ Dieses Moment der Schädigung ist für Luther mit dem Begriff der Lüge verbunden; die „Scherzlüge“ verliert den Charakter der Lüge, weil „man weiß, daß dem Nächsten kein Schad draus folget“.⁵⁾ „Wenn ich aber Schaden will mit Lügen meinem

¹⁾ Weiteres bei W. Walther: Für Luther wider Rom (1906) S. 417. — G. Sodeur: Luther und die Lüge (1904) S. III f., 21 ff.

²⁾ WA. XVI 154. Vgl. auch das von Sodeur S. 33 gebrachte Beispiel über die Definition des Unterschiedes von *mentiri* und *fallere* bei Luther.

³⁾ *Ibidem* 15.

⁴⁾ WA. 36, 139.

⁵⁾ Ebenda; vgl. oben S. 160. Den Begriff der „Scherzlüge“ hat Luther aus der mittelalterlichen Tradition (s. o.). Er faßt sie als *recreatio tristium* (Sodeur S. 23 f.). — Protestantische Rigoristen stellen demgegenüber die Forderung auf: man soll auch im Scherze nicht lügen. Und soviel ist sicher, daß die Scherzlüge, wenn sie zur Gewohnheit wird, unangenehm und widerlich wirkt, auch den Charakter des Menschen verdirbt. Sehr stark als „keine Sünde“ habe ich sie unter den Katholiken im Babilischen in Gebrauch gefunden, und keineswegs im Dienste der *recreatio tristium*, sondern als Neckerei und Irreführen. Übrigens hat Thomas

Nächsten, es sei an Leib, Gut, Ehr oder Namen, das heißen rechte Lügen“. Sehr fein ist die psychologische Beobachtung Luthers: „Wir alle können auch nicht leiden, daß einer voller Lügen sei, und wir alle können auch nicht leiden, daß wir belogen und betrogen werden. Ein Tglicher will, daß man aufrichtig mit ihm handele . . . und ist jederman der Lügen Feind, wenns ihn betrifft; wiederumb, wenn er Andere beleuget, so solls kostlich Ding sein“.1) Klingt aus diesen Worten schon mehr oder minder deutlich die Beurteilung der Lüge heraus, so spricht sie Luther rückhaltlos aus mit den Worten: „Und mich dunckt (solls dunken heißen), daß kein schädlicher Laster auf Erden sei, denn Lügen und Untreu beweisen, welchs alle Gemeinschaft der Menschen zurtrennet. Denn Lügen und Untreu zurtrennet erstlich die Herzen; wenn die Herzen zertrennet sind, so gehen die Hände auch von einander, wenn die Hände von einander sind, was kann man da thun oder schaffen?“ 2)

Und nun, positiv gewandt, die Wahrheitsforderung: die Wahrheit ist Gottgemäßheit, weil Gott die Wahrheit ist. „Wahrheit ist, das recht ist, das nicht falsch ist, das nicht ein Gleißer und Schein hat, sondern für Gott recht ist, als der im Glauben für Gott wandelt und gehet, und gehet darnach auf dem Wege der Liebe, daß er dem Nächsten diene. Das ist der rechte Weg, daß man inwendig für Gott auf dem rechten Glauben an sein Wort gefaßt ist, und auswendig auf der Bahn ist und darauf wandelt und nach dem Glauben lebet“.3) In einer besonderen Predigt von 1529 hat Luther die Sünde gegen die Wahrheit gleichgesetzt mit der Sünde wider den h. Geist. „So haben wir nu die Meinung Christi, so der Text selbs gibt, daß er eigentlich redet von denen, die wißentlich und frevelich die bekannte Wahrheit,

v. Aquino die Scherzlüge ausdrücklich verworfen (Summa theol. II 2 qu. 110a. 3 ad sextum). Erlaubt ist sie auch auf katholischem Boden nicht ohne weiteres. — V. Cathrein (Die katholische Moral, 1907, S. 382) schreibt: „Wir müssen deshalb jede Lüge als unerlaubt bezeichnen, selbst die Scherzlüge, es sei denn, daß aus den Umständen klar hervorgehe, die Äußerung sei keine ernstliche Behauptung, die Glauben fordert, sondern ein bloßer Scherz.“

1) Gl. 45, 21.

2) Gl. 39, 356 f.

3) W. XVII 1, 239.

vom h. Geist offenbaret, lästern.“¹⁾ Und wenn er im 8. Gebot die Lüge verworfen sieht, so deutet er es positiv: „Das Gebot scheint klein und ist doch so groß, daß, wer es recht halten soll, der muß Leib und Leben, Gut und Ehre, Freud und alles was er hat, wagen und daran setzen. Aber es begreift doch nicht mehr denn das Werk des kleinen Gliedes, nämlich der Zunge, und heißt auf deutsch: Die Wahrheit sagen und den Lügen widersprechen, wo es noth ist.“²⁾ Fest aber ist sein Glaube an den endlichen Sieg der Wahrheit: „Wenn sie gleich viel verführen, da liegt nicht Macht an, die Wahrheit liegt doch zuletzt oben und schlägt die Lügen darnieder und wäre sie noch so groß: die Wahrheit ist zu mächtig, und die Lügen zu matt und schwach.“³⁾ Es kommt bei allen diesen Äußerungen nicht darauf an, was Luther unter der Wahrheit inhaltlich verstanden hat, das ist immer subjektiv, mochte Luther auch glauben, daß seine Wahrheit die geoffenbarte Wahrheit sei, die Wahrheit ist bei Gott, aber wir nennen einen wahrhaftigen Menschen den, der seine Überzeugung, seine Wahrheit offen und ehrlich ausspricht und sie in seinem ganzen Leben ebenso offen und ehrlich vertritt. Das hat Luther getan. Sein ganzes Leben ist ein Ringen und Kämpfen um die Wahrheit gewesen von dem Momente an, da er im Kloster um seiner Seele Seligkeit bebt. Mit einer wunderbaren, immer gewaltiger werdenden Wucht wirft sich die Wahrheitsüberzeugung allen Hindernissen entgegen, der einfache, schlichte Mönch, der sich das Tuch für seine Rutte schenken lassen muß, hält Stand vor Kaiser und Reich, und als die deutsche Welt bebt unter den Wirren der Bauernrevolte, heiratet er nun gerade die entsprungene Nonne, „ich hoffe, die Engel lachen und alle Teufel weinen, der Herr lebt, und er, der in uns ist, ist größer denn der, welcher in der Welt ist“ — das sind nur zwei Kraftproben von den unzähligen, die er im Dienste seiner Wahrheit bestanden hat. „Wo Zuversicht und Glauben, da ist ein mutiges, trotziges, unerschrockenes Herz, das hintansetzt und der Wahrheit beisteht, es gelte Hals oder Mantel, es sei wider Papst oder Könige“ —

¹⁾ G. N. 23, ² 84.

²⁾ W. N. VI, 273.

³⁾ G. N. 51, 308.

dieses sein eigenes Wort¹⁾ ist sein ganzes Leben. Er hat seine Sache immer ehrlich geführt und immer den geraden Weg, nicht die Winkelstraße. Gesehlt hat er gewiß, oft genug hat ihn sein Temperament fortgerissen zu ungerechtem, auch maßlosem Urteil, der grobe Waldrechter riß die Bäume immer sogleich mit Stumpf und Stiel aus und konnte nicht sein säuberlich einher fahren, in manchen Momenten sähen wir ihn gerne anders, ruhiger, gerechter, abwägender, aber wir haben nie Ursache, ihn uns wahrhaftiger zu wünschen. Hier steht er ohne Makel da. „Das heißt ohne Zweifel Wahrheit vor Gott, wenn man daher gehet in einem rechtschaffenen und grundguten Wesen“²⁾ — diese seine Worte bestehen die Probe der Anwendung auf ihn selbst. Und jene Einseitigkeiten — die Geschichte bewegt sich vorwärts nur in ihnen, und die Heroen sind ihre Träger. Die feinen Universalisten, die das Gewebe der Geschichte in seinen tausenderlei Verflechtungen durchschauen und die Relativitäten des Irdischen erkennen, sind zu fein, um das Rad der Geschichte auf anderen Kurs herumwerfen zu können. Darum vermochte Erasmus v. Rotterdam kein Luther zu sein. Auch die Einseitigkeit ist Größe, und die Schwächen und Fehler erscheinen von hier aus in anderem Lichte. Frei von ihnen ist niemand, aber sie werden um so kleiner, je größer das sittliche Wollen ist, das den Charakter trägt. Es ist bei Luther ein ungeheuer großes gewesen und steht unter dem Leitmotiv der Wahrhaftigkeit. Geht aber der Protestantismus trotz aller, stellenweise sogar fundamentalen Wandlungen auf Luther zurück und ist die Reformation sein Werk, so reißt seine persönliche Freiheit von der Lüge auch seine Schöpfung, Reformation und Protestantismus, siegreich durch die Anklagen auf Lug und Trug hindurch. „Die Wahrheit wird Euch frei machen“ — als ein Vermächtnis Luthers wird für den Einzelnen diese Verheißung heilige Pflicht.

¹⁾ EA. 20, 288. — Einzelbeispiele für diesen Wahrheitskampf Luthers bei Sobour S. 6 ff. Das Gesamturteil daselbst S. 13.

²⁾ EA. 12, 94.

Nachwort.

Während der Drucklegung erschien das wertvolle Buch von Alphons Viktor Müller: *Luthers theologische Quellen* (Gießen, A. Töpelmann XVI 244 S. 1912); für den zweiten Teil meiner Arbeit habe ich es noch oben im Texte benutzen können, für den ersten mögen hier einige Nachträge folgen, es handelt sich nicht um Korrekturen, sondern um Ergänzungen auf Grund des von Müller aus mittelalterlichen Quellen beigebrachten Materiales.

Zu dem Problem der „Mönchstaufe“ (oben S. 62 ff.) bringt Müller S. 14 ff., 27 ff. Belegstellen dafür, daß die Werke einer Ordensperson an und für sich reiner und gottwohlgefälliger sind als die eines Weltmenschen und auch eine bedeutend größere Verdienstkraft besitzen. Speziell das Problem der Vollkommenheit wird S. 31 ff. behandelt. Aus Bonaventura wird S. 35 ein Zitat beigebracht, nach dem auch der Begriff *status imperfectionis* vorkam: *matrimonium collocat in statu imperfectionis*, doch sagt Müller S. 39, entsprechend unseren Ausführungen oben S. 74: „Wenn man nun denjenigen Stand, der zum vollkommenen Resultate und weil er dazu führt, den Stand der Vollkommenheit nennt, dann kann man ebenso mit Recht denjenigen Stand, der nur zu einem unvollkommenen Resultate führen kann, wenn auch nicht absolut gesprochen (von mir gesperrt), so doch im Hinblick auf den Stand der Vollkommenheit, den Stand der Unvollkommenheit nennen.“ Zu der oben S. 76 zitierten Äußerung Heiners vergleiche man das Zitat aus Bellizarius bei Müller S. 41: . . . *cum enim status religiosus ita sit via ad perfectionem, ut etiam terminum includat, habens non solum inchoantes, sed etiam provecos et perfectos, non immerito simpliciter dici potest status perfectionis.*

Die Redensart: *voveo hanc regulam* (oben S. 22 f.) erläutert Müller S. 43 ff. Es ist nach Jordan von Sachsen tatsächlich „der Augustiner auf Grund seiner Profess gehalten, alles, was in der Regel Bezug hat auf die drei Gelübde und

die in der Regel angegebenen Modalitäten, sie auszuüben, sub praecepto auszuführen, d. h. unter Todsünde, aber alles übrige in der Regel ist er zwar nicht unter Todsünde, wohl aber unter Sünde (also: läßlicher) gehalten auszuführen, so daß es keinen Punkt der Regel gibt, den er wesentlich auslassen könnte, ohne peccatum und reatus zu kontrahieren.“ Weitere Belege ebenda. Denifle hat die Auffassung der Dominikaner, die sich nicht zur Beobachtung der einzelnen Teile der Regel unter Sünde verpflichteten, sondern eine derartige Verpflichtung nur für die drei substantialia anerkannten, ohne weiteres auf die Augustiner übertragen.

Die „mönchliche Absolutionsformel“ (oben S. 25 f.) bespricht Müller S. 49 f. Er macht darauf aufmerksam, daß unter der „Überschrift“ formula absolutionis die Formel noch heute im Dominikanerbrevier (Denifle war Dominikaner!) sich findet, ebenso im Rituale Romanum n. a. Die Überschrift wird also nicht von Luther erfunden sein, wenn auch Müller sie nicht für die Zeit Luthers belegen kann.

S. 70 ff., 84 ff., 94 ff. bringt Müller den Nachweis, daß „die Quellen und Luther Erbsünde und Konkupiszenz identifizieren“ (vergleiche oben S. 7 ff.). Auch der Gedanke der concupiscentia invincibilis ist bei Robert Bullus zu belegen (Müller S. 77), und wie der „fälschende“ Luther (oben S. 7) schreibt der Katholik Driedo: dimittitur, inquit Augustinus, peccatum in baptismo, non ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur (vergleiche auch Müller S. 89 ff.)

Zu der „Fälschung“ von Röm. 3, 28 (oben S. 37) verweist Müller (S. 180) auf eine „Tradition, dem heiligen Paulus das Wörtchen ‚allein‘ zuzuschreiben“. Quia Paulus sine praecedentibus operibus dixit hominem sola fide posse iustificari, schrieb Hervaeus.

Das ganze Buch Müllers ist eine Apologie Lutherschen Wahrheitssinnes. Die Fragen, ob denn Luther die von Müller aufgezeigte „Augustinischule“ wirklich gekannt hat, und ob er nicht doch, wenn ja, ihr gegenüber Originalität besitzt, und inwiefern?, können hier nicht beantwortet werden.

Verzeichniß der besprochenen Stellen aus Luthers Werken.

(Die Zahlen rechts vom Strich bedeuten die Seitenzahlen dieses Buches).

Erfanger Ausgabe 6, 251 | 16. ²7, 320 | 72. ²7, 333 f. | 78 f. 9, 240 f. | 16.
²10, 44 f. | 87. 12, 94 | 205. 20, 288 | 205. ²23, 84 | 204. ²25, 31 |
 98. ²26, 68 f. | 100. ²26, 69 | 102. ²26, 140 | 98. ²26, 146 f. | 98.
²26, 259 | 187. ²26, 262, 269 | 186. 28, 352 f. | 5. 31, 278 | 85.
 31, 280 | 87. 31, 287 | 16. 36, 8 | 16. 41, 309 | 16. 43, 354 | 16.
 36, 139 | 202. 39, 356 f. | 1, 203. 40, 165 | 84. 45, 21 | 203. 48, 21 |
 29. 48, 197 | 28. 51, 308 | 204. 57, 358 | 191. 61, 15 | 189. 65, 77 ff. |
 60. 65, 109 f. 115 f. | 37. 65, 132 ff. | 56. opp. exeg. lat. 3, 139 f. | 160.
 opp. exeget. lat. 3, 142 f. | 164, 177. opp. exeg. lat. 5, 18 | 161. opp.
 exeg. lat. 6, 288 | 162. opp. var. arg. 3, 348 ff. | 31 f. opp. var. arg.
 7, 24 | 57.

Weimarer Ausgabe I, 323 | 15. I, 505 ff. | 155. I, 510 | 171. I, 529 | 42.
 I, 534 | 15. II, 217 ff. | 32. II, 414 | 7, 8. VI, 136 | 53. VI, 273 | 204.
 VI, 410 | 61. VI, 440 | 86. VI, 441 f. | 104 f. VII, 165 ff. | 30.
 VII, 167 f. | 35. VII, 175 | 32. VIII, 450, 5 ff. | 15. VIII, 528 | 15.
 VIII, 579 | 24. VIII, 584 | 73, 78. VIII, 586 | 20. VIII, 595 | 81.
 VIII, 596 | 86. VIII, 601 | 15, 17. VIII, 618 | 86. VIII, 633 | 96.
 VIII, 634 | 19. VIII, 638 | 93. VIII, 646 | 20. VIII, 658 | 15, 17.
 IX, 75 | 9. X, 1, 496 | 72. X, 2. 261., 180 | 103. XI, 249 | 78.
 XIV, 2, 28, 292, 347 | 157. XVI, 14 f. | 157. XVI, 15 | 156, 171.
 XVI, 154 | 202. XVII, 1, 239 | 203. XX, 623 | 97. XXVII, 12 | 158.
 XXX, 2, 284 | 101. XXX, 3, 531 | 98, 108. XXXII, 241 | 200. XLII,
 470 | 160, 172. XLII, 472 | 177. Deutsche Bibel 3, 179 | 165.

Verzeichniß der besprochenen Stellen aus Denifle und Grisar.

(Die Zahlen rechts vom Strich bedeuten die Seitenzahlen dieses Buches.)

Denifle I, VII | 2. ²I, XVI | 93. ²I, XXII | 3. ²I, XXIII | 79, 85.
 I, 33 | 7. I, 33 f., 461 ff., ²486 ff. | 13. ²I, 49 | 38. ²I, 54 | 38.
²I, 56 | 38. I, 58 f., ²43 f. | 15. I, 60, ²44 | 15. I, 60, ²44 | 19.
 I, 61, Num. 2, ²47, Num. 1 | 14. I, 63, ²49 | 14. I, 63, ²49 | 16, 38.
 I, 64, ²49 | 19. I, 65, Num. 1, ²50, Num. 1 | 20. I, 66, ²51 | 22.
 I, 69, ²54 | 23. ²I, 69 | 38. I, 82 ff., ²68 ff. | 23. I, 99 f., ²87 f. | 104.
 I, 123 | 181. I, 135, ²123 | 113, 152, 170, 181, 183. I, 136 | 133, 195.
 I, 137, ²125 | 41, 49. I, 138 f., ²126 | 4, 179, 181. I, 139, Num. 2,
²127, Num. 1 | 197. I, 152 ff., ²145 ff. | 84. I, 160, ²153 | 62. I, 167,
 Num. 4, ²161, Num. 2 | 84. ²I, 183 | 95. I, 208, ²182 ff. | 63, 93.
 I, 209, Num. 1, ²183, Num. 1 | 65. I, 209, Num. 3, ²184, Num. 3 |
 78. I, 210, ²184 f. | 63, 76 f. I, 211, ²187 | 69, 78. I, 212 | 63, 78.
 I, 215, ²188 | 63. I, 219, ²196 | 63. I, 219 | 96. I, 220, Num. 3,
²196, Num. 2 | 86. ²I, 220 ff. | 64. I, 224, ²200 | 63. I, 227, ²202 |
 64. I, 228, ²224 | 89. I, 229, ²222 | 89. I, 230, Num. 1, ²222,
 Num. 3 | 89. I, 230 f., ²223 f. | 88. I, 231, ²223 f. | 85, 89, 93.
 I, 232, ²224 f. | 54. I, 233 ff., ²225 ff. | 56. I, 245, ²232 | 64. I, 246 ff.
²232 ff. | 64, 89, 201. I, 251, ²238 | 64. I, 251 ff., ²238 ff. | 200.
 I, 259, ²247 | 65. I, 262, ²249 | 65. I, 274, ²263 | 65. I, 284 f.
²273 | 109. I, 284 ff., ²273 ff. | 138. I, 309, ²298 | 199. I, 310 | 2.
 I, 310, Num. 1, ²298, Num. 1 | 197. I, 314 | 59. ²I, 314, Num. 4 | 2.
 I, 319, ²303 | 2. ²I, 319 ff. | 39. I, 322, ²306 | 62. I, 323, ²306 | 65.
 I, 333 | 64. I, 334 | 3. I, 336 | 64. I, 337 | 3, 97. I, 338 ff., ²319 ff. |
 25. I, 342, ²325 | 26. I, 343 | 3. I, 343, ²325 | 39. I, 346, ²312 | 3.
 I, 350, ²327 f. | 36. I, 372, ²347 | 2. I, 373, ²348 | 3, 62. I, 383 | 64.
 I, 437, ²495 | 14. ²I, 439 | 9. ²I, 440 | 10. I, 447 ff., ²470 ff. | 8.
 I, 457, Num. 3, ²480, Num. 3 | 8. I, 459 ff., ²479 ff. | 7. I, 461,
²483 | 8 f. I, 464, Num. 4, ²487, Num. 2 | 13. I, 465, ²487 | 12, 13.
 I, 645, ²676 | 37. I, 646 | 64. I, 681 | 64. I, 709, 710 | 64. I, 726 |
 64. I, 739, ²773, Num. 1 | 28. I, 751, ²785 | 98. I, 752, ²786 | 98.
 I, 753, ²787 | 154. ²I, 773 | 39. I, 832, ²862 | 30. I, 833, ²863 | 32.
²I, 863, Num. 2 | 34, 39.

Grijar I, 268 | 102. I, 276 ff. | 100. I, 347 | 52. I, 385 | 103. I, 449 |
 170. I, 462 | 159. I, 464 | 170. II, 392 f. | 150. II, 395 ff. | 138.
 II, 396 ff. | 138. II, 397 | 142. II, 398 f. | 139. II, 399 | 127. II, 400 |
 144. II, 402 | 127, 144. II, 408 ff. | 144. II, 420 | 143. II, 433 | 145.
 II, 436 ff. | 40. II, 436 ff. | 109, 178, 179. II, 437 | 41. II, 438 | 46 f.
 II, 439 | 100. II, 440 | 101, 103. II, 441 | 49, 52. II, 442 f. | 97, 104.
 II, 445 | 97, 105, 107. II, 446 | 109. II, 449 | 179, 181. II, 450 ff. |
 185. II, 451 | 187 f. II, 453 | 197. II, 460 | 154, 198. II, 461 | 158.
 II, 462 ff. | 196. II, 464 | 179. II, 465 ff. | 198. II, 468 ff. | 200.
 II, 479 f. | 63. II, 480 | 77. II, 483 | 201. II, 485 | 201. II, 528 | 107.
 II, 628 | 108. II, 665 | 37. II, 732, Anm. 1 | 38.

Personen-Register.

Nicht aufgenommen sind der Name Luther und die Namen der Autoren von benutzter Literatur. Die Namen der fürstlichen Persönlichkeiten stehen unter den betreffenden Ländern.

- | | |
|-------------------------------------|------------------------------------|
| Aesop 167 | Bellarmin, Rob. 26 |
| Agricola, Joh. 198 | Benedikt v. Nursia 20. 24 |
| Alli, B. 74 | Bernh. von Clairvaux 14. 15. 16. |
| Alexander VI. 97 | 17. 18. 19. 20. 21. 22. 35. 38. |
| Amandus, Joh. 194. 195 | 74. 80. 93 |
| Ambrosius 38 | Bonaventura 206 |
| Amstorf, Mik. 189 | Braunschweig, Herzog Heinrich von |
| Antonius, hl. 91 | 185. 186. 187. 189 |
| Antonius von Florenz 28 | Brenz, Johannes 115. 146. 147 |
| Aquino, Thomas von 22. 59. 65. | Brisman, Joh. 79. 194. 915 |
| 66. 68. 69. 70. 71. 74. 76. 79. | Brück, Kanzler 121. 122. 123. 133. |
| 82. 84. 86. 89. 90. 159. 168. | 185. 186. 187. 188 |
| 201. 202 | Bucer, Martin 5. 106. 107. 108. |
| Arnolbi, Franciscus 5 | 110. 111. 113. 114. 115. 116. |
| Assisi, Franz von 23. 24. 25. 83 | 117. 118. 120. 126. 127. 130. |
| Auerbach, Bonifatius 107 | 132. 135. 137. 138. 139. 140. |
| Augustin 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. | 141. 142. 145. 146. 196. 197 |
| 13. 14. 18. 35. 38. 155. 158. | |
| 160. 161. 162. 163. 164. 165. | Cajetan 43. 90. 91 |
| 166. 167. 168. 169. 172 | Camerarius, J. 143 |
| Aurifaber, Joh. 189 | Capito, Wolfgang 107. 108. 196 |
| Auvignon, Lambert von 83 | Cassian, Joh. 166 |

Chiemesee, Berthold von 74
 Chrysofomus, Joh. 166
 Clavasio, Angelus de 169
 Clichtoväus 25. 80
 Coccius, Sodobocus 26
 Cochlaeus, Joh. 4. 5. 41. 109
 Cordatus, Conr. 189
 Corvinus, Antonius 112
 Cruciger, C. 128

Dante 6
 Dietenberger, Joh. 4
 Driedo 207

Eck, Joh. 43. 48. 49. 50. 51. 52
 Egranus, S. 108
 England, Heinrich VIII. von 4. 5
 Erasmus von Rotterdam 52. 97.
 98. 107. 108. 205
 Escobar y Mendoza, Antonio 174

Feige, Kanzler 118. 130

Gent, Heinrich von 94
 Gregor IX. 30
 Grynäus, Simon 107

Gabrian VI. 103
 Hessen, Christine, Landgräfin von
 112
 Hessen, Philipp von 3. 106. 109.
 110. 111. 112. 113. 114. 115.
 116. 117. 118. 119. 120. 121.
 122. 123. 124. 125. 126. 127.
 128. 129. 130. 131. 132. 133.
 134. 135. 136. 138. 139. 140.
 141. 142. 144. 145. 146. 147.
 148. 149. 150. 151. 152. 153.
 178. 185. 186. 187. 188. 189

Hefhusen, Tilemann 26
 Hieronymus 28. 29. 160. 162
 Hilarion 28. 29. 39
 Hilarius v. Poitiers 166
 Horaz 167

Suß, Joh. 59. 60. 61
 Suttin, Ulrich von 101

Innocenz III. 30
 Innocenz X. 173
 Jonas, Justus 116. 186
 Jordan von Sachsen 206

Kant, J. 167. 175
 Karlstadt, Andr. 97
 Kitzscher, Hans von 121
 Kleindienst, Bartholomäus 5
 Krajt, Adam 112
 Kreuz, Melchior von 122
 Kühne, Heinrich 87

Lambert siehe Abignon
 Lang, Johann 36. 43. 179
 Lauterbach, Anton 107. 125. 128.
 189

Laymann, Franz 192
 Lemnius, Simon 4
 Lening, Johann 112. 135
 Leo X, Papst 41. 98. 99. 103
 Lint, W. 42, 185
 Lombardus, Petrus 9, 10, 59
 Lyra, Nicolaus von 172

Matheßius, J. 189
 Maximilian, Kaiser 100
 Mayer, Wolfgang 93
 Melanchthon, Ph. 13. 86. 106. 112.
 119. 121. 122. 125. 126. 128.
 129. 132. 133. 139. 141. 142.
 143. 144. 145. 146. 147. 148.
 149. 165. 182. 183. 184. 195

Melander, Dionysius 112
 Menius, Justus 121
 Menßing, Joh. 4
 Miltig, R. v. 43. 49. 50. 51
 Mosheim, Joh. Lorenz von 165
 Münzer, Thomas 5. 197. 198
 Myconius, Osw. 101

Kirchengüterfrage und schmalkaldischer Bund

Ein Beitrag zur deutschen Reformationsgeschichte

von

Dr. Kurt Körber



Leipzig

Verein für Reformationsgeschichte
(Rudolf Haupt)

1913

Schriften
des Vereins für Reformationsgeschichte

Jahrgang XXX 3. u. 4. Stück

Nr. 111/12

Vorwort.

Zu der vorliegenden Arbeit soll vor allem die Kirchengüterpolitik des schmalkaldischen Bundes dargestellt werden. Es gilt einerseits zu zeigen, in welcher Weise und mit welchem Erfolge der Bund als die Gesamtvertretung der evangelischen Stände Deutschlands den Kampf mit Kaiser und Reich um das Anrecht auf die Güter und Einkünfte der alten Kirche geführt hat. Dabei wird es sich erweisen, daß tatsächlich, wie man gelegentlich behauptet hat, „zur Zeit des schmalkaldischen Bundes im Kirchengüterstreit aller Zwiespalt als in seinem Brennpunkte zusammentraf“, ja noch mehr, daß an der Unmöglichkeit, diesen Streit zu schlichten, lezthm alle Vergleichshandlungen zwischen Protestanten und Altgläubigen immer wieder gescheitert sind. Andererseits soll dargelegt werden, welche Stellung der Bund zur Regelung der Kirchengüterfrage in den Gebieten der Bundesverwandten eingenommen hat.

Zum Verständniß der gesamten Kirchengüterpolitik des Bundes ist aber eine vorherige Darlegung ihrer historischen Voraussetzungen unumgänglich nötig. Die vorliegende Arbeit beginnt daher mit einer grundlegenden Einleitung, in welcher die kirchenrechtliche Theorie von der Verwaltung und Verwendung der Kirchengüter und die mittelalterliche Praxis einander gegenübergestellt werden. In dem ersten Teil soll dann einmal der Versuch gemacht werden, das Kirchengüterproblem im ersten Jahrzehnt der deutschen Reformation nach allen Seiten hin historisch zu entwickeln. Die Schwierigkeit dieser Aufgabe ist vom Verfasser nicht verkannt worden; bei der Darstellung der Regelung der Kirchengüterfrage in den einzelnen evangelischen Territorien wurde besonders der

Mangel an gründlichen Vorarbeiten empfunden. Es mag daher noch einmal gesagt werden, daß das Schwergewicht der vorliegenden Arbeit auf dem zweiten Teile liegt.

In das Literaturverzeichnis sind nur die häufiger zitierten Werke aufgenommen. Außer diesen wurde noch eine große Anzahl anderer Schriften benutzt, die in den Anmerkungen zu den betreffenden Stellen genannt sind.

Nach Vollendung des Ganzen und zum Teil erst während des Druckes sind drei Arbeiten erschienen, von denen die beiden zuerst zu nennenden nur noch teilweise, die dritte überhaupt nicht mehr verwertet werden konnten. Viktor Ernst veröffentlichte in den Württembergischen Jahrbüchern für Statistik und Landeskunde, Jahrgang 1911, eine vortreffliche Abhandlung über „Die Entstehung des württembergischen Kirchenguts“ (auch als Sonderabdruck erschienen Stuttgart 1912). Zur Beurteilung der Vorgänge in Kursachsen lieferte einen wertvollen Beitrag Alfred Hilpert mit seiner Dissertation: „Die Sequestration der geistlichen Güter in den kursächsischen Landkreisen Meißen, Vogtland und Sachsen 1531—1543“ (gleichzeitig erschienen in den Mitteilungen des Altertumsvereins zu Plauen i. V., 22. Jahresschrift auf das Jahr 1912). Endlich ist inzwischen erschienen das in der vorliegenden Arbeit S. 70, Anm. 2 angekündigte Buch von W. Wolff, „Die Säkularisation und Verwendung der Stifts- und Klostersgüter in Hessen-Kassel unter Philipp dem Großmütigen und Wilhelm IV.“ (XXII und 410 S., Gotha 1912). Es kommt dem Verfasser in seiner Schrift vor allem darauf an, an dem Beispiel Hessens zu zeigen, „daß die Säkularisation der Stifts- und Klostersgüter . . . keineswegs eine vollständige Neuerung oder eine nur auf die evangelischen Länder beschränkte Maßregel gewesen ist, sondern in der Hauptsache den Grundsätzen entsprochen hat, welche bei den maßgebenden geistlichen und weltlichen Obrigkeiten im ganzen Mittelalter und in der Reformationszeit für die Behandlung des Klostersgutes die entscheidenden gewesen sind, und welche nur bei den Evangelischen im 16. Jahrhundert durch ihren Glauben eine gewisse Verschärfung erfahren haben“. Nach dieser Seite hin bietet daher das Wolffsche Buch eine höchst beachtenswerte Erläuterung zu den Ausführungen der Einleitung und des

ersten Kapitels der vorliegenden Abhandlung. Indem es sich Wolff dann weiter zur Aufgabe macht, einen bis ins einzelne gehenden und möglichst ziffernmäßigen Nachweis über die Verwendung der Stifts- und Klostergüter in Hessen zu geben, bringt er den Beweis dafür, daß dort tatsächlich das Meiste von diesen Kirchengütern für kirchliche Zwecke im weiteren Sinne des Wortes verwendet worden ist. Von der Verwendung des Ortskirchengutes in Hessen hat derselbe Verfasser in seiner 1911 erschienenen Schrift: „Die Entwicklung des Unterrichtswesens in Hessen-Kassel vom 8. bis zum 19. Jahrhundert“, gehandelt. Eine dritte Arbeit über die Dotation und Geschichte der Stipendiatenanstalt ist abgeschlossen, aber noch ungedruckt.

Diese in rascher Aufeinanderfolge erschienenen Arbeiten zeigen, daß der von der reformationsgeschichtlichen Forschung bisher sehr vernachlässigten Kirchengüterfrage jetzt endlich die Beachtung geschenkt wird, die ihr ihrer Bedeutung nach zukommt. Vielleicht gibt auch die vorliegende Schrift neue Anregung zu weiteren Arbeiten über die Behandlung und Verwendung der Kirchengüter und ihre Bedeutung bei der Einführung der Reformation in den einzelnen evangelischen Territorien.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einleitung: Die kirchenrechtliche Theorie von der Verwaltung und Verwendung der Kirchengüter und die mittelalterliche Praxis . .	1
Erster Teil: Die Kirchengüterfrage im ersten Jahrzehnt der deutschen Reformation	28
1. Kapitel: Allgemeine Säkularisationstendenzen bei Beginn der Reformation und der vergebliche Versuch einer reichsgesetzlichen Lösung der Kirchengüterfrage	28
2. Kapitel: Die Notlage des Kirchenguts in den evangelischen Gebieten, die Stellung der Reformatoren zur Kirchengüterfrage und die ersten Versuche einer Neuordnung der kirchlichen Vermögensverhältnisse in den evangelischen Städten in der Zeit von 1521—1526	43
3. Kapitel: Die Regelung der Kirchengüterfrage in den evangelischen Gebieten in der Zeit von 1526—1530	64
Zweiter Teil: Die Kirchengüterpolitik des schmalkaldischen Bundes .	83
1. Kapitel: Der Kampf des Bundes mit Kaiser und Reich um das Anrecht auf die Kirchengüter	83
2. Kapitel: Die Stellung des Bundes zur Regelung der Kirchengüterfrage in den Gebieten der Bundesverwandten	150
Schluß: Ergebnisse	188
Literatur	190

Einleitung.

Die kirchenrechtliche Theorie von der Verwaltung und Verwendung der Kirchengüter und die mittelalterliche Praxis.

Nach kanonischem Rechte¹⁾ sind „Kirchengüter“ im allgemeineren Sinne des Wortes alle kirchlichen Zwecken dienenden Sachen. Diese *res ecclesiasticae* zerfallen wieder in *res sacrae* und *res ecclesiasticae* im engeren Sinne. *Res sacrae* sind die eigentlich geweihten und gesegneten Sachen, die für den Kultus bestimmt sind; dazu gehören also die Kirchengebäude samt den Kirchenglocken und die Friedhöfe, ferner die Altäre, Bilder und Krenze, die Kelche, Patenen, Monstranzen, Messgewänder usw. Den materiellen Wert dieses Theiles des Kirchengutes wird man nicht zu gering anschlagen, wenn man sich der Pracht und Verschwendungssucht erinnert, mit der im Mittelalter beim Bau und bei der Ausstattung der kirchlichen Gebäude, sowie bei der Herstellung kirchlicher Geräte verfahren wurde, und wovon noch heute manche altberühmte Kirche samt ihrem kostbaren Kirchenschatz ein beredtes Zeugnis ablegt. So sind denn auch die *res sacrae* im Zeitalter der Reformation Gegenstand des sogen. Kirchengüterstreites und prinzipieller Äußerungen zur vielberufenen Kirchengüterfrage gewesen. Gewöhnlich denkt man aber, wenn man von „Kirchengütern“ oder von „geistlichen Gütern“, wie sie in den Urkunden und Akten der Reformationszeit fast durchweg genannt werden, redet, an die *res ecclesiasticae* im engeren Sinne,

1) Friedberg, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts⁵, S. 542 f. 547 ff.

die auch im Kirchenrecht recht eigentlich als *bona ecclesiastica* bezeichnet werden. Sie umfassen alle die übrigen Güter und die vielen nutzbringenden Rechte, für welche die Kirche das Eigentumsrecht beansprucht, und aus denen die einzelnen kirchlichen Institute ihre Einkünfte beziehen. Ihrer Art nach sind diese Güter sehr verschieden. Sie bestehen vor allem aus Grundstücken und Kapitalien, die aber nicht immer von der Kirche selbst verwaltet wurden. Vielmehr waren die Grundstücke, als Bauernhöfe, Häuser, Äcker, Wiesen, Gärten, Wälder und Weiden, häufig an Adlige, Bürger und Bauern vergeben und trugen dann einen jährlichen Lehens- oder Pachtzins; und auch das Kapitalvermögen war fast durchweg auf dem Wege des Rentenkaufs in die Hände zahlungsfähiger Leute übergegangen, die dafür dem kirchlichen Institut als dem Käufer einen jährlichen Zins, eine „Rente“, die nicht wieder abgelöst werden konnte, zu entrichten hatten. Zu diesen Zinsen und Renten kamen u. a. Einkünfte aus Salz- und Bergwerken, die auch häufig genug verpachtet wurden, sowie aus der Erteilung von allerlei Konzessionen an die Pächter und Untertanen. Unter den nutzbringenden Rechten ist besonders der Zehnte zu nennen, zu dem noch eine ganze Reihe anderer pflichtgemäßer Steuern und Abgaben kommen, und endlich der Anspruch auf die freiwilligen Opfer und Gaben der Gläubigen, die einen nicht unwesentlichen Bestand der kirchlichen Einkünfte im Mittelalter bilden.

Nach der Bestimmung der verschiedenen Massen unterscheidet man drei Hauptklassen der Kirchengüter im engeren Sinne: das Pfründenvermögen, die Kirchenfabrik und das Vermögen der kirchlichen Stiftungen.¹⁾ Das Pfründenvermögen umfaßt die Grundstücke, Kapitalien und nutzbringenden Rechte, die mit einem kirchlichen Amt verbunden sind. In erster Linie gehören hierher die Pfarrpfründen, aus deren Einkünften die Pfarrherren besoldet werden. Sie sind nach den Bestandteilen, aus denen sie sich zusammensetzen, so verschieden, daß sich darüber kaum etwas allgemein Gültiges sagen läßt. Nicht einmal der Genuß eines

¹⁾ Hermes, Artikel „Kirchenvermögen“ in Wegner und Weltes Kirchenlexikon², Bd. VII.

Pfarrhauses und der Anspruch auf den Zehnten läßt sich für alle Pfarrpfriinden des späteren Mittelalters erweisen. Auch die Höhe der Pfarrpfriinden ist überall verschieden: neben ganz armen Stellen gab es solche, deren Inhaber nicht nur den gesamten Zehnten im Umfange der ganzen Pfarrei bezogen, sondern daneben auch noch große Einkünfte aus den reichen Pfarreigütern, sowie aus besonderen Stiftungen und Gerechtsamen, die mit der Stelle verbunden waren, hatten und obendrein ihren großen Pfarrhof samt dem umfänglichen Pfarrgarten mit Erfolg bewirtschafteten. Grundsätzlich ist mit jeder Pfarrei nur eine Pfarrpfriinde verbunden. Wo nun die wachsende Seelenzahl in einem Pfarrsprengel die Errichtung neuer Pfarrstellen nötig machte, da wurden, namentlich in den größeren Städten, die Pfarrkirchen zu Kollegiat- oder Stiftskirchen mit einer Mehrzahl von Pfriinden erweitert. Für jeden Stiftsgeistlichen war eine besondere Pfriinde vorgesehen, und ebenso war es im späteren Mittelalter auch bei den Hoch- und Domstiften. Hier hatte man schon frühzeitig das Vermögen und die Einkünfte, über die der Bischof für seine Person verfügen konnte — das sogen. bischöfliche Tafelgut —, von den Stiftsgütern geschieden. Mit dem Verfall des gemeinsamen Lebens in den Stiften erfolgte dann nach dem Vorbilde der Trennung der Benefizialgüter von dem Fabrikvermögen in den Pfarreien, wovon gleich die Rede sein wird, seit dem 13. Jahrhundert in der Regel auch die Ausschcheidung bestimmter Vermögensstücke für die einzelnen Kanonikate. Es blieb außer einem Anteil für die Fabrik der Stiftskirche und für die Unterhaltung der zum Stifte gehörenden milden Anstalten noch ein Teil für besondere Vergütungen an die Kleriker übrig, aus denen auch die Präsenzgelde für die Teilnahme am Chordienst gezahlt wurden.¹⁾ Zu den Pfarrpfriinden und den Präbenden der Stiftsherren sind dann, namentlich am Ende des Mittelalters, noch eine Reihe meist kleinerer Priesterpfriinden hinzugekommen, die aus dem Messopferdienst im Zusammenhang mit der Heiligen-

¹⁾ Friedberg, Kirchenrecht⁵, S. 556. — H. Schäfer, Pfarrkirche und Stift im deutschen Mittelalter, S. 171 f. — Permaneder, Artikel „Präsenzgelde“ im Kirchenlexikon⁵, Bd. X.

verehrung entstanden sind, so die Kaplaneien, Vikarien, Frühmessen, Altarpfünden u. dergl. Grundsätzlich mußte auch für jede dieser Pfünden ein besonderer Priester bestellt werden. Es war jedoch nicht selten, daß ein Priester mehrere solcher Pfünden innehatte, und auf dem Lande sind sie bisweilen zu einer höchst wünschenswerten Aufbesserung der Pfarrpfünden verwendet worden, eine Einrichtung, die jedoch nicht allgemein nutzbar gemacht werden konnte, da die Pfünden zu ungleichmäßig verteilt und an eine bestimmte Kirche festgelegt waren.¹⁾ Ihre Gesamteinkünfte waren meistens äußerst gering, und so mußten denn diejenigen Priester, die im Genuß von nur einer Kaplanei- oder Altarpfünde standen — und das waren doch die meisten der sogen. Meßpriester — sich noch einen anständigen Nebenverdienst suchen, um ihr Leben notdürftig fristen zu können.²⁾

An jeder Pfarr- und Stiftskirche, wie auch an den Hoch- und Domstiften gab es außer dem Pfündenvermögen des Pfarrherrn bezw. der einzelnen Stiftsherren noch ein sogen. Fabrikvermögen, das Gut der Kirchenfabrik oder des Heiligen. Es war das der Teil des einstigen Gesamtbesitzes der Pfarrei bezw. des Stifts, der ausgehieden war zur Unterhaltung des Kirchengebäudes und zur Ausstattung des Gottesdienstes, sowie für die christliche Armenpflege und Liebestätigkeit im weitesten Sinne des Wortes.³⁾ Das Fabrikvermögen ist wohl überall nicht besonders groß gewesen; in Württemberg wird jedenfalls bei den Erhebungen zur Steuer im Jahre 1525 sehr häufig betont, daß die Einkünfte des Heiligen zur Erfüllung der Aufgaben nicht hinreichen und durch Sammlung von Almosen ergänzt werden müssen.⁴⁾

Den weitaus größten Teil des Kirchengutes bildete das Vermögen der kirchlichen Stiftungen. In ihnen kommt der

¹⁾ Kallen, Die oberchwäbischen Pfünden des Bistums Konstanz, S. 138 ff. 142 f.

²⁾ Vgl. die Angaben über die Zahl und das Einkommen der kleinen Priesterpfünden in Hessen-Kassel bei Wolff, Die Entwicklung des Unterrichtswesens in Hessen-Kassel, S. 154—160.

³⁾ Friedberg, Kirchenrecht⁵, S. 567 ff.

⁴⁾ Ernst, Die Entstehung d. württemberg. Kirchengutes. Württemberg. Jahrb. f. Statistik u. Landeskunde, Jahrg. 1911, S. 380 f.

Reichtum der mittelalterlichen Kirche, aber auch die Mannigfaltigkeit und Zerplitterung des Kirchenvermögens vor der Reformation am deutlichsten zum Ausdruck. Unter ihnen nehmen die Klöster die erste Stelle ein. Außer den reichen Feldklöstern auf dem Lande gab es die Bettelklöster in den Städten, die zwar auf Almosen gestiftet, aber mit geschickter Umgehung des Armutsgelübdes teilweise auch zu großem Grund- und Kapitalbesitz gelangt waren.¹⁾ Neben den Klöstern sind hier die kirchlichen Wohltätigkeitsanstalten, wie die Spitäler, Armen- und Siechenhäuser etc., zu nennen. Zu den kirchlichen Stiftungen gehören auch das Vermögen und die Güter der zahlreichen mehr oder weniger geistlichen Genossenschaften, der geistlichen Ritterorden, der Kalande und Kuralkapitel, der Gilden und Bruderschaften, endlich die unzähligen Einzelstiftungen von Privaten oder Gesellschaften für Messen und andere gottesdienstliche Veranstaltungen, soweit dafür nicht eine besondere Priesterpfründe eingerichtet war, ferner Stiftungen für Almosen und sonstige wohltätige Zwecke. Auf die reichen Einnahmen, die gerade aus der Messe der Kirche zufließen, sei dabei noch einmal besonders hingewiesen. Auch das Einkommen der Klöster bestand neben Grundbesitz, dinglichen Rechten, Abgaben aller Art und freiwilligen Spenden zum größten Teil aus Messstiftungen; aber auch ein großer Teil ihres Grundbesitzes und aller fundierten Renten war nur gestiftet als Entgelt für künftige regelmäßige Messen, die meist an den Todestagen der Stifter gehalten werden sollten.²⁾

Die ungeheure Mannigfaltigkeit des kirchlichen Besitzes führt auf die Frage, die in der Reformationszeit so viel umstritten war, und über die bis heute unter den Auslegern des kanonischen Rechts noch keine Einigung erzielt ist, nämlich auf die wichtige Frage: wem gehören die Kirchengüter? Kiefer³⁾ scheint mir das Richtige getroffen zu haben, wenn er nach Abweisung aller übrigen Theorien vom Eigentümer des Kirchengutes zu dem Er-

¹⁾ Kallen, Die oberschwäbischen Pfründen des Bistums Konstanz, S. 238 f.

²⁾ St. Müller, Kirchengeschichte II, 1, 282 f.

³⁾ K. Kiefer, Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands in ihrer geschichtlichen Entwicklung, S. 188 f.

gebnis kommt: „Die richtige Antwort auf unsere Frage ist: nach kanonischem Rechte erscheinen als Eigentümer des Kirchengutes die verschiedenen einzelnen mit juristischer Persönlichkeit begabten kirchlichen Institute selbst: Kirchenfabriken, Benefizien, Klöster, Stifte, *piae causae* 2c.“ Damit wird die Behauptung, daß nach kanonischem Recht das Eigentum des Kirchengutes der Gesamtkirche zustehe, entschieden zurückgewiesen.

Wohl aber legt das kanonische Recht die Aufsicht über die Verwaltung aller kirchlichen Güter in die Hände der Gesamtkirche und schließt ausdrücklich jede staatliche Aufsicht bei dieser Verwaltung des Kirchengutes durch die Kirche aus. Ursprünglich stand dieses Recht dem Bischof zu. Mit der Spezialisierung der Pfründen ging dann die Verwaltung des Pfründenvermögens auf den Inhaber über, wobei den Kirchenoberen jedoch das Recht und die Pflicht der Beaufsichtigung blieb. Ebenso unterstand die Verwaltung des Fabrikvermögens den einzelnen Pfarrern bezw. den Kapiteln unter bischöflicher Aufsicht. Die Kapitel verwalteten auch das gemeinsame Kapitelsvermögen. Das Vermögen der einzelnen Stiftungen endlich wurde wohl von Anfang an von den Korporationen bezw. den einzelnen Stiftern selbst verwaltet. Jedoch auch in diesem Falle, selbst sofern die Stifter nicht geistlich waren, beanspruchte die Kirche das Aufsichtsrecht über alle einem gottesdienstlichen oder wohlthätigen Zwecke gestifteten Vermögensanteile, betrachtete sie also als Kirchengut.

Die Verwendung des Kirchengutes war auf rein kirchliche Zwecke beschränkt. Dabei muß aber daran erinnert werden, daß die christliche Kirche des Mittelalters außer der Aufgabe, die religiösen Bedürfnisse des Menschen zu befriedigen, eine Reihe von weiteren Verpflichtungen übernommen hatte, die heute dem Staate, den Kommunen, Vereinen und anderen weltlichen Instituten obliegen.¹⁾ Das Kirchengut diente daher zwar in erster Linie den Zwecken der kirchlichen Lehre, des Kultus und der Seelsorge, auf die wir heute den Begriff kirchliche Zwecke beschränken. Aus dem Kirchenvermögen wurden aber bis fast gegen Ende des Mittelalters auch die Kosten für den größten Teil des Schul-

¹⁾ Heidemann, Die Reformation in der Mark Brandenburg, S. 2 ff.

wesens bestritten. Die ältesten deutschen Schulen waren bekanntlich die Klosterschulen, zu denen sich später die Stifts- und Domschulen für den höheren und die Pfarrschulen für den Elementarunterricht gesellten. Ferner lag die gesamte Armen- und Krankenpflege in den Händen der Kirche.¹⁾ Das Fabrikvermögen und das Vermögen der kirchlichen Stiftungen wurden zum großen Teil zu diesen Zwecken verwendet. So waren auch mit den Stiftungen für Seelmessen, Memorien zc. meistens Spenden für die Armen in Gestalt von Geld oder Naturalien oder Volksbädern verbunden.

Da die Kirche vermöge ihres reichen Kapitalbesitzes jederzeit in der Lage war, dem Geldbedürfnis der Fürsten und Gemeinden wie auch der Privatpersonen abzuhelfen, so ersetzten die kirchlichen Institute tatsächlich unsere heutigen Banken und Kreditvereine, nur daß das geschäftliche Verfahren dabei etwas anders war als heute — wir gedachten bereits des sogenannten „Rentenkaufs“ —, da jene keine Zinsen im gewöhnlichen Sinne des Wortes fordern durften. Im gewissen Sinne erfüllten sie auch die Aufgaben unserer heutigen Pensions- und Sterbekassen. Vermöge ihres Reichtums und infolge des allseitigen Schutzes, den das Kirchengut im Mittelalter genoß, war die Kirche in jenen Zeiten das einzige sichere wirtschaftliche Institut. Immer wieder begegnen uns daher im Mittelalter Schenkungen an Klöster und Gotteshäuser, wofür die Stifter Unterhalt bis an ihr Lebensende und nach dem Tode eine Grabstätte in geweihter Erde erhielten.²⁾ So erfreute sich z. B. das Barfüßerkloster in Nürnberg zahlreicher Stiftungen hauptsächlich von den Patrizierfamilien der Stadt, da es „ziemlich häufig vorkam, daß vornehme alte Herren, die nach einem bewegten Leben für die letzten Jahre eine ruhige Zufluchtsstätte suchten, den Rest ihrer Tage in diesem Kloster zubrachten“.³⁾

Aus alledem ist ersichtlich, daß das Kirchengut bei streng gesetzlicher Verwendung indirekt doch auch den breitesten Schichten der Bevölkerung wieder zugute kam. Bestimmte Volksklassen

¹⁾ Uhlhorn, Die christliche Liebestätigkeit II, 396 ff.

²⁾ Heidemann a. a. O. S. 5.

³⁾ Roth, Die Einführung der Reformation in Nürnberg, S. 29.

zogen noch besonderen Nutzen daraus — darauf muß zum Verständnis der Kirchengüterfrage im Zeitalter der Reformation, besonders zum Verständnis der Vorschläge, die für die Verwendung der Kirchengüter unter den veränderten Zeitumständen gemacht wurden, noch ausdrücklich hingewiesen werden. Den unverheirateten Töchtern des Adels und des Bürgerstandes boten nämlich die meist recht wohlhabenden Frauenklöster eine angenehme Unterkunftsstätte und ein sicheres Auskommen bis an ihr Lebensende. Und die Hoch- und Domstifte mit ihren reichen Pfründen waren Versorgungsanstalten für die jüngeren Söhne des hohen und niederen Adels.¹⁾ Die Stiftungen der Voreltern an die Kirche und ihre Institute waren damit zu einem im Interesse der Nachkommen gut angelegten Kapital geworden, und besonders für die männlichen Glieder waren die Zinsen dieses Kapitals insolge der bald einsetzenden Verweltlichung der Kirche später ohne große Opfer an persönlicher Freiheit zu erlangen.

Der ungeheure Reichtum der mittelalterlichen Kirche, der sich schon äußerlich in der Fülle der kirchlichen Pfründen und frommen Stiftungen kundtat, hatte seine Wurzeln vor allem in dem frommen Sinn der Gläubigen gegen die Kirche. Besonders war es der Glaube an die Verdienstlichkeit der guten Werke, der diesen Reichtum begründet hatte. Um sich den Himmel zu verdienen, hatten Fürsten und Untertanen im frommen Wettstreit die Kirchen, Klöster und Stiftungen mit Schenkungen und letztwilligen Verfügungen bedacht. Und solange der Verzicht auf irdische Güter zugunsten der Kirche in den Augen des Volkes als der sicherste Weg zur Vollkommenheit galt, flossen daher der Kirche unaufhörlich immer neue Reichtümer und Einkünfte zu. Die Kirche tat aus eigennütigen Motiven das ihrige dazu, um die Gläubigen in der Überschätzung der gottgefälligen Leistungen noch zu bestärken, und ihre Diener verstanden die Kunst, den frommen Sinn ihrer Beichtkinder zum frommen Werk anzureizen, so meisterhaft, daß namentlich in den Städten die Zahl der frommen Stiftungen und Schenkungen an die Kirche beständig wuchs, um

¹⁾ Vgl. dazu M. Schulte, Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter.

im 15. und angehenden 16. Jahrhundert ihren Höhepunkt zu erreichen.

Dazu kam noch, daß der christlich organisierte Staat dem schon sehr früh sich offenbarenden Zug der Kirche nach Vermögenserwerb und =vermehrung auf das Bereitwilligste entgegenkam.¹⁾ Die staatliche Gesetzgebung stattete nämlich den Erwerb der Kirche und ihrer Anstalten mit einer Reihe von Privilegien aus, die durch das kirchliche Recht noch fortentwickelt wurden. Staats- und Kirchengesetze sorgten „in hilfreicher Konkurrenz“ auch für die Erhaltung des erworbenen und vermehrten Kirchenvermögens. Jeder Entfremdung des Kirchengutes beugte die Bestimmung vor, daß nichts von dem, was der Kirche oder frommen Stiftungen zugewendet war, der Kirche jemals wieder entzogen werden durfte. Nur in äußersten Notfällen war eine Veräußerung des Kirchengutes gestattet, jedoch nur mit päpstlicher Erlaubnis, die der Genehmigung des zuständigen Bischofs vorauszugehen hatte. Verletzungen der *res sacrae* wie auch der *res ecclesiasticae* im engeren Sinne galten als *sacrilegium*, auf dem nach kirchlichem wie weltlichem Rechte die Todesstrafe stand.

Die Autorität der Kirche und die bischöfliche Aufsicht sorgten dafür, daß die schuldigen Abgaben, die regelmäßigen Zinsen und Renten immer pünktlich gezahlt wurden und eigenmächtige Eingriffe in das Kirchengut nach Möglichkeit unterblieben. Der religiöse Glaube des Volkes wirkte dabei aber noch weit stärker als das geltende Recht; die Angst vor den ewigen Strafen, die die Kirche verhängen konnte, brachte auch den säumigsten Schuldner immer wieder zu seiner Pflicht zurück und hielt die Raublust aller derer, die nach unrechtmäßigem Erwerb von Kirchengut trachteten, in den gebührenden Schranken. Dadurch, daß auch die frommen Stiftungen in Verwaltung und Verwendung einer gewissen Beaufsichtigung durch die Kirche unterstellt waren, war eine bestimmte Garantie dafür gegeben, daß die Kirchengüter auch ihrem Stiftungszweck entsprechend verwendet wurden.

Nach der Anschauung des kanonischen Rechts können übrigens die Kirchengüter ihre kirchliche Zweckbestimmung nie verlieren.

¹⁾ Vgl. hierzu und zum folgenden: Stahl, Die deutschen Amortisationsgesetze, S. 26—42.

„Auch wenn sie den speziellen, ursprünglichen Stiftungszweck nicht mehr erfüllen können, so behalten sie doch den unverlierbaren allgemeinen bei, nämlich dem Zwecke der Kirche zu dienen. Das Vermögen von kirchlichen Stiftungen und Anstalten, die der Möglichkeit, ihren Zweck zu erfüllen, beraubt sind, fällt daher entweder an andere kirchliche Stiftungen und Anstalten oder an die Kirche als Ganzes heim. Insbesondere wird also durch diese Theorie von der Inalienabilität des Kirchengutes und seiner einzelnen Stücke ein Recht des Staates, das Vermögen von kirchlichen Stiftungen und Anstalten, die ihren Stiftungszweck verloren haben, als bona vacantia anzusehen und einzuziehen, deutlich ausgeschlossen.“¹⁾ Möchte nun auch die Kirche bei erledigten Stiftungen das freie Verfügungsrecht über dieselben zu anderen kirchlichen Zwecken in Anspruch nehmen, die Grundforderung des kanonischen Rechtes ging doch zunächst dahin, daß die Kirchengüter ihrem Stiftungszwecke niemals entfremdet werden dürfen — solange wenigstens ihr Stiftungszweck bestehen blieb —, auch nicht durch die Kirche.

Wieweit entsprach nun die Theorie vom Kirchengut, wie sie durch das kanonische Recht ausgebildet war, der mittelalterlichen Praxis in der Verwaltung und Verwendung des Kirchengutes? Hat vor allem die Kirche selbst, soweit es an ihr lag, dafür gesorgt, daß die Kirchengüter auch tatsächlich ihrem Stiftungszweck entsprechend verwendet wurden?

Mit der zunehmenden Verweltlichung unter den spätmittelalterlichen Geistlichen kamen eine Reihe von Unsitten auf, die zu mannigfachen Mißständen in der Kirche führten. Da war z. B. das Vikariatsunwesen. Ursprünglich galt wohl der Satz: ohne officium kein beneficium. Aber schon im 9. Jahrhundert begannen manche Pfarrer sich durch Vikare vertreten zu lassen, die für einen bestimmten Lohn an Geld oder Naturalien die seelsorgerischen Geschäfte der Pfarrei übernahmen, während der Pfarrer selbst die Hauptmasse der Einkünfte bezog und nur die rechtsgeschäftliche Vertretung der Kirche und Pfründe sich vor-

¹⁾ Nieker, Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands, S. 188.

behielt; dabei brauchte er nicht einmal am Orte zu wohnen.¹⁾ Eine solche Besetzung der Pfarrei mit einem notdürftig besoldeten vicarius war kirchlich nicht nur geduldet, sondern in bestimmten Fällen geradezu vorgesehen. Diese Vikare waren natürlich in Seelsorge und Predigt gänzlich ungeübt und daher nicht imstande, die pfarramtlichen Geschäfte in einer auch nur annähernd befriedigenden Weise zu besorgen. Und selbst da, wo sie sich in einem jahrelangen Vikariat in die Pfarrgeschäfte eingearbeitet hatten, mangelte es ihnen an der nötigen Freudigkeit und Opferwilligkeit für das Amt, dessen Pfriinde ihr Brotherr bezog, ohne etwas dafür zu leisten, und von der sie selbst nur einen karglichen Anteil erhielten.

Das Vikariatsunwesen übertrug sich sehr bald auch auf die Stiftsgeistlichkeit, zumal als die Kanoniker jeder ihre eigene Pfründe erhielten. Schon die oben erwähnte Einführung der Präsenzgelde läßt darauf schließen, daß die Stiftsherren es mit ihrer Verpflichtung zum Chordienst nicht sehr genau nahmen. Als die Zahl der Geistlichen an manchen Kollegiatkirchen sich verdoppelte und verdreifachte, wurde der sogen. Wochendienst eingeführt, in dem der Hebdomadar zur unbedingten Residenz verpflichtet war. In der Zwischenzeit aber ließ er sich von Residenz und Chordienst dispensieren und erlangte schließlich auch für seine pflichtgemäße Dienstzeit die Befreiung vom Chordienst, den der Vikar für ihn besorgte. Auch in den Filialen des Stiftes besorgten notdürftig besoldete Vikare die pfarramtlichen Geschäfte des Kanonikus, während dieser selbst sich wegen fortgesetzten Studiums oder aus anderen, manchmal nicht so ehrenwerten Gründen von der Arbeit befreien ließ.²⁾

Eine förmliche Übertragung nur der temporalia eines beneficiums, nicht auch der spiritualia haben wir dann weiter in der kirchlichen Institution der Kommenden. Damit war dem Unfug der Unter- bezw. Pfründenhäufung Tür und Thor geöffnet, die auch von der Kirche geduldet wurde, da sie reiche Provisionen

¹⁾ Stuy, Artikel „Pfarrer“ in *MG.*³, Bd. 15. — Kallen, Die ober-schwäbischen Pfründen des Bistums Konstanz, S. 21 f.

²⁾ H. Schäfer, Pfarrkirche und Stift im deutschen Mittelalter, S. 205 f.

einbrachte. Es braucht kein Wort darüber verloren zu werden, wie sehr damit das Pfründenvermögen seinem eigentlichen Zwecke, nämlich der Bestellung des kirchlichen Amtes, durch die Kirche selbst entzogen wurde, wenn auch wenigstens der Schein der kirchlichen Verwendung gewahrt blieb.

Nicht anders sind die seit dem 12. Jahrhundert immer zahlreicher auftretenden Inkorporationen an die Stifte und Klöster zu beurteilen, durch die das Vermögen von Pfarrkirchen diesen Anstalten überwiesen wurde. Dafür mußten sie dann dem Bischof einen selbständigen Vikar präsentieren oder konnten auch von der Anstalt aus die Seelsorge in der inkorporierten Pfarrei ausüben. Mit Recht bezeichnet Kallen¹⁾ diese Inkorporationen als eine „förmliche Säkularisierung des Weltkirchengutes zugunsten der Klöster, denn die Inkorporation wurde, vor allem seit dem 13. Jahrhundert, zu einer ausschließlich finanziellen Maßregel und planmäßig dazu verwandt, verarmten Klöstern und Stiften neue Einnahmen zuzuführen oder auch die Einkünfte reicher Abteien noch zu vergrößern“.

Das Mittel der Inkorporation von Pfründen wurde auch zum Ausbau der Universitäten gebraucht, deren Professoren mit reichen Kanonikaten belehnt und denen ebenfalls Pfarreien inkorporiert wurden. Waren die Universitäten nicht kirchliche Anstalten im Rechtssinn, wie neuerdings von einer Anzahl Forscher behauptet wird,²⁾ so bildete die Überweisung von Kanonikatspfründen und die Inkorporation von Pfarreien an die Universitäten ein höchst bedeutames Beispiel für die Säkularisation von Kirchen-

¹⁾ Die oberschwäbischen Pfründen des Bistums Konstanz, S. 206. In welchem Umfange die Inkorporation in Oberschwaben verbreitet war, namentlich wie sehr sie im 15. Jahrhundert zugenommen hat, zeigen die Ausführungen S. 209–251. Vgl. auch Schäfer, Pfarrkirche und Stift im deutschen Mittelalter, S. 151 ff. und Stutz, Das Münster zu Freiburg im Breisgau im Lichte rechtsgeschichtlicher Betrachtung, S. 16 ff.

²⁾ So Kallen a. a. O. S. 252 f. Er beruft sich dabei auf eine Äußerung des Kölner Alerus bei Kaufmann (D. dtischen Universitäten II, 90), wonach jener die Überweisung von Pfründen an die Universität als Säkularisation bezeichnet. — Ebenso Hinschius, Kirchenrecht IV, 655; Kaufmann a. a. O. S. 42 ff. 87 ff. — Anderer Ansicht ist Hermelinck, Die theol. Fakultät in Tübingen, S. 69 ff.

gütern durch die mittelalterliche Kirche. Auf jeden Fall sind aber auch durch diese Maßnahmen wie durch jene anderen gewisse Teile des Kirchengutes — und zwar des Pfründenvermögens — widerrechtlich ihrem Stiftungszweck entfremdet und zu andern — vielleicht sogar weltlichen — Zwecken verwendet worden und zwar durch die Kirche selbst, die über eine zweckmäßige Verwendung der Kirchengüter zu wachen hatte.

Das war aber um so bedenklicher, als dadurch allen Gegnern einer einseitigen Verwaltung und Verwendung des Kirchengutes durch die Kirche ein günstiger Angriffspunkt geboten wurde. Solche Gegner erwuchsen dem Kirchengut vor allem in den seit dem 13. Jahrhundert mächtig emporstrebenden Territorialgewalten, deren Tendenzen zunächst ganz allgemein auf Unabhängigkeit von der alles beherrschenden Gewalt der Kirche gerichtet waren. Nicht zum wenigsten beruhte die Übermacht der Kirche gerade auf ihrem ungeheuren Reichtum, vermöge dessen sie jeder neben ihr aufstrebenden Macht nicht nur geistig, sondern auch ökonomisch überlegen war. So war denn seit dem 13. Jahrhundert eine deutliche Veränderung in der prinzipiellen Stellung der staatlichen Gewalten zum Kirchengut eingetreten. So sehr man bisher dem Streben der Kirche nach Bereicherung von allen Seiten entgegengekommen war, ebenso sehr suchte man nun dem weiteren Anwachsen des Kirchenvermögens von Staatswegen entgegenzuwirken.¹⁾

Solche Bestrebungen der Fürsten und Städte wurden noch gefördert dadurch, daß die Nachteile, die aus der Aufstapelung von großen Vermögensmassen in einer Hand und deren allseitiger Sicherung und Privilegierung für den einzelnen und für die Allgemeinheit erwuchsen, allmählich von allen Schichten der Bevölkerung ganz empfindlich gefühlt wurden. Durch das schon erwähnte Verbot der Veräußerung von Kirchengut war nämlich ein großer Teil des Nationalvermögens dem freien Handel und Verkehr und damit einer weiteren Nutzbarmachung entzogen. Die Steuerfreiheit des kirchlichen Besitzes legte die gesamte Steuerlast auf die weltlichen Korporationen und die einzelnen weltlichen Untertanen und führte zu einer Verminderung der Steuerkraft

¹⁾ Kahl, Amortisationsgesetze, S. 45 ff.

der Territorien und Städte und zu einer stärkeren Belastung des einzelnen. Dazu sahen sich die Familien und die einzelnen infolge der reichen Zuwendungen frommer Familienmitglieder an die Kirche durch diese beraubt und außerstande, in zweifelhaften Fällen sich Recht zu verschaffen, da die Gerichtsbarkeit in allen Fragen des kirchlichen Erwerbs der Kirche, also der gegnerischen Partei, zustand.¹⁾

Es war also auch ein Akt der Nothwehr, wenn die Territorialgewalten, um dem erdrückenden ökonomischen Übergewicht der Kirche zu steuern, sogen. Amortisationsgesetze erließen, durch die Zuwendungen an die „tote Hand“, d. h. die Kirche, verboten oder zum mindesten stark eingeschränkt wurden. Solche Amortisationsgesetze begegnen uns zuerst im 13. Jahrhundert, und zwar gingen die Städte, die unter der Privilegierung des Kirchengutes am meisten zu leiden hatten, in der Ausführung voran. Wo sie gegen das kirchliche Übergewicht allein nicht aufkommen konnten, erbaten sie sich kaiserliche oder landesherrliche Amortisationsprivilegien.²⁾ Freilich mußten die Amortisationsgesetze bis zu einem gewissen Grade erfolglos bleiben, weil sie lezthin doch im Widerspruch zu dem sittlich-religiösen Bewußtsein des Volkes standen, das in den Zuwendungen an die Kirche ein gottgefälliges Werk und ein wirksames Mittel zur Rettung der eigenen und anderer Seelen erblickte. Allen Amortisationsgesetzen zum Troß ist denn auch die Zahl der frommen Stiftungen gerade in den Städten während des 14. und 15. Jahrhunderts noch beständig gewachsen und hat erst zu Anfang des 16. Jahrhunderts, also kurz vor dem Ausbruch der reformatorischen Bewegung, ihren Höhepunkt erreicht. Immerhin zeigt der Erlaß von Amortisationsgesetzen durch die Territorialgewalten recht deutlich, wie wenig diese gesonnen waren, künftig den Wünschen der Kirche bereitwillig entgegenzukommen, wie sie vielmehr danach strebten, die privilegierte Stellung des Kirchengutes zu brechen.

¹⁾ Kahl, Amortisationsgesetze, S. 42 ff.

²⁾ Kahl a. a. O. — Verminghoff, Geschichte der Kirchenverfassung Deutschlands I, 264. 281.

In derselben Richtung bewegten sich die Versuche der Territorialgewalten, das Privileg der Steuerfreiheit der geistlichen Güter zu ignorieren. Die Landesfürsten haben sich seit dem 14. Jahrhundert immer wieder mit mehr oder weniger Erfolg bemüht, die kirchlichen Korporationen, namentlich die Klöster, zu regelmäßigen Beiträgen zu den allgemeinen Steuerlasten heranzuziehen.¹⁾ Und auch in den Städten nahm man den Kampf gegen die Steuerfreiheit der Geistlichen und ihrer Güter auf, hier aber mit größerem Erfolg als in den Territorien. Gerade die Städte empfanden ja das Steuerprivileg des Kirchengutes besonders drückend. Waren doch die Höfe der Weltgeistlichkeit und der Klöster in den Städten als Sitze weltlicher Erwerbstätigkeit ohnehin schon eine schwere Konkurrenz für die gewerbe- und handeltreibenden Bürger. So suchte man besonders der Ausdehnung der Steuerfreiheit auf neu erworbenen geistlichen Besitz, der Verweigerung der indirekten Steuern — des Ungelts und der Zölle — durch Abmachungen und Satzungen energisch zu begegnen.²⁾

Den weiteren Tendenzen der Landesherren, alle Kräfte im Innern des Territoriums zu sammeln und die Staatsgewalt in der Hand des Fürsten bzw. des städtischen Rates zu zentralisieren, trat der Anspruch der Kirche, auch ihre äußeren Verhältnisse allein zu regeln, hindernd in den Weg. Es gelang der landesherrlichen Gewalt jedoch, schon vor der Reformation die Kirche auf ihr inneres Lebensgebiet zurückzuweisen: tatsächlich haben die Landesherren die Regelung der gesamten äußeren kirchlichen Verhältnisse — das später sogen. *jus circa sacra* — im 14. und 15. Jahrhundert nicht nur gefordert, sondern auch wirklich ausgeübt.³⁾ Wenn die Städte im einzelnen nicht dasselbe erreicht haben, so liegt das an ihrer geringeren Macht. Besonders in den Städten, wo ein geistlicher Fürst Stadtherr war, stießen ihre Bemühungen auf weit erheblichere Schwierigkeiten als in den Territorien. Weit unabhängiger und darum viel erfolgreicher waren die Reichsstädte

¹⁾ Kallen, Die oberschwäbischen Pfründen, S. 157. — Hennig, Die Kirchenpolitik der älteren Hohenzollern in der Mark Brandenburg, S. 117.

²⁾ Verminghoff, Kirchenverfassung I, 278—284.

³⁾ Vgl. dazu ebenda S. 247—269.

und manche der Städte weltlicher Landesherren. Jedenfalls sind aber die Städte wie bei dem Erlaß von Amortisationsgesetzen, so auch bei allen übrigen Bemühungen, die geistliche Gewalt einzuschränken, den Reichsfürsten zeitlich vorausgeeilt.¹⁾

Von welcher Bedeutung die Ausbildung des landesherrlichen Kirchenregiments im Mittelalter für die Geschichte des Kirchengutes war, wird sich sofort erweisen, wenn wir jenen Bemühungen der Fürsten und Städte im einzelnen nachgehen. Da zeigt sich zunächst, daß es den Territorialgewalten gelungen ist — trotzdem durch das kanonische Recht bei der Verwaltung des Kirchengutes jede staatliche Aufsicht ausdrücklich ausgeschlossen war —, große Teile desselben der ausschließlichen Obhut der Kirche zu entziehen. Hinsichtlich des Pfründenvermögens bot die Ausbildung des Patronatsrechtes eine bequeme Handhabe, und dabei sind die Landesfürsten am weitesten gegangen. Vergebens hatte Papst Alexander III. jenes alte Recht der Grundherren, das sich aus dem germanischen Eigenkirchenrecht hinüber gerettet hatte, zu einem alleinigen Präsentationsrecht in spiritualibus unter Ausschluß jeder Beteiligung an den temporalia zu degradieren versucht. Mit dem Erstarken der fürstlichen Gewalt wurde aus dem Patronatsrecht im 14. und 15. Jahrhundert wieder ein sehr nutzbares Recht, mit dem zunächst die Vergabung der Pfründen und die Aufsicht über das Pfründenvermögen verbunden waren.²⁾ Die Landesherren waren daher bemüht, möglichst viele Patronate nicht nur von Pfarreien, sondern namentlich auch von den reichen Kanonikaten in ihren Händen zu vereinigen. So wurden in Württemberg die Stiftspfründen sämtlich vom Landesherren verliehen; an den übrigen Pfründen ihres Landes waren die Herzöge mit 48 Prozent, an den Pfarreien allein mit 34 Prozent beteiligt, während die Geistlichen des Landes von der Gesamtzahl der Pfründen nur 34 Prozent zu vergeben hatten. Der Rest verteilte sich unter die Untertanen, den in-

¹⁾ Berminghoff, Kirchenverfassung I, 271. 296 und bes. G. v. Below, Die städtische Verwaltung des Mittelalters als Vorbild der späteren Territorialverwaltung, Historische Zeitschrift, Bd. 75, S. 396 ff.

²⁾ Stuß, Artikel „Patronat“ in *NE.*³ XV, 13–26.

ländischen Adel und auswärtige Herrschaften.¹⁾ Nicht ganz so günstig lagen die Verhältnisse in den übrigen deutschen Territorien, wo meistens der Adel an der Verleihung von Pfründen sehr stark beteiligt war.²⁾

Wie weit die Landesherren in der Durchführung der staatlichen Oberaufsicht über die landesherrlichem Patronat unterstehenden Pfründenvermögen gingen, möge eine Verordnung Kurfürst Philipps von der Pfalz vom 14. September 1499³⁾ zeigen. Danach sollen alle Amtleute alle Pfründen in Ämtern, Schlössern, Städten und Flecken, in denen der Kurfürst den Patronat besitzt, aufschreiben, genau sämtliche Einkünfte derselben anmerken und an die Regierung nach Heidelberg schicken. Alle Urkunden, die sich auf Foundation, Neustiftungen, Abgaben und Einkünfte beziehen, sollen gesammelt und in einer Lade in einem besonderen festen Gewölbe der betreffenden Kirche oder, wenn dies nicht vorhanden oder Feuchtigkeit oder Brandgefahr ein Verderben der Schriftstücke befürchten ließe, in einer Hauptkirche oder in einem Schlosse aufbewahrt werden. Die Lade soll zwei Schlösser mit besonderen Schlüsseln haben, von denen der eine dem Pfründeninhaber, der andere dem Amtmann zur Verwahrung bleibt, so daß keiner ohne den anderen öffnen kann, wenn etwa eine Abschrift genommen oder ein neues Schriftstück beigefügt werden soll. Der Befründete ist außerdem verpflichtet, jährlich ein Register der eingehenden Beträge, Zehnten, Stolgebühren u. zu führen und dasselbe am Schlusse des Jahres in die verschlossene Lade zu den Akten zu legen. — Diese Verordnung ist darum so besonders interessant, weil hier bereits bis ins kleinste alles das gefordert wird, was die Kastenordnungen der Reformationszeit vorschreiben.

¹⁾ Ernst, *Württembergische Jahrbücher für Statistik und Landeskunde*, Jahrg. 1911, S. 383.

²⁾ Vgl. die Zusammenstellung ebenda S. 385. — Für Hessen-Kassel siehe auch Wolff, „Der Einfluß der Reformation auf die Gestaltung der Patronatsverhältnisse in der hessischen Kirche Casselschen Anteils“ in *Pastoralblatt für den Konsistorialbezirk Kassel*, 18. Jahrg (1909), Nr. 7 u. 8.

³⁾ Abgedruckt bei Löffen, *Staat und Kirche in der Pfalz im Ausgange des Mittelalters*. Beil. Nr. 23.

Bot das Patronatsrecht den Landesfürsten die Möglichkeit, die Verwaltung des Pfründenvermögens in ihre Hände zu bekommen, so eröffnete die Ausbildung des ebenfalls aus dem germanischen Recht überkommenen *ius advocatiae* die Aussicht auf Anteil an der Verwaltung des bedeutendsten Teiles des Vermögens der frommen Stiftungen, des Klostergutes. Mit der Zentralisierung der Fürstenmacht war auch dieses Recht immer mehr von den adligen Herren auf die Landesfürsten übergegangen, und diese zogen nicht geringen Nutzen daraus.¹⁾ Die Vogtei bot ihnen überall die rechtliche Möglichkeit, sowohl in die inneren Verhältnisse der Klöster einzugreifen, als auch die Verwaltung des Klostergutes zu überwachen und zu regeln. Jede Veränderung des Klostereigentums, auch die Vermehrung der Einkünfte durch andere Ausnutzung, unterlag der Genehmigung des Schirmvogtes. Auf diese Weise konnte der Landesherr selbst da, wo keine Amortisationsgesetze bestanden wie z. B. in Kurpfalz, einem allzu starken Anwachsen des Klosterbesitzes dadurch vorbeugen, daß er die Genehmigung zur Annahme eines Vermächtnisses oder einer Erbschaft versagte.²⁾ Da im Laufe des 14. Jahrhunderts immer mehr Pfarreien den Klöstern durch die Kirche selbst inkorporiert waren, so erhielten die Landesherrn als Vögte der Klöster auch noch die Aufsicht über diese Kirchen. Jene aus anderen Gründen schon bedenkliche Maßregel der Kirche mußte also obendrein noch dazu dienen, die landesherrliche Kirchengewalt zu verstärken.

In den Städten äußerte sich die Tendenz, eine gewisse Aufsicht über die Verwaltung des Kirchenvermögens zu erlangen, zunächst in bescheidener Weise gegenüber dem Fabrikvermögen bei den Pfarrkirchen. Den Ausgangspunkt bilden dabei Maßregeln der einzelnen Pfarrgemeinden, die seit dem

1) Verminghoff, Kirchenverfassung I, 261.

2) Loffen, Staat und Kirche, S. 143. — Wie weit die Schaumburger Grafen in Holstein schon im 13. Jahrhundert das *ius advocatiae* über die Stifte ihres Landes ausgedehnt hatten, hat H. v. Schubert gezeigt in seinem Aufsätze „Die Entstehung der Schleswig-Holsteinischen Landeskirche“ (Separatabdruck aus der Zeitschr. für Gesch. der Herzogtümer Schleswig-Holstein, Bd. 24), S. 22 f.

13. Jahrhundert aus ihrer Mitte Vertreter erwählten, die neben dem Pfarrer das Fabrikvermögen zu verwalten hatten. Nach und nach war dann die Verwaltung dem Pfarrer ganz entzogen worden und jenen Gemeindevertretern, den sogen. Kirchenmeistern, Baumeistern, Heiligenpflegern, Kirchengeschworenen, Kirchpröpsten, Zechmeistern oder Zechpröpsten allein übertragen, die alljährlich vor der Gemeinde Rechenschaft abzulegen hatten, wobei allerdings der Pfarrer zugegen sein mußte.¹⁾ Als nun im Laufe des 15. Jahrhunderts diese Sondergemeinden immer mehr dem Räte als der zentralen Behörde untergeordnet wurden,²⁾ ging damit die Aufsicht über das gesamte Fabrikvermögen an den Pfarrkirchen an die städtische Zentralgewalt über, der jene Gemeindevertreter verantwortlich waren.

In ähnlicher Weise übten die Städte ein Aufsichtsrecht über die Verwaltung des Klostervermögens aus, indem sie seit dem 14. Jahrhundert immer häufiger sogen. Pfleger — procuratores, provisores — bestellten, die über das Gut dieser kirchlichen Stiftungen und dessen gehörige Verwaltung zu wachen hatten.³⁾ Die rechtliche Möglichkeit dazu war auch hier durch das Schutzvogteiverhältnis gegeben, in dem die meisten städtischen Klöster zum Räte standen. In Nürnberg besaß bereits im 15. Jahrhundert der städtische Rat die Advokatie über sämtliche Klöster der Stadt. Er setzte für dieselben Pfleger ein, an welche sich die Klosterleute in allen weltlichen Angelegenheiten zu wenden hatten; auch der Haushalt der Klostergemeinschaften wurde hier genau beaufsichtigt, indem z. B. die Vorstände dem Räte zu jährlicher Rechnungsablage verpflichtet waren.⁴⁾ In Straßburg standen nicht nur sämtliche Klöster, sondern auch die Stifte unter städtischem Schutz und Schirm.⁵⁾

Einschneidender noch war die Stellung der Städte zu den

¹⁾ Künzle, Die deutsche Pfarrei und ihr Recht zu Ausgang des Mittelalters, S. 76 ff.

²⁾ Verminghoff, Kirchenverfassung I, 298.

³⁾ Vgl. ebenda S. 299.

⁴⁾ Roth, Reformation in Nürnberg, S. 39 f.

⁵⁾ Winkelmann, Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins, N. F., Bd. 18, S. 507.

Spitälern. Diese ursprünglich rein kirchlichen Anstalten wurden gegen Ausgang des Mittelalters vollständig zu kommunalen Anstalten umgebildet. Erfolgreich hatten sich die Städte bemüht, in immer weiterem Umfange einen Anteil an der Spitalverwaltung zu gewinnen. Der Spitalmeister, der zuletzt nicht selten schon ein Laie war, wurde im Laufe des 14. Jahrhunderts fast überall durch Spitalpfleger ersetzt, die schließlich durchweg aus der Mitte des städtischen Rates genommen wurden.¹⁾ Damit war dann die Entwicklung abgeschlossen: die Spitälern waren rein weltliche Anstalten geworden.

Der Ausschluß der staatlichen Aufsicht über die Verwaltung der Kirchengüter durch das kanonische Recht sollte vor allem eine Verwendung des kirchlichen Vermögens zu weltlichen, besonders aber zu staatlichen Zwecken verhindern. Nun waren aber die Fürsten bei der Ausbildung des landesherrlichen Kirchenregiments, abgesehen von dem Bestreben, die Staatsgewalt in der Hand des Fürsten zu zentralisieren, gerade von dem Interesse geleitet, das Kirchengut für eigene und für die Zwecke der Landschaft nutzbar zu machen.²⁾ Mit der Aufsicht über die Verwaltung des Kirchengutes hatten sie sofort auch einen gewissen Anteil an seiner Verwendung erlangt. Es galt nun, den erlangten Vorteil gehörig auszunützen. Wir werden sehen, wie weit ihnen das gelungen ist, und welche Wege sie dabei eingeschlugen.

Da die Versuche von seiten der Fürsten, das Steuerprivileg der geistlichen Güter zu brechen, im großen und ganzen ziemlich erfolglos geblieben waren, begann man im 15. Jahrhundert das Patronats- und Schutzhogteirecht noch weiter auszubilden. Die alten Rechte des Adels an den Eigenkirchen wurden wieder hervorgeholt und daraus ein gewisses Recht am Jahrsnachlaß des Patronatsgeistlichen und die Befugnis des Patronats zur Zwischennutzung von einem Jahr oder doch einigen Wochen gefordert; auch bei besetzter Kirche beanspruchte der Patron den Ertrag der Kirche in Gestalt von Abgaben noch mit.³⁾ So hat

¹⁾ Stallen, Die oberschwäbischen Pfründen, S. 192 ff. 196. — Ullhorn, Die christliche Liebestätigkeit II, 451 ff.

²⁾ Hennig, Kirchenpolitik, S. 30 f.

³⁾ Stutz, Artikel „Patronat“ in *RG.*³ XV, 18.

in Württemberg der Patronatsherr in der Regel den großen Zehnten vom Getreide ganz oder zum größten Teil an sich gezogen und dem Pfarrer dafür ein Fixum in Getreide, Stroh und vielleicht auch Wein als Corpus überreicht. Seltener war auch der kleine Zehnte von den übrigen Acker- und Gartengewächsen die Beute des Patrons geworden. Und diese Anteile der Patronatsherren an den Pfarreien sind in Württemberg ganz wie die weltlichen Einkünfte eingezogen und verwendet worden, so daß sie, soweit sie in weltlichen Händen waren, schon im Mittelalter ganz und gar den Charakter kirchlicher Güter verloren.¹⁾ Da nun die Landesherrn den Patronat über die meisten Pfarreien und auch über eine große Anzahl von reichen Kanonikaten ihres Landes erlangt hatten, so konnten sie auf diese Weise schon das Pfründenvermögen im eigenen Interesse gehörig ausnutzen. Der Zuwachs an Patronaten brachte ihnen aber nicht nur einen direkten Anteil an den Einkünften des zuständigen Kirchengutes, sondern gab ihnen auch die Mittel zur Besoldung des immer größer werdenden Beamtenapparates, der zum großen Teile aus Geistlichen gebildet wurde. Diese wurden vom Landesherrn mit reichen Pfründen belehnt, ohne daß ihnen damit besondere kirchliche Pflichten auferlegt wurden, die ihre Tätigkeit im Dienste ihrer weltlichen Herren gestört hätten. Die Kirche selbst hatte ja diesen Modus der Pfründenbesetzung schon längst gutgeheißen und übte ihn im eigenen Interesse noch täglich aus. Von päpstlicher Seite her fanden die Fürsten bei ihren Bestrebungen sogar ein Entgegenkommen. In der Zeit des Schismas und der Reformkonzilien bedurfte das Papsttum der Fürsten gegen seine kirchlichen Gegner und stattete sie darum mit reichen Privilegien aus. So ließ sich Kurfürst Friedrich II. von Brandenburg seinen Übertritt zur römischen Obödienz von der Kurie mit der Erteilung wichtiger Privilegien lohnen, durch die u. a. mittels Übertragung des Patronatsrechts die reichsten Kanonikatspfründen des Landes an den Kurfürsten zur Besoldung seiner Beamten ausgeliefert wurden.²⁾ Hennig sieht darin mit Recht „ein be-

¹⁾ Grunz, Württembergische Jahrbücher für Statistik und Landeskunde, Jahrg. 1911, S. 379 f.

²⁾ Hennig, Kirchenpolitik, S. 31.

deutliches Beispiel zur Säkularisation des Kirchengutes, wie sie im 16. Jahrhundert erfolgte“.

Ungleich bedeutender und folgenreicher war aber die Ausbeutung des Schutzvogteirechtes durch die Landesherren gegenüber den Klöstern. Je mehr diese infolge ihrer eigenen Schwäche der Hilfe des Schirmvogtes bedurften, um so mehr mußten sie es sich gefallen lassen, daß dieser sich für seine Müheverwaltung an dem Klostervermögen schadlos hielt und die mannigfachen Abgaben erhob. Aus den freiwilligen Geschenken der Klöster an den Schirmvogt wurden regelmäßige und streng betriebene Leistungen an den Landesherrn, die die Steuerfreiheit da, wo sie noch bestand, illusorisch machten. Gastfreundschaftlich hatten einst die Klöster ihren Schutvogt mit seinem Gefolge bei sich aufgenommen, wenn er sich in den benachbarten Forsten zur Jagd aufhielt. Jetzt forderten die Fürsten die sogenannten „Abgaben und Lager“ für sich, ihre Jäger, Knechte, Pferde und Hunde; und diese Verpflichtung wurde bald so drückend empfunden, daß die Klöster sich davon loskauften und lieber eine abermalige hohe Abgabe leisteten, als daß sie die vielen Unannehmlichkeiten, die mit einem solchen „ehrenvollen“ Besuch verbunden waren, auf sich nahmen.¹⁾ Und im Kriegsfall mußten sie dem Schirmvogt treue Bundesgenossenschaft leisten, der seine Klöster als Festungen und Geldquellen betrachtete.²⁾

Bei den Klöstern machten die Landesherren nicht Halt; auch das Vermögen der anderen frommen Stiftungen wurde für staatliche Zwecke ausgenutzt. Unter den schon erwähnten Privilegien für Kurfürst Friedrich II. von Brandenburg vom Jahre 1447 befindet sich auch die Erlaubnis, die jährlichen Einkünfte, welche für die gemeinsamen Mahlzeiten der Kaland seines Landes ausgesetzt waren, nach freiem Ermessen „zu anderen frommen Zwecken“ zu verwenden.³⁾

Wohl waren auch die Städte nur allzu geneigt, Teile des Kirchenvermögens zu kommunalen Zwecken zu verwenden, doch

1) Löffler, Staat und Kirche, S. 147.

2) Vgl. ebenda S. 148 und 139.

3) Heunig, Kirchenpolitik, S. 109.

sind ihre Bemühungen in dieser Richtung aus den schon erwähnten Gründen hinter den Erfolgen der Landesfürsten weit zurückgeblieben. Eine Besetzung von Stiftsprüfden durch die Bürger oder auch nur sogen. „erste Bitten“ durch den Rat oder den Bürgermeister bei der Besetzung von Dom- und Stiftsherrenstellen, soweit sie in der Stadt selbst gelegen waren, hat es im Mittelalter nicht gegeben.¹⁾ Auch in der Ausbildung und Ausnutzung des Patronatsrechtes konnten die Städte mit den Fürsten nicht wetteifern. Daß sie viel Wert darauf legten, das Patronatsrecht an den Stadtkirchen zu erlangen, zeigen ihre unausgesetzten Bemühungen, dasselbe durch Schenkungen und Kauf oder durch selbständige Gründung von Pfarrkirchen an sich zu bringen. Die Stadt Ulm bezahlte im Jahre 1446 die Riesensumme von 25 000 Gulden an das Kloster Reichenau, wofür dieses auf alle seine Rechte an der Ulmer Pfarrkirche für ewige Zeiten verzichtete.²⁾ Wie weit aber die Städte aus dem Besiz der Patronatsrechte materiellen Nutzen gezogen haben, ob auch hier eine Ausnutzung des Kirchengutes zu weltlichen Zwecken stattgefunden hat, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Zum mindesten aber waren die Städte als Patronatsherren in der Lage, dem einheimischen Patriziat und den eigenen Bürgerjöhnen Pfarrprüfden zuzuweisen und vor allem die ganz unwürdigen Priester fernzuhalten, die, nach einer Äußerung des Nürnberger Rates, zunächst auf ein reiches Weib und, wenn dies fehlgeschlug, auf eine fette Prüfde spekulierten.³⁾

Auch die Klöster in den Städten mußten für den Schutz und Schirm, den ihnen die Obrigkeit angedeihen ließ, ein gewisses Schirmgeld bezahlen. Zu einer gewaltsamen Ausbeutung der Klöster und ihrer Güter, wie sie einzelnen Landesherren beliebte, ist es aber hier trotz aller Animosität gegen die reichen Konkurrenten nicht gekommen.

Durch die Umwandlung der Spitäler in kommunale Anstalten ist schließlich doch auch ein wichtiger Teil des Kirchen-

1) Berminghoff, Kirchenverfassung I, 296.

2) Kallen, Die oberschwäbischen Prüfden, S. 197.

3) Roth, Reformation in Nürnberg, S. 40.

vermögens in den Dienst des städtischen Gemeinwesens gestellt worden. Denn die Spitäler waren im 14. und 15. Jahrh. zu großem Wohlstand gelangt; sie besaßen reichen Grundbesitz, der durch Ankauf und Schenkungen stets vermehrt wurde. Dazu waren ihnen wie den Klöstern zahlreiche Pfarreien inkorporiert. Aus diesen Inkorporationen zogen nun auch die Städte ihren Nutzen, indem sie nicht nur das Patronatsrecht über eine Anzahl auswärtiger Pfarreien, sondern auch alle Einkünfte derselben erhielten, die bis auf die verhältnismäßig unbedeutende portio congrua für den Vikar, frei für städtische Zwecke verwendet werden konnten. So wurde auch in diesem Falle das Institut der Inkorporation, das ursprünglich nur zugunsten kirchlicher Korporationen und Dignitäten geschaffen war, das Mittel, Teile des Pfründenvermögens weltlichen Zwecken auszuliefern.

Man kann sich bei der Betrachtung der mittelalterlichen Kirchenpolitik der Fürsten und Städte doch nicht dem Eindruck verschließen, daß diese bei ihren Bemühungen, das Kirchengut weltlichen Zwecken nutzbar zu machen, von Interessen geleitet wurden, die das Wohl der Allgemeinheit und des Staates im Auge hatten. In einem ganz anderen Lichte erscheinen dagegen die Maßnahmen der adligen Grundherren gegenüber dem Kirchengut. Es ist den Landesherren nicht immer gelungen, alle Laienpatronate und die Schutzvogtei über sämtliche Klöster in ihrem Territorium zu gewinnen. Eine ganze Reihe von Grundherren besaß noch das Patronatsrecht über Pfarreien und Pfründen, und auch Schutzvogteien über Klöster waren, wenn auch nur in geringer Zahl, in den Händen des Adels.¹⁾ Diese haben die Ausgestaltung und Nutzbarmachung jener Rechte durch die Landesfürsten vortrefflich ausgenutzt, namentlich das angemessene freie Verfügungsrecht über das Gut ihrer Patronatspfarreien sehr zu ihrem Vorteil ausgebeutet und nach dem Untergang des Eigenkirchenrechtes es verstanden, mit kirchenrechtlich nicht verpönten Mitteln auf Umwegen ihre gefährdeten Einkünfte aus den Kirchen

¹⁾ Für Schwaben vgl. Kallen, Die oberjchwäbischen Pfründen, S. 160 bis 188; für andere Territorien die schon erwähnte Zusammenstellung bei Ernst, Württembergische Jahrbücher, Jahrg. 1911, S. 385.

weiterzubeziehen.¹⁾ Namentlich die Pfarreien, bei denen die bischöfliche Aufsicht infolge der wachsenden Gleichgültigkeit und Schwäche der kirchlichen Oberen nur mangelhaft ausgeübt wurde, waren der Willkür der Grundherren schutzlos ausgeliefert. Nicht nur, daß sie Patronatspfarren mit reichen Einkünften an einen Verwandten oder jüngeren Sohn verliehen, der wieder einen Vikar auf die Pfarrei setzte, während er selbst nur Nutznießer der Pfründe war,²⁾ daß sie ferner bei Stellenbesetzung an andere von diesen Nutzen zogen, sie haben auch in den Bestand des Pfründen- und Klostervermögens häufig direkt eingegriffen. Es ist auffällig und vielsagend, daß die Visitatoren in der Reformationszeit gerade bei den adligen Patronatspfarreien die meisten Aufzeichnungen über Entfremdungen von Kirchengütern, und zwar nicht erst in jüngster Zeit gezeichnete, machen mußten.

Der Adel mochte sich aus solchen ungesetzlichen Eingriffen in das Kirchengut um so weniger ein Gewissen machen, als die allgemeine Unzufriedenheit über das verderbliche Anwachsen des kirchlichen Vermögens und die finanzielle Ausbeutung der Laien durch die Kirche gegen Ende des Mittelalters immer stärker wurde. In weiten Kreisen des Volkes machte sich dazu das Gefühl geltend, daß die reichen Güter und Einkünfte, über welche die Kirche verfügte, in keinem Verhältnis zu den Leistungen standen, die man dafür von ihr erwarten konnte. Mit der Usurpation der Spitäler hatten die Städte bereits in ein Lebensgebiet eingegriffen, dessen Pflege bisher der Kirche allein zustand. Auf diesem Wege waren sie noch fortgeschritten, indem sie ihre Fürsorge für die Armen durch Ansammlung eines städtischen Armenvermögens neben dem kirchlichen, durch den Erlaß von Bettelordnungen und, wenn auch nur erst vereinzelt, durch Anstellung von städtischen Armenpflegern zum Ausdruck brachten.³⁾ Sie zeigten damit, daß sie gewillt, vor allem aber befähigt waren, die Kirche aus diesem Lebensgebiet zu verdrängen, die den Aufgaben einer geregelten Armenpflege tatsächlich nicht mehr

¹⁾ Etuz, Artikel „Pfarrei“ in MG.³ Vb. XV.

²⁾ Schäfer, Pfarrkirche und Stift, S. 77 f.

³⁾ v. Below, Historische Zeitschrift, Bd. 75, S. 460.

gewachsen war. Auch auf dem Gebiete des Schulwesens hatte die Kirche der städtischen Konkurrenz weichen müssen. Überall waren Stadtschulen entstanden, die schnell emporblühten und die Stifts- und Klosterschulen vollständig überflügelten, so daß diese, ohnehin schon nicht mehr lebensfähig, gegen Ende des Mittelalters immer mehr verfielen.¹⁾ Eine weitere Möglichkeit, den unverhältnismäßig großen Reichtum der Kirche indirekt doch auch der Allgemeinheit wieder zugute kommen zu lassen, war damit aufgegeben. Immer größer wurde die Zahl derer, die aus dem Kirchengut ihren Unterhalt bezogen, ohne dafür der Kirche oder der Allgemeinheit zu nützen. Endlich darf man nicht verkennen, wie sehr sich die einzelnen Nutznießer des Kirchengutes durch ihr unsittliches und schwelgerisches Leben²⁾ in den Augen des Volkes jedes moralische Unrecht auf ihre kirchlichen Einkünfte verscherzt hatten.

Alles das trug nicht unwesentlich dazu bei, die Säkularisationsgelüste der Fürsten, Städte und des Adels noch zu fördern. Ihre Stellung ermöglichte ihnen, ihre Wünsche auch in die Tat umzusetzen und, nachdem sie sich zunächst allen kirchenrechtlichen Bestimmungen zum Trotz einen wesentlichen Einfluß auf die kirchliche Vermögensverwaltung gesichert hatten, nun auch einen großen Teil des Kirchengutes für staatliche oder persönliche Zwecke nutzbar zu machen. Nicht so die kleinen Ackerbürger und Bauern, die unter dem finanziellen Druck der Kirche gerade am meisten zu leiden hatten und die Folgen des sittlichen Verfalls in Klerus und Mönchtum am stärksten empfanden.³⁾ Bei ihnen war deshalb der Widerwille gegen den Reichtum der Kirche und der Haß gegen die „unnützen“ Pfaffen und „faulen“ Mönche besonders groß. Auch sie haben eben darum mit gierigen Blicken nach dem Kirchengut ausgeschaut; und je weniger ihre Wünsche Aussicht auf Erfüllung hatten, um so höher sind sie gestiegen: es ist verständlich, daß der Gedanke einer allgemeinen Säkularisation der Kirchengüter, wie ihn Wiclif und Hus, wenn auch aus

¹⁾ v. Below, Historische Zeitschrift, Bd. 75, S. 457.

²⁾ Vgl. darüber z. B. v. Bezold, Geschichte der deutschen Reform, S. 79—84.

³⁾ Müller, Kirchengeschichte II, 1, 194 ff. — v. Bezold a. a. O. S. 44 ff. 82.

ganz anderen Motiven, zuerst angeregt hatten,¹⁾ in den Kreisen der Bauern begierig aufgegriffen und in ihrem Sinn weitergebildet wurde. Noch bezahlten sie, wenn auch widerwillig, unter dem Drucke der Kirche die schuldigen Zehnten und Abgaben und spendeten um des Glaubens willen reichlich Opfer und Almosen. Aber schon träumten sie im — 15. Jahrhundert — von den Zeiten, da alle Zehntpflicht ein Ende haben, alles weltliche Recht der Kirchen und Klöster abgeschafft und das Gut der Klöster unter den gemeinen Mann verteilt werden würde.²⁾

¹⁾ Müller a. a. D. S. 57 und 79.

²⁾ Vgl. ebenda S. 196 f. — v. Bezold a. a. D. S. 152 ff.

Erster Teil.

Die Kirchengüterfrage im ersten Jahrzehnt
der deutschen Reformation.

1. Kapitel.

Allgemeine Säkularisationstendenzen
bei Beginn der Reformation und der vergebliche Versuch einer
reichsgesetzlichen Lösung der Kirchengüterfrage.

Unter den gewaltigen Hammerschlägen des kühnen Wittenberger Mönches brach das ganze künstliche Gebäude des mittelalterlichen Kirchenwesens zusammen. Aus dem Evangelium hatte er erkannt und verkündete es nun in seinen Schriften der begierig aufhorchenden Welt, daß die Kirche nicht gebunden sei an irgendwelche Gesetzgebung und Verfassung, Zeremonien und andere äußere Geberden. Der allgemeine Unwille gegen die weltliche Herrschaft und den unerträglichen Reichtum der Kirche gewann jetzt plötzlich ein ganz anderes Aussehen, als man von Luther hörte, daß alle die Satzungen und Ansprüche, auf die sich Papsttum, Klerus und Mönchtum beriefen und die man bisher mit innerem Widerstreben anerkannt hatte, kein Recht im Evangelium hätten, daß sie sogar wider Gott seien. Was man bisher nur im geheimen gewünscht, aber nicht offen auszusprechen gewagt hatte, nämlich eine allgemeine Säkularisation der geistlichen Güter und ihre Verwendung zum gemeinen Nutzen, das wurde auf einmal unter dem Eindruck der befreienden Schriften Luthers zur Forderung des Tages. Sie konnte aber nur verwirklicht werden durch eine gewaltsame Umgestaltung nicht nur der kirchlichen, sondern auch der gesamten politischen Verhältnisse des deutschen

Reiches. Mußte aber nicht der Fall der einen Autorität auch den Bestand der anderen bedenklich gefährden?

In der Tat hat der Angriff Luthers auf die Kirche, die höchste irdische Gewalt, die man anerkannte, sofort Bewegungen ausgelöst, die auf eine gewaltsame Umwälzung auch der bestehenden politischen Verhältnisse im deutschen Reiche gerichtet waren. Im letzten Grunde sind diese Bewegungen der lutherischen durchaus fremd, wenn auch ihre kirchenpolitischen Forderungen mit denen Luthers und seiner Anhänger vielfach zusammenstimmen. So vor allem in der Frage nach einer „zweckmäßigen“ Verwendung des Kirchengutes, die — man möchte fast sagen — den Ausgangs- und Angelpunkt aller jener Umsturzpläne bildet.

Der erste Versuch einer gewaltsamen Umgestaltung der gesamten Reichsverfassung ging aus von dem niederen deutschen Adel, der, „aus verschiedenen Gründen mit den sozialen und politischen Zuständen im Reich höchst unzufrieden, mit dem Gedanken einer gewaltsamen Änderung der Dinge mehr und mehr vertraut und dadurch“ — schon lange vor Luthers Auftreten — „wirklich zu einem revolutionären Element geworden war“. ¹⁾ In Ulrich von Hutten traf diese revolutionäre Tendenz des Rittertums mit der kirchenfeindlichen Richtung des Humanismus, der auf die Befreiung der Welt aus priesterlicher Vormundschaft hinarbeitete, zugleich mit einem starken nationalen Einschlag zusammen. Durch die Verbindung mit Sickingen, dem angesehensten und mächtigsten Vertreter der Ritterpartei, gewannen Huttens unbestimmte Befreiungsgedanken mehr Körperlichkeit, Luthers aufreizende Schriften gegen die päpstliche Kirche taten das Ihrige dazu, und im September 1520 wagte Hutten bereits einen gewaltsamen Sturz des hierarchischen Regiments zu fordern. ²⁾ In einem Sendschreiben an den König Karl und den Kurfürsten Friedrich entwickelte er sein Programm, in dessen Mittelpunkt die Beseitigung des päpstlichen Primats, besonders aber eine große Säkularisation der geistlichen Güter steht. Diese will er außer

¹⁾ v. Bezold, Geschichte der deutschen Reformation, S. 284. 419 ff.

²⁾ Vgl. ebenda S. 284 ff. 308 f.

für Bildungszwecke und für die Armenpflege vor allem zur Ausstattung und Unterhaltung eines großen Reichsheeres verwendet wissen, in dem natürlich in erster Linie der arme Adel „ein ehrenvolles Auskommen finden“ sollte.¹⁾ Es ist nur allzu deutlich, worauf es ihm im letzten Grunde dabei ankam. Durch den gewaltigen Umsturz sollten die Kirchengüter frei gemacht und — nach Hutten's Meinung jedenfalls höchst „zweckmäßig“ — zur Beseitigung der wirtschaftlichen Notlage seiner Standesgenossen verwendet werden. Auf diese Weise fand die Kirchengüterfrage, ehe sie überhaupt akut geworden war, bereits eine Lösung durch den fränkischen Ritter und zwar zunächst noch mit Berücksichtigung der obersten Autorität im Reiche. Als aber zu Worms die Entscheidung gegen Luther gefallen war, ermahnte er Sickingen, nunmehr als ein deutscher Ziska das Strafgericht an den Pfaffen zu vollziehen und die Kirche von der Last ihrer Reichthümer zu befreien.²⁾

Der Ausgang der Sickingenschen Unternehmung ist bekannt. Der gewaltige Versuch, „das Wesen des Reiches neu zu ordnen“, die geistlichen Fürstentümer zu säkularisieren und das gesamte Kirchengut einzuziehen, ist an dem gemeinsamen Widerstande der geistlichen und weltlichen Fürsten gescheitert. Bedeutungsvoll genug, daß er überhaupt gewagt worden ist. Möchte Sickingen selbst voll eigensüchtiger Nebengedanken sein, als er sich zum „Verfechter der neuen Religionsmeinung“ aufwarf, die ganze Unternehmung war doch mehr als eine Privatfehde, durch die sich ein ehrgeiziger Condottiere auf eigene Faust eine fürstliche Stellung schaffen wollte — hinter Sickingen stand bis zu einem gewissen Grade die gesamte Ritterschaft. Und in einem Punkte stimmten sie wohl alle mit ihm überein, auch die, welche keineswegs gewillt waren, sich von der Kirche und ihren Lehren zu trennen, in dem Plane nämlich, das gesamte Kirchengut einzuziehen und zu verteilen. Allgemeine Säkularisationstendenzen, wie wir sie bereits bei den Bauern beim Ausgange des Mittelalters bemerkten, treten hier, nur noch in verschärfter Form, wieder hervor.

¹⁾ v. Bezold a. a. O. S. 309.

²⁾ Vgl. ebenda S. 423 f.

Und im letzten Grunde war es hier wie dort „das Streben so vieler geistlicher Herren, den bereits oft ungeheuren kirchlichen Güterbesitz immer noch zu vergrößern und ihren Reichtum und Überschuß durch Pracht und Luxus zu offenbaren“,¹⁾ das solche Tendenzen auslöste.

Zwei Jahre später brach der Bauernkrieg aus, durch den fast ganz Deutschland in wildesten Aufruhr versetzt wurde. Daß „diese größte Massenerhebung, welche die Geschichte unserer Nation bisher zu verzeichnen hat“, nicht religiösen, sondern durchaus sozialen Ursprungs ist, dürfte wohl heutzutage allgemein anerkannt werden.²⁾ Unter den Unterdrückern, gegen die sich die Empörung des geknechteten Volkes richtete, war aber vor allem die Kirche und ihre Anstalten. Sie suchten den Bauern auf jede Weise Unrechtmäßiges abzuwingen, die alten Rechte zu brechen, jede bäuerliche Selbständigkeit völlig zu vernichten. Dabei „blieb kein Mittel unversucht, vom Mißbrauch der geistlichen Gerichtsbarkeit und der Verweigerung des Abendmahls bis zur Urkundenfälschung“.³⁾ Der alte Zorn des gemeinen Mannes gegen den sozialen Druck der Kirche war inzwischen durch die Flugschriften und Predigten von ausgelaufenen Mönchen und wandernden Prädikanten noch furchtbar gesteigert und machte sich nun in einer wilden Zerstörung und Plünderung der reichen Stifter und Klöster auf seine Weise Luft. Unendlich viel Kirchengut ist in jenen Stürmen verloren gegangen, viele Klöster haben damals fast ihren ganzen Besitz eingebüßt.

Es ist bemerkenswert, daß sich den Empörern auch große Massen des geistlichen Proletariats anschlossen, die auf diese Weise aus ihrer wirtschaftlichen Not herauskommen wollten und die Nutznießung des Pfarrgutes anstrebten.⁴⁾ Das Vikariatsunwesen hatte allmählich zu unerträglichen Zuständen auch in wirtschaftlicher Beziehung geführt. Während die Pfarrerherren in Wohlstand und Nichtstun ein angenehmes Leben führten, waren, wie bereits erwähnt, die Vikare auf ihren kärglichen Sold und ein paar

¹⁾ Janssen, Geschichte des deutschen Volkes⁸ II, 230.

²⁾ v. Bezold, Geschichte der deutschen Reformation, S. 449 ff.

³⁾ Vgl. ebenda S. 45 f.

⁴⁾ Müller, Kirchengeschichte II, 1, 323.

Messpfründen angewiesen, so daß sie oft nicht wußten, woher sie auch nur den notwendigsten Lebensunterhalt gewinnen sollten.

Wie Sickingen und seine Standesgenossen haben auch die Bauern Pläne zu einer Reformation des Reiches gefaßt, und wie das Programm Hutten's, so ruht auch der vollständige Entwurf einer Reichsverfassung, wie er aus den Kreisen der fränkischen Bauern hervorgegangen ist, auf einer allgemeinen Säkularisation der geistlichen Güter. Aus ihnen sollen die weltlichen Herrschaften, die natürlich im Sinne der Bauern ebenso gut wegfallen müssen wie die geistlichen, für den Verlust ihrer Rechte entschädigt und die von der Gemeinde zu wählenden Priester — alle übrigen „Geweiheten“ sind ja beseitigt — mit einem anständigen Unterhalt besoldet werden. Was dann noch übrig blieb, erschien den Bauern immer noch groß genug, um damit auch noch alle öffentlichen Bedürfnisse des Reiches zu befriedigen.¹⁾

Es waren aber nicht nur diese „destruktiven Elemente“ im Reich, die aus Widerwillen gegen die weltliche Herrschaft und den unerträglichen Reichtum der Kirche „die geistliche Seite der Verfassung“ jetzt mit einem Schlage beseitigt und das Kirchengut zum gemeinen Nutzen verwendet wissen wollten. Solche Tendenzen traten nach Beendigung des Bauernkrieges gerade unter den altgläubigen Fürsten mit erschreckender Deutlichkeit hervor. Bisher hatten sie sich damit begnügt, in einzelnen Fällen die weltliche Macht der bischöflichen Oberen in ihren Gebieten zu beschränken und das Kirchengut für allgemeine und persönliche Zwecke nutzbar zu machen. Und wenn auch die geistlichen Fürsten seit dem 14. Jahrhundert mehr und mehr in den Hintergrund gedrängt worden waren, so hatte man doch bislang niemals gewagt, ihre Stellung prinzipiell anzutasten. Wieweit die Schriften des Wittenberger Mönches auch in dieser Beziehung befreiend und auflösend gewirkt haben, läßt sich wohl im einzelnen schwer nachweisen. Jedenfalls hatte der Runtius Meander bereits auf dem Wormser Reichstag von 1521 den Eindruck, daß es den fürstlichen Gönnern Luthers weniger um dessen Person zu tun sei, den

¹⁾ v. Bezold a. a. O. S. 494. — Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation⁶ II, 142 f.

sie nur im Einverständnis mit dem Volke zu ihrer Deckung vorziehen, als um die Erbeutung der Kirchengüter; „und von dieser Seite her befürchtet man allgemein so schwere Gefahren, daß man nur von Gott Hilfe und Rettung glauben erwarten zu dürfen“. 1) Auch im Nürnberger Reichsregiment saßen „Liebhaber der Kirchenschätze und Güter“, die sich ein „gulden Jahr“ träumten, wenn einmal „das Kirchengut geteilt würd, der geistlich Hochmut, als sie sagten, gedämpft würd, das bischöfliche Regiment abgetan würd und Bischöfe und Papsst nichts mehr zu befehlen“ hätten. 2)

Ob solche „Liebhaber der Kirchenschätze und Güter“ nur — wie Janßen meint — unter den juristischen Beisitzern des Regiments, die großenteils einer Reformation zugetan und abgezagte Feinde des alten Kirchentums waren, sich fanden, scheint einigermaßen zweifelhaft gegenüber der Tatsache, daß die erste vollständige Säkularisation eines Klosters von altgläubiger Seite erfolgt ist. Im Jahre 1523 benutzte nämlich der streng altgläubige Herzog Bogislaw X. von Pommern den Einzug der neuen Lehre im Kloster Belbuck dazu, dieses Kloster schnelligst zu säkularisieren, seine reichen Güter einzuziehen und diese zur Minderung seiner großen Schuldenlast zu verwenden. 3) Und die Notlage der Klöster und Stifte im Bauernkriege gab vielen, auch altgläubigen Fürsten eine erwünschte Gelegenheit, ganze Klöster in ihren Territorien „zu Handen zu nehmen“ oder wenigstens vorläufig mit Beschlag zu belegen. Das erfahren wir u. a. aus einer Umfrage, die Markgraf Kasimir von Brandenburg am 30. September 1525 bei den benachbarten weltlichen Fürsten machte des Inhalts, wie sie es mit den Gütern der von ihnen im Bauernaufstande eingezogenen Klöster hielten. 4) Nur von den bayrischen Herzögen erhielt Kasimir eine entrüstete Antwort, in der sie sich entschieden dagegen verwahrten, als ob sie die Klöster in ihre Hände genommen hätten; zu ändern stände allein den Reichsständen zu. 5)

1) Depesche vom 5. April 1521 bei Kalkoff² S. 145 f.

2) Janßen, Geschichte des deutschen Volkes⁸ II, 265.

3) Uffelen, Pommersche Jahrb., 4. Bd., S. 35.

4) Vgl. Schornbaum, Beitr. zur bayerischen Kirchengesch. X, S. 129 ff.

5) Ebenda S. 138 f.

Das Schreiben berührt um so merkwürdiger, als um eben jene Zeit gerade von Bayern der Gedanke großartiger, ja vollständiger Säkularisationen erwogen wurde, die zunächst allerdings nicht gegen die Klöster, aber mit der Aussicht auf viel größeren Gewinn gegen die großen geistlichen Herrschaften gerichtet waren.¹⁾ Ihrer Eingriffe sich zu erwehren und das Kirchengut staatlichen Zwecken nutzbar zu machen, waren die bairischen Herzöge nicht weniger bestrebt als die übrigen Territorialherren: das hatten sie bereits im Jahre 1523 gezeigt. Um zu dem erwünschten Ziele zu gelangen, hatten sie damals einen gerade entgegengesetzten Weg eingeschlagen als die übrigen Fürsten, der aber — wie Ranke²⁾ treffend bemerkt — „bei weitem kürzer und sicherer war“. Sie versprachen nämlich der Kurie, die kirchenfeindliche Bewegung in ihren Gebieten energisch auszurotten, und erhielten dafür eine Reihe wichtiger Privilegien, die ihnen ein Übergewicht über die Bischöfe und einen bedeutenden Anteil an dem Ertrage der geistlichen Güter sicherten.³⁾

Bei ihren Bemühungen, das Erzbistum Salzburg zu säkularisieren und den größten Teil desselben ihrem Herrschaftsgebiete einzuverleiben, stießen die Interessen der bairischen Herzöge mit denen Erzherzog Ferdinands zusammen, der auch bereits seine Hand nach dem bedrängten Erzstift ausgestreckt hatte, aber dann der Übermacht des von Bayern zu Hilfe gerufenen Schwäbischen Bundes weichen mußte.⁴⁾ Es ist immerhin ein merkwürdiges Schauspiel, das uns hier den kaiserlichen Bruder und Statthalter in deutschen Landen unter den Fürsten zeigt, die allem Reichsrecht zum Trotz die Notlage der geistlichen Nachbarn zum eigenen Vorteil auszubeuten gewillt waren. Jener Vorfall steht nun aber in der Politik Ferdinands keineswegs vereinzelt da. Bereits war auf die Initiative der Tiroler Landschaft die Säkularisation des Bistums Brixen unter Zustimmung des Herzogs erfolgt; dieser

¹⁾ Ranke a. a. O. S. 165 f.

²⁾ Ebenda S. 107.

³⁾ Ebenda S. 105 ff.; vgl. auch N. v. Druffel, Die Bairische Politik im Beginn der Reformationszeit. Abhandlungen der III. Klasse der Kgl. Bairisch. Akad. der Wissensch., XVII. Bd., S. 595 ff., besonders S. 622 ff.

⁴⁾ Ranke a. a. O. S. 165 f.

hatte es zu seinen Händen einnehmen lassen und die weltliche Verwaltung einem seiner Räte übertragen, „bis auf ein künftig Konzil oder eine Reformation des Reiches“. ¹⁾ Demgegenüber will der widerrechtliche Erwerb der bischöflichen Stadt Jüßen und des zu Salzburg gehörigen Zillertales während des Bauernkrieges noch wenig besagen. Aber auch nach dem Bauernkriege wurde es deutlich, wie sehr die allgemeinen Säkularisationstendenzen und die weitverbreiteten Pläne zur Umgestaltung der Reichsverfassung unter Ausschluß des geistlichen Elements der eigenen Gesinnung Ferdinands entsprachen. Für seine Stellung den Klöstern gegenüber ist es bezeichnend genug, daß er unter den Entschädigungsansprüchen, die er nach Beendigung des Bauernkrieges der Württemberger Landschaft vorlegte, „für die entgangene Nutzung an den Klöstern“ 20000 fl. in Anrechnung brachte. ²⁾ Der unter seinem Vorsitz im Oktober 1525 abgehaltene Württemberger Landtag legte einen großen Teil der Regierungskosten, namentlich für die neue Landes- huth, der Geistlichkeit — Priesterschaft, Klöstern, Spitälern — auf, „so daß diese bisher unerhörte Abgaben zu leisten bekam“. ³⁾ Ein weiterer Antrag der Landschaft auf Säkularisation geistlicher Güter zur Bestreitung der Landesbedürfnisse, eingebracht, da „Geld schaffen die fürstliche Durchlaucht nicht möge, die Kammer nicht könne und solches dem Lande unmöglich sei,“ fand die Zustimmung Ferdinands, der den Ständen erlaubte, zur Unterstützung ihrer Absicht eine Botschaft auf den nächsten Reichstag nach Augsburg zu schicken; was allda über die Reformation der Geistlichkeit beschloffen werde, sollte in Württemberg, sowie in seinen anderen Ländern gelten. ⁴⁾

¹⁾ Ranke a. a. O. S. 164.

²⁾ Stälin, Württembergische Geschichte, IV. Teil, S. 310.

³⁾ Ebenda S. 311. — Der Steuerbetrag der großen Mannsklöster wurde nach einem Anschlag der Regierung festgesetzt; alle übrigen geistlichen Vermögen, insbesondere sämtliche Pfründen, Heiligen, Bruderschaften, Spitäler, Frauenklöster und kleinen Mannsklöster, Bruder- und Beginenhäuser, mit Einschluß der auswärtigen im Land begüterten Geistlichen wurden mit 12% ihres Einkommens herangezogen. Ernst, Württemberg. Jahrb., Jahrg. 1911, S. 378.

⁴⁾ Stälin a. a. O. S. 311. — Ranke a. a. O. S. 166f.

Auf eben dem Augsburger Reichstag 1525/26 ist dann der durch Ranke¹⁾ so berühmt gewordene Ratschlag entstanden, in dem die Tendenzen auf allgemeine Säkularisation der geistlichen Güter und Umgestaltung der ganzen weltlichen Verfassung, wie sie uns unter allen Gliedern und Ständen des Reiches von den Bauern bis zum Erzherzog Ferdinand entgegentraten, ihren klassischen Ausdruck gefunden haben. Der Ratschlag geht davon aus, daß die von den Vorfahren zur Ehre Gottes und zum Dienste des Nächsten gestifteten Bistümer, Klöster, Prälaturen und anderen geistlichen Pfründen dem christlichen Glauben und dem heiligen Reich nichts mehr nütze seien und deshalb in „ander besser gemeinnützige Wege Christlicher Weise verwandelt werden“ müßten. Das dürfe man aber nicht dem gemeinen Manne überlassen, der in diesem Jahre sich solcher Veränderungen wider Gottes Wort unterstanden hätte, sondern die Obrigkeit, d. i. Ks. Majestät und die Stände des Reiches, müßten zur Verhütung weiterer Empörung, Räuberei, Placerei und anderen Unrats und zur Mehrung und Förderung christlicher Ordnung und gemeinen Nutzens im Reich Hand anlegen. Unter Ausschluß der Geistlichkeit sollten darum Ks. Majestät und die Reichsstände auf diesem Reichstag darüber beschließen, wofür folgende Vorschläge gemacht werden: Alle geistlichen Güter sind zu säkularisieren und die geistlichen Herrschaften aufzugeben. Zu dem Zwecke müsse man in jedem der sechs alten Kreise ein besonderes Regiment errichten mit 12 Räten — je drei von den vier Ständen — unter einem Hauptmann, der von den Kreisständen zu wählen, aber vom Kaiser zu bestätigen sei, ungefähr mit denselben Rechten wie die Hauptleute und die Räte des Schwäbischen Bundes. Dieses neue Kreisregiment, zugleich als eine höhere Gerichtsbehörde zur Handhabung des gemeinen Friedens gedacht, solle die Kirchengüter in jedem Kreise einziehen und für ihre Verwendung sorgen. Zunächst ist von denselben den geistlichen Fürsten und Prälaten noch soviel anzuweisen, als zu einem anständigen Leben gehört, besonders den adligen Domherren, die kein geringeres Einkommen haben dürfen als bisher. Nach dem Tode der bisherigen Pfründen-

¹⁾ Deutsche Geschichte II, S. 167 ff.

inhaber dürfen aber diese Stellen nicht mehr besetzt werden, ihre Nutzungen sind dann dem Regiment zu verabsolgen. Aus den Einkünften der säkularisierten Güter sind durch das Regiment zu besolden die Pfarrer und Prädikanten sowie ein Bischof für jeden Kreis, der aber ohne jede weltliche Jurisdiktion nur ein Oberster der anderen Kirchendiener sein soll. Zur Erziehung christlicher Seelsorger und zum gemeinen Nutzen mag man davon auch in jedem Kreise eine Hochschule errichten und unterhalten, an der die göttliche Schrift nach ihrem rechten Verstande und deshalb hebräische, griechische und lateinische Sprache gelehrt werden soll. Für die unverheirateten Töchter des Adels sollen je zwei oder drei Jungfrauenklöster bestehen bleiben, deren Insassen jedoch das Recht haben, jederzeit auszutreten und sich zu verheiraten. Den Armen soll in jedem Kreise der zehnte Pfennig von allen geistlichen Gütern gereicht werden. Alles übrige ist außer zur Unterhaltung des Kreisregiments von diesem zum gemeinen Nutzen zu verwenden, vor allem zur Bildung eines stehenden Heeres von Reitern und Fußknechten zum beständigen Dienste des Kaisers und des Reichs, und dazu sollen die Landleute und sonderlich die vom Adel desselben Kreises gebraucht werden.

Die weltgeschichtliche Bedeutung dieses Entwurfes ist zum ersten Male von Ranke voll gewürdigt worden, der darauf hinweist, daß dem Ratsschlag Ideen zugrunde liegen, „deren Ausführung die folgenden Jahrhunderte beherrscht, das spätere Deutschland begründet hat“. Ebenhier treten auch bereits alle die allgemeinen Gesichtspunkte hervor, die später für die Kirchengüterpolitik der evangelischen Landesherren bestimmend waren: das gesamte Kirchengut wird in Verwaltung und Verwendung der staatlichen Aufsicht unterstellt und soll vor allem zur Besoldung der Kirchendiener, für Schul- und Armenzwecke dienen, der Rest aber „zum gemeinen Nutzen“ verwendet werden. Wer ist nun der Verfasser dieses so hochbedeutenden Gutachtens? In welchen Kreisen ist es entstanden? Auf diese zum Verständnis des Stückes so überaus wichtige Frage, die bisher immer noch der Lösung harrete, können wir nunmehr auf Grund weiterer Nachforschungen eine ganz bestimmte Antwort geben: der Verfasser des Ratsschlages ist der fränkische Landhofmeister Hans von

Schwarzenberg, der solch „ungeferlich bedenken und getrewen ratschlag“ im Auftrage seines Herrn, des Markgrafen Kasimir von Brandenburg, und unter Beihilfe von dessen Kanzler Georg Vogler für den Augsburger Reichstag von 1525 aufgesetzt hat.¹⁾

¹⁾ Ranke ist dem Ursprung des Ratschlages, den er unter den Akten des Weimarer Archivs vorfand, nicht weiter nachgegangen, und auch alle Späteren haben sich damit begnügt, auf Ranke zu verweisen und nach seinem Exzerpt den „berühmten Säkularisationsentwurf von 1525“ nach allen Richtungen auszuschlachten. Nun hat aber bereits Zanßen (Geschichte des deutschen Volkes III, S. 31, Num. 1) darauf hingewiesen, daß das von Ranke für ungedruckt gehaltene Stück schon bei Eckendorf II, S. 44 erwähnt und von Buder in seiner „Nützlichen Sammlung“ S. 31—37 vollständig abgedruckt ist, freilich auch hier ohne Angabe des Verfassers. Weitere Nachforschungen ergaben, daß auch Eckendorf und Buder das im Weimarer Archiv liegende Exemplar des Gutachtens (Reg. E, Fol. 356, Nr. 78) benützt haben, eine Kopie des scheinbar verloren gegangenen Originals, mit der Jahreszahl 1526, von Schreiberhand und für das Reichsregiment in Eßlingen bestimmt, die keinerlei Inhaltspunkte für die Verfasserchaft bietet. Nun bringt Schornbaum in seiner Erstlingschrift über „Die Stellung des Markgrafen Kasimir von Brandenburg zur reformatorischen Bewegung“ in Num. 237 die genaue Inhaltsangabe eines Gutachtens über die Verwendung des Klostergrundes, das der fränkische Landhofmeister Hans von Schwarzenberg im Auftrage seines Herrn für den Augsburger Reichstag aufgestellt habe. Eine Vergleichung dieses Bedenkens mit dem von Ranke erwähnten ergab die völlige Identität beider bis auf die Überschriften. Das Original im Nürnberger Kreisarchiv — Ansbacher Religionsakten XI, Fol. 59—68 — trägt die Aufschrift „Ein ungeferlich bedenken und getrewer ratschlag, was genannter geistlicher güter halben zu handeln onvermeidliche christliche notdurft erfordert“. Es ist der erste, sehr flüchtig geschriebene Entwurf von Schwarzenbergs sehr schwer lesbarer Hand, der von dem Kanzler Georg Vogler mit nicht unwichtigen Korrekturen und Zusätzen versehen ist. Daß es aber in der vorliegenden Form, also ohne weitere Änderungen, an das Reichsregiment gegangen ist, ergibt sich aus der wörtlichen Übereinstimmung mit der Weimarer Kopie, die offenbar nach der beim Reichsregiment eingegangenen Handschrift angefertigt ist. — Nachträglich finde ich, daß auch Scheel in seiner Biographie Schwarzenbergs das Gutachten erwähnt (S. 339 ff.), freilich an einer sehr unglücklich gewählten Stelle und ohne seine Bedeutung und Tragweite ganz zu ermessen; auch ihm ist die Identität desselben mit dem durch Ranke bekannt gewordenen Schriftstück entgangen. — Von Schwarzenberg ist auch das bei Egelhaaf, Deutsche Geschichte I,

Johann von Schwarzenberg,¹⁾ bekannter noch als Jurist denn als Politiker,²⁾ war schon seit langer Zeit bemüht gewesen, einen gangbaren Weg für eine reichsgesetzliche Lösung der brennenden Religionsfrage zu finden. Seinem Einfluß ist es besonders zuzuschreiben, daß man auf dem ersten Nürnberger Reichstage 1522/23 in einem Schreiben an den päpstlichen Legaten Chiericati die Ausführung des Wormser Edikts für unmöglich erklärte und im Reichstagsabschied als erstes Mittel zum Frieden die Abstellung der Gravamina sowie die Berufung eines freien Konzils binnen Jahresfrist in eine deutsche, rheinische Stadt forderte.³⁾ Im Gegensatz zu Kasimir voll regen religiösen Interesses und ein offener Anhänger Luthers, mit dem er im Jahre 1522 über die Bilderfrage und — bezeichnend genug — über das Verhältnis des Evangeliums zum weltlichen Schwert korrespondierte,⁴⁾ stimmte er in seinen politischen Zielen mit jenem vollständig überein.

Der Brandenburger Markgraf, in dessen Auftrag er das Gutachten verfaßte, war durchaus Realpolitiker; die neue Lehre wurde von ihm nur soweit berücksichtigt, als sie seinen Plänen förderlich war.⁵⁾ Diese Pläne waren aber vor allem auf die Stärkung seiner Macht im eigenen Lande und — er stand bis an sein Lebensende im Dienste des habsburgischen Kaiserhauses — auf die Kräftigung des Reiches und der Machtstellung des Kaisers gerichtet. In beiden Fällen erschienen ihm dabei die mächtigen geistlichen Fürsten hinderlich, ihre Beseitigung und die Ausbarmachung ihrer Güter dagegen zum gewünschten Ziele zu

§. 671 ff. abgedruckte Gutachten über die Frauenklöster verfaßt worden. Vgl. Schornbaum a. a. D., S. 212; Scheel a. a. D., S. 341 f., doch hier wieder mit der durch Egelhaafs Irrtum veranlaßten falschen Datierung, berichtigt bei H. v. Schubert, Bekenntnisbildung und Religionspolitik, S. 85, Anm. 2.

1) Vgl. über ihn die angezogene Biographie von Willh. Scheel; dazu Kalkoff in der Monatschrift für höhere Schulen VI, S. 506 ff.

2) Auf die politische Persönlichkeit Schwarzenbergs hat gerade Ranke zum ersten Male gebührend hingewiesen; vgl. Deutsche Geschichte II, S. 39 f.

3) Scheel a. a. D., S. 102 ff.; vgl. auch H. v. Schubert, Reich und Reformation, S. 28 ff. und Anm. 45, 46.

4) v. Bezold, Geschichte der deutschen Reformation, S. 418.

5) Vgl. hierzu und zum Folgenden immer Schornbaum, Die Stellung des Markgrafen Kasimir; besonders S. 6 ff., 16 ff., 67 ff., 200 ff.

führen. So war er denn vom Anfang seiner Regierung an bemüht, in seinem Herrschaftsgebiete sich der Klöster zu bemächtigen und mit ihren Einkünften die zerrüttete Finanzlage seines Landes wenigstens einigermaßen zu bessern. Wir deuteten bereits an, daß er sich die Notlage der Klöster im Bauernkriege ganz besonders zunutze machte. Eben damals fand auch die Anregung des Grafen von Henneberg, das Bistum Würzburg unter dem dortigen Dompropst Friedrich, einem der vielen markgräflichen Brüder, in ein weltliches Fürstentum umzuwandeln, bei ihm ein geneigtes Ohr, um so mehr, als vor wenigen Wochen sein Bruder Albrecht den entscheidenden Schritt getan hatte, durch den das Ordensland Preußen in ein weltliches Herzogtum verwandelt wurde. Der reformatorischen Bewegung in seinem Lande kam er soweit entgegen, als sie seinen Bestrebungen auf Stärkung der fürstlichen Macht förderlich war. Eben um der Aussicht willen, mit Hilfe der neuen Lehre die Macht Roms und namentlich der geistlichen Stände brechen zu können, war Kasimir auch in seiner Reichspolitik ein Reformfreund und deshalb auf den Reichstagen und sonstigen Zusammenkünften bemüht, die weltlichen Stände zum gemeinsamen Vorgehen gegen Rom zu bewegen und zur Beseitigung der religiösen Irrungen eine durchgreifende Reformation von Reichs wegen zu betreiben. Das Nationalkonzil, welches auf Martini 1524 in Speier zusammentreten sollte, war so ganz nach dem Sinne des Markgrafen, in dessen Gebiet man daher auch rascher als irgendwo sonst zur Ausführung des im Nürnberger Reichsabschied von 1524 aufgestellten Programmes schritt.¹⁾ Um so ärger war seine Enttäuschung, als die Abhaltung des Konzils durch ein kaiserliches Mandat streng verboten wurde. Darum ließ er aber von den einmal gefaßten Plänen nicht ab. Im Herbst 1525 schienen sie sich abermals zu verwirklichen.²⁾ Der auf den 1. Oktober 1525 anberaumte Reichstag zu Augsburg, von dem Kasimir und seine Räte eine reichsgesetzliche Lösung der Religions- und Kirchengüterfrage erhofften, konnte aber überhaupt erst am 11. Dezember eröffnet werden. Wegen mangelhafter Beteiligung

¹⁾ v. Schubert, Bekenntnisbildung und Religionspolitik S. 64 ff.

²⁾ Ranke a. a. O. S. 167; Schornbaum S. 73 ff.

der Stände wurde er nach wenigen Tagen bereits wieder vertagt und nach Speier auf den 1. Mai verlegt.¹⁾

Ob Schwarzenberg's Entwurf den Ständen jemals vorgelegen hat, wissen wir nicht. Soviel läßt sich aber wohl mit Sicherheit sagen, daß der fränkische Edelmann mit seinem Ratschlag bei ihnen wenig Beifall gefunden haben würde. Noch war das geistliche Fürstentum im Reiche viel zu mächtig, um sich einfach beiseite drängen zu lassen. Im Hinblick der drohenden Gefahr nahmen die geistlichen Stände eben jetzt alle ihre Kräfte zusammen. Das Mainzer Domkapitel berief gegen Ende des Jahres 1525 die Kapitel seiner Suffragane zu einer Versammlung nach Mainz, auf der in anbetracht der bedrängten Lage, in der sich der Klerus besonders auch durch das Vorgehen der weltlichen Stände gegen die Klöster, die Einziehung geistlicher Einkünfte und Besitzungen befände, ein gemeinsames Vorgehen beschlossen wurde. Eine Gesandtschaft an Kaiser und Papst sollte abgeordnet werden, um ihnen zu klagen, daß — nach Ranke — die geistliche Jurisdiktion von der weltlichen Gewalt okkupiert werde, und um die Verdienste in Erinnerung zu bringen, welche sich die geistlichen Fürsten von jeher um Kaiserthum und Kirche erworben hätten: so viel und noch mehr seien sie auch in Zukunft zu leisten erbötig; aber dafür müßte man sie auch bei den hergebrachten Gerechtigkeiten schützen.²⁾ Bei der streng altkirchlichen Haltung Karls V., besonders aber nach dem Reichstagsauschreiben vom 24. Mai 1525, das jede Neuerung von vornherein abwies und auf Wiederherstellung des gesamten alten Zustandes gerichtet zu sein schien, durften die geistlichen Stände wohl auf den Schutz des Kaisers rechnen. Andererseits war aber auch bei einem großen Teil der weltlichen Stände für eine reichsgesetzliche Regelung der Kirchengüterfrage in der vorgeschlagenen Form auf keine Zustimmung zu hoffen. Gerade diejenigen unter ihnen, die am heftigsten auf Beseitigung der geistlichen Fürstenmacht und Säkularisation der geistlichen Güter drangen, hätten niemals einen Entwurf angenommen, durch dessen

¹⁾ Ranke a. a. O. S. 172 f.

²⁾ Ebenda S. 169, 173 f., Friedensburg, Der Reichstag zu Speier 1526, S. 59 f.

Ausführung sie ihres mühsam erkämpften Anteils an den Einkünften des Kirchenguts wieder beraubt worden wären. Schwarzenberg selbst rechnet am Schlusse des Ratschlags mit der Möglichkeit, daß „die Fürsten und Oberkeiten eines jeden Kreises die Stifft und Kloster, so irer Steuer und Hülff herkomen weren, In solche gemeine Hülff nit ziehen lassen Sondern allen zu Tren und der Tren gemeiner Nutz gebrauchen wolten.“ Auch auf das landesherrliche Kirchenregiment, in dessen Ausbildung die einzelnen Territorialherren schon so weit fortgeschritten waren und das bereits ein wichtiges Stück ihrer Landeshoheit bildete, konnten die fürstlichen Herren und ein großer Teil der Städte nicht ohne weiteres verzichten. Ihnen, denen die Wahrung der fürstlichen „Libertät“ viel wichtiger war als eine einheitliche Regelung der Religionsangelegenheit, mußte zudem ein Plan, der auf Stärkung der Zentralgewalt durch Gewährung reicher Geldmittel und eines mächtigen Reichsheeres ausging, von vornherein verwerflich erscheinen.

Auf diesem Wege war also eine Lösung der Kirchengüterfrage unmöglich; sie mußte an dem Widerstande der geistlichen Stände und der ablehnenden Haltung des Kaisers ebenso scheitern wie an den Sonderinteressen der weltlichen Stände. War es aber überhaupt möglich, unter den gegebenen Verhältnissen in dieser Sache wie in der ganzen Religionsangelegenheit eine einheitliche Ordnung für das ganze Reich herzustellen? Auf dem schon erwähnten Reichstage zu Speier im Sommer 1526 ist der Versuch noch einmal gemacht worden, aber vollständig gescheitert. Der bekannte Reichsabschied vom 27. August 1526 „enthielt im Grunde den Verzicht des Reiches auf gemeinsame Regelung der inneren Zustände“¹⁾ und legte diese — wenn auch nicht dem Wortlaut nach — in die Hände der Territorialgewalten. Fortan hielten sich wenigstens die evangelischen Stände auch von Reichs wegen für berechtigt, die kirchlichen Angelegenheiten in ihren Territorien selbst zu ordnen und die Reformation durchzuführen.²⁾

¹⁾ Friedensburg a. a. D. S. 473.

²⁾ Ranke a. a. D. S. 309 ff. Zur Kontroverse über die Bedeutung des Abschieds vgl. Th. Brieger, Der Speierer Reichstag von 1526 und die religiöse Frage der Zeit, Leipzig 1909.

2. Kapitel.

Die Notlage des Kirchenguts in den evangelischen Gebieten,
die Stellung der Reformatoren zur Kirchengüterfrage und die
ersten Versuche einer Neuordnung der kirchlichen Vermögens-
verhältnisse in den evangelischen Städten in der Zeit von
1521—1526.

Wie die Dinge einmal lagen, durften die Regierungen nach dem Speierer Reichstag von 1526 wirklich nicht mehr länger zögern, die Regelung der Kirchengüterfrage energisch in die Hand zu nehmen. Überall in den Gebieten, die von den reformatorischen Gedanken erfaßt wurden, ging das alte Kirchenwesen einer raschen Auflösung entgegen. Schon begann man sich um das bischöfliche Kirchenregiment nicht mehr zu bekümmern, und damit war das Kirchengut jeder Obhut und Aufsicht entzogen. Ein Zustand allgemeiner Rechtlosigkeit trat ein, den Adel, Bürger und Bauern benutzten, um unter allerlei Vorwänden Stiftungen einzuziehen und die schuldigen Abgaben und Zinsen vorzuenthalten. Bei der allgemeinen Säkularisationswut waren gewalttame Eingriffe in das Kirchengut auch von dieser Seite durchaus an der Tagesordnung, und besonders in und nach dem Bauernkriege gingen große Teile des kirchlichen Vermögens in unberechtigte Hände über. Infolge der Entwertung der guten Werke durch die neue Rechtfertigungslehre blieben freiwillige Opfer und Gaben fast ganz aus; das führte zur Auflösung der Bettelklöster, deren Insassen aus Mangel an Einkünften davongingen und die Klostergüter an den ersten besten verschleuderten. Auch andere Klöster und Stifte verödeten durch den freiwilligen Austritt der für die neue Lehre gewonnenen Mitglieder; ihre Güter wurden dadurch herrenlos und meist eine Beute des Adels, der hier wie in allen übrigen Fällen und wie schon in früheren Zeiten besonders geneigt war, sich am Kirchengut zu bereichern. Es war daher die höchste Zeit, daß nunmehr die Obrigkeiten eingriffen, wollten sie nicht dulden, daß das gesamte Kirchengut der Auflösung verfiel, zum Schaden für den Staat, besonders

aber zum Schaden für die neuen emporwachsenden Kirchen, welche die Güter der alten Kirche nicht entbehren konnten und wollten.

Die Sorge um die äußerliche Erhaltung des neuen Kirchenwesens hatte eben jetzt auch Luther bewogen, seinen Landesherrn zum Handeln aufzurufen und ihn um eine einheitliche Ordnung für das ganze Land zu bitten, damit vor allem das für geistliche Zwecke bestimmte Gut der erneuerten Kirche möglichst ungeschmälert erhalten bliebe.¹⁾ Bisher hatte er der evangelischen Bewegung möglichst freien Lauf gelassen, nur in Einzelfällen Ratschläge gegeben, wie man bessern und Schlimmeres verhüten könne, und auf eine bestimmte, allgemeingültige Ordnung verzichtet, auch in der Kirchengüterfrage. Bestimmte Grundgedanken stehen aber auch hierin bei ihm von vornherein fest. So ist es für ihn durchaus selbstverständlich, daß das Kirchengut, welches bisher für einen unchristlichen Gebrauch im Dienste Gottes verwendet worden ist, nunmehr für den rechten Gottesdienst gebraucht werden soll. Die Einzelgemeinden,²⁾ welchen er nach den Erfahrungen auf dem Wormser Reichstag die Befugnis zusprach, die Reform in Angriff zu nehmen und zunächst Pfarramt und Gottesdienst umzugestalten,³⁾ dürfen deshalb auch bei Absetzung eines schriftwidrig predigenden Pfarrers diesem die Pfründe nehmen und sie dem Neuwählten übertragen.⁴⁾ Aber er gesteht den Gemeinden das tatsächliche Verfügungsrecht nur bei solchen Pfründen zu, auf deren Verleihung sie irgend ein Unrecht haben;

¹⁾ Brief vom 31. Okt. 1525 und noch nachdrücklicher in dem vom 22. Nov. 1526. De Wette III, S. 38 f. und 135 f.

²⁾ Über Luthers Anschauungen von Kirche, Gemeinde und Obrigkeit vgl. Drews, Entsprech das Staatskirchentum dem Ideale Luthers? B. Th. R. 1908, Ergänzungsheft. Von dessen Auffassung stark abweichend Hermelin, Zu Luthers Gedanken über Idealgemeinden und von weltlicher Obrigkeit, Zeitschrift für Kirchengeschichte 1908, S. 267 ff. und 479. Zwischen beiden vermittelnd die überaus gründliche Arbeit von Karl Müller, Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther, 1910, zuletzt noch ergänzt durch K. Holl, Luther und das landesherrliche Kirchenregiment, B. Th. R. 1911, Ergänzungsheft 1.

³⁾ Holl a. a. O. S. 28 f.

⁴⁾ Ebenda S. 30. — De Wette II, S. 258.

wo das nicht der Fall und auf gütlichem Wege auch nicht zu erreichen ist, muß die Gemeinde den von ihr bestellten Prediger selbst ernähren.¹⁾ Da nun die „Einzelgemeinde“ mit der politischen Gemeinde meistens räumlich zusammenfiel, wo das nicht der Fall war, aber gewöhnlich die ganze Stadt von der reformatorischen Bewegung ergriffen wurde, war die Mitwirkung der Ortsobrigkeit bei der Umgestaltung für Luther selbstverständlich und ja auch, zumal wenn es sich um Durchsetzung des Anspruchs auf eine Pfründe handelte, tatsächlich unentbehrlich.²⁾ Letzthin ist also nach Luther die weltliche Obrigkeit berechtigt, im Einverständnis mit der Gemeinde über eine ihr zustehende Pfründe frei zu verfügen, sie dem früheren Inhaber zu entziehen und einem evangelischen Prediger zu verleihen.

Nun handelte es sich aber bei der von Luther gewünschten Umgestaltung des Pfarramtes und des Gottesdienstes im evangelischen Sinne doch um etwas mehr als um Einsetzung eines neuen Predigers und Übertragung der Pfründe des bisherigen Inhabers auf jenen. Wo die Reformation eingeführt wurde, da wurde vor allem die Messe abgeschafft. Es galt nun einmal zu verhindern, daß die zahlreichen Messstiftungen eingezogen wurden und damit der Kirche verloren gingen, andererseits aber die Geistlichen für die Verluste, die ihnen durch Abschaffung der Messe an ihren Einkünften erwachsen, zu entschädigen. Da nun ein großer Teil der Geistlichen im evangelischen Gottesdienste keine Verwendung mehr finden konnte, denn hier brauchte man nur noch Pfarrer, Prediger und Diakonen, so mußte man sich ferner darüber klar werden, was mit den vielen Messpfaffen werden sollte. Durch die Abschaffung der Messe wurde also zugleich eine tiefgreifende Änderung des Stiftungs- und Pfründenwesens nötig. Sobald man an die Neuordnung des Gottesdienstes ging, mußte auch sofort die Neuordnung des Armenwesens in Angriff genommen werden.³⁾ Das verlangten sowohl die evangelischen Anschauungen von Armut, Betteln und Almosen,⁴⁾ als

1) Holl a. a. O. S. 30 f.

2) Ebenda S. 32 f.; 36.

3) Vgl. Nylhorn, Die christliche Liebestätigkeit III, S. 60.

4) Luthers Werke, Weimarer Ausgabe, Bd. XII, S. 1 f.

auch der Umstand, daß, wie erinnerlich, die mittelalterliche Armenpflege mit dem Gottesdienst, namentlich den Seelenmessen, Vigilien usw., im engsten Zusammenhang stand. Damit sah man sich aber weiterhin vor die Frage gestellt, wer die bisher von der Kirche geübte Aufsicht über die Verwaltung und Verwendung der einzelnen Vermögensteile, besonders aber auch die Fürsorge für die Armen und Kranken übernehmen sollte.

Den ersten Schritt auf dem Wege zur Lösung aller dieser Schwierigkeiten hatte bereits Karlstadt in Wittenberg getan, als er im Winter 1521/22 in Luthers Abwesenheit die Messe gewaltjam abschaffte und eine Neuordnung des Armenwesens in Angriff nahm. Im Auftrage des städtischen Rates als des eigentlichen Vertreters der Kirchengemeinde wurde dann am 25. Januar 1522 eine Kirchenordnung¹⁾ erlassen, in der die für die Folgezeit charakteristische Verbindung von Kirchen- und Armenordnung zum ersten Male deutlich zum Ausdruck kommt. Neben Vorschriften für die Abhaltung der Messe im evangelischen Sinne enthält die Ordnung nämlich vor allem die Bestimmung, daß die Bruderschaften aufgelöst und alles Betteln, auch das Terminieren der Bettelorden, das Sammeln der Stationierer und Kirchenbitter unterjagt wird. Sämtliche Zinsen der Gotteshäuser, Bruderschaften und Gewerke sollen künftig in einem „gemeinen Kasten“ vereinigt werden, dessen Verwaltung je zwei aus dem Rate und aus der Gemeinde erwählten Vertretern zusteht. Nur die Inhaber besonderer geistlicher Lehen mögen bis zu ihrem Tode in deren Genuß bleiben, dann aber sollen auch diese Zinsen dem gemeinen Kasten zufallen. Alle Einkünfte des Kastens sollen durch die Kastenvorsteher zur Verpflegung der Armen verwendet

¹⁾ Gedruckt in Sehling's Kirchenordnungen I, S. 697f. — Vgl. auch Uhlhorn a. a. O. S. 61 und S. Varge, Andreas Bodenstein von Karlstadt I, S. 379ff. Doch ist die Darstellung bei Varge zugunsten Karlstadts stark tendenziös gehalten; der Ausfall gegen die später unter Luthers Einfluß entstandene Ordnung geschieht unter Verkennung der tatsächlichen Verhältnisse, wie auch der geschichtlichen Voraussetzung für die Regelung der Kirchengüterfrage in den Territorien und Städten. — Zu den Ereignissen in Wittenberg vgl. neuerdings Rif. Müller, Die Wittenberger Bewegung 1521 und 1522. Leipzig 1911.

werden. Man mag daraus auch armen Handwerksleuten zinslose Darlehen geben und wohlhabenden Mitbürgern Kapitalien gegen Zahlung von vier Prozent Zinsen vorstrecken; endlich auch begabten Kindern armer Leute die Mittel zum Besuch der Schule und Universität reichen, damit für gelehrten Nachwuchs im Predigtamt und weltlichen Regiment gesorgt werde. Die durch die Vermögenseinzziehung betroffenen Priester sollen durch eine jährliche Summe aus dem Kasten entschädigt werden und dafür, anstatt Messen und Vigilien zu halten, arme franke Leute aufsuchen und in ihren Nöten trösten. Für den Fall, daß der Kasten dazu nicht ausreicht, wird eine förmliche Armensteuer in Aussicht genommen. — Die Regelung der Armenpflege steht also bei dieser Ordnung durchaus im Vordergrund. Sie reflektiert nur auf die frei werdenden Messstiftungen und sonstigen Einkünfte aus Abhaltung der nun in Wegfall kommenden Zeremonien. Diese will sie aber, samt den bisher dazu gestifteten Mitteln, ausschließlich für Wohltätigkeitszwecke im weitesten Sinne des Wortes verwendet wissen und darum in den „gemeinen Kasten“ zusammenziehen. Die Pfarrpfünden und das Einkommen der Klöster bleiben, abgesehen von dem Bettelverbot, noch unangefastet.

Wohl glaubte Karlstadt ganz im Sinne Luthers zu handeln, als er auf diese Weise das Werk der Reformation in Angriff nahm. Aber dieser hob bei seiner Rückkehr von der Wartburg sofort alle Änderungen auf und stellte die frühere Organisation mit nur geringen Abweichungen wieder her. Die gewalttame Art, mit der Karlstadt vorging, war seinem starken Gefühl für Wahrhaftigkeit und Freiheit des persönlichen Glaubens durchaus zuwider.¹⁾ Zudem stand hinter dem Eiferer nur eine religiöse Minderheit, während die große Masse noch am alten Wesen festhielt; Luther sah deshalb in den eigenmächtigen Änderungen „nur eine neue Form der Tyrannei und des Gesetzstums wie Überstürzung und Mangel an Liebe, Geduld und Schonung für die Schwachen.“²⁾ Er wollte auch die äußere Ordnung in der

1) Hoff a. a. O. S. 37f.

2) Müller, Kirchengeschichte II, 1, S. 288.

Kirche ganz auf Freiheit gestellt wissen. Sein Glaube an die überzeugende und einigende Macht des göttlichen Wortes ließ ihn hoffen, daß doch eine Ordnung zustande käme und Verwirrungen vermieden blieben.¹⁾ Darin hat er sich nun freilich getäuscht. Die Freiheit ist ein höchst kostbares, aber auch ein sehr gefährliches Gut, besonders da, wo materielle Interessen beim Gebrauch der Freiheit mitspielen. Die Geschichte des Kirchenguts in den ersten Jahrzehnten der deutschen Reformation bietet dafür eine Reihe von Beweisen, die auch Luther allmählich von seiner allzu idealen Auffassung der Menschen und Dinge zurückbrachten.

Die Vorgänge in Wittenberg waren doch nicht ohne Eindruck geblieben. Im Spätjommer 1522 beschloß die kursächsische Stadt Leisnig a. Mulde samt den ihr eingepfarrten Dörfern, eine Neuordnung der kirchlichen Angelegenheiten vorzunehmen²⁾, und wandte sich deshalb an Luther, der Ende September in der Stadt weilte und Ratschläge gab.³⁾ Das Ergebnis war die Aufstellung einer Kastenordnung,⁴⁾ die nach dem Vorbilde der Wittenberger von den Leisniger Predigern Heinrich Kind und Joh. Grunner redigiert war. Der zum ersten Male von Karlstadt ausgesprochene und für die Zukunft so bedeutsame Gedanke, die erledigten Stiftungen und Einkünfte in einen gemeinen Kasten zusammenzulegen, liegt auch dieser Ordnung zugrunde. Im einzelnen ging man aber viel weiter und brachte dadurch das Problem erst zur völligen Lösung. Die ganze „eingepfarrte Versammlung“, als deren Bevollmächtigte die Äbten, der Rat, die Viertelmeister der Zünfte und die Ältesten der Bürger und gemeinen Einwohner in Stadt und Dörfern erscheinen, beschloß nämlich, alle geistlichen Güter und Einkünfte des Kirchspiels samt den Registern in einem Kasten zu vereinigen,⁵⁾ um auf

¹⁾ Holl a. a. O. S. 18; 38.

²⁾ Zum Folgenden vgl. Luthers Werke, Weimarer Ausgabe, Bd. XII, S. 1 ff. — Köstlin, Martin Luther I, S. 586 f.

³⁾ Euders, Briefwechsel IV, S. 7 f.

⁴⁾ Gedruckt bei Schling a. a. O., S. 598 ff.

⁵⁾ Sie sollen „zu Haufe geschlagen, eingesammelt, gebracht, als ewig verwidemet und einverleibt sein und bleiben“, heißt es in der Ordnung.

diese Weise jede Verschleuderung zu verhüten und das Kirchengut gleichmäßig und seinen Zwecken entsprechend nutzbar zu machen. Deshalb sollen auch die freiwilligen, in der Kirche gesammelten Opfer, Geld- und Naturalgaben in den Kasten fließen, dessen Einkünfte nötigenfalls noch durch eine gemeine Steuer sämtlicher Einwohner nach ihrem Vermögen ergänzt werden mögen. Zur „Verwahrung“ des Kastens sollen zehn alljährlich von der ganzen Gemeinde erwählte Vormünder oder Vorsteher bestellt werden, und zwar je zwei aus dem Adel und dem Rat und je drei aus den Bürgern und Bauern, deren Befugnisse durch die Ordnung genau vorgeschrieben werden, und die zur jährlichen Rechenschaftsablage vor der Gemeinde verpflichtet sind. Der Kasten selbst ist am sichersten Ort der Kirche wohl zu verwahren und mit vier verschiedenen Schlössern und Schlüsseln zu versehen, also daß der Adel, der Rat, die Bürgerschaft und die Bauern auf dem Lande je einen besonderen Schlüssel zum Kasten haben. Aus den so vereinigten geistlichen Gütern und Einkünften glaubte man alle Bedürfnisse der Kirchengemeinden bestreiten zu können.

Der ursprüngliche dreifache Zweck des Kirchengutes tritt wieder deutlich hervor, wenn die Ordnung unter den Ausgaben des Kastens aufzählt: die Besoldungen des Pfarrers, des Predigers und des Küsters wie auch eines Schulmeisters für die jungen Knaben und einer Schulmeisterin für die Mädchen unter zwölf Jahren; ferner Ausgaben für die Verpflegung armer und kranker Leute und für die Erhaltung und Errichtung kirchlicher Gebäude, unter die nach mittelalterlicher Auffassung auch Schulen und Hospitäler gerechnet werden. Für die Zeiten der Not soll oben-
 drein noch aus den Mitteln des Kastens ein Vorrat an Korn und Getreide aufgekauft werden, wozu aber auch eine Zulage aus dem Kammereivermögen erfolgen mag. War so die Armenpflege aufs beste geregelt, so war es selbstverständlich, daß nunmehr jede Art von Bettelei verboten wurde. Auch das Terminieren der Bettelorden wird wie in Wittenberg untersagt, die Terminhäuser in der Stadt fallen dem gemeinen Kasten zu, wofür aber aus demselben eine Entschädigung an die Orden gezahlt wird. Die vier Altarlehen der Stadt bleiben vorläufig noch im Besitz der für sie bestimmten Meßpfaffen, sollen aber nach dem Tode

der bisherigen Inhaber oder, wenn sie sonstwie erledigt werden, nicht wieder ansgetan, sondern auch dem gemeinen Kasten einverleibt werden.

Diese Ordnung wurde Luther am 29. Januar 1523 in Wittenberg vorgelegt und fand seinen vollsten Beifall.¹⁾ Ja, sie gefiel ihm so gut, daß er eine Vorrede dazu schrieb und diese samt der Ordnung unter dem Titel „Ordnung eines gemeinen Kastens. Ratschlag wie die geistlichen guter zu handeln sind“, bald darauf im Druck ausgeben ließ, damit sie „ein gemein Exempel würde, dem auch viele andere Gemeinden nachfolgeten“. Das Vorgehen der Leisniger Gemeinde hatte ihn nämlich darüber belehrt, daß der Abfall vom alten Kirchenwesen nicht mehr aufzuhalten sei. Der Abschaffung der Messe in den Städten mußte bald auch eine Auflösung der Stifte, Klöster und Bistümer folgen. Damit nun deren Güter nicht „in die rapuffe“ kämen und „geizige Wänste“, welche die Güter an sich reißen und verwenden möchten, sich dabei auf ihn berufen könnten, fühlte Luther sich in seinem Gewissen verpflichtet, weitere Ratschläge für die Aufhebung und Verwendung der in der Leisniger Ordnung nicht erwähnten Kirchengüter zu geben. Das tut er nun in der genannten „Vorrede“,²⁾ die aber seiner ganzen Art entsprechend nur ein „Ratschlag“ sein sollte, um schlimme Folgen zu verhüten. Er warnt ausdrücklich davor und bittet herzlich, daß nur der seinem Rate folgen möge, welcher aus seinem Evangelium erkannt habe, daß die Möncherei und das jetzige geistliche Wesen „kein Nutz und eitel schädlich Irrtum und Verführung“ sei. „Denn solch groß Ding muß mit gutem, festem, christlichem Gewissen angegriffen werden; es wird sonst übel ärger werden und wird am Totenbett gar ein böser Reuling kommen“.

Aufs erste hält Luther für gut, die Feldklöster³⁾ abzuschaffen. Die Bewohner lasse man freiwillig austreten; ihre Güter soll die

1) Enderg, Briefwechsel IV, S. 69 und 70.

2) Gedruckt Weimarer Ausgabe XII, S. 11 ff.

3) Feldklöster sind die Klöster auf dem Lande, also die Niederlassungen der Nichtbettelorden und Nichtspitalorden, auch „Herrenklöster“ genannt, wie die der Benediktiner, Zisterzienser, Prämonstratenser usw.

Obrigkeit an sich nehmen und verwenden. Sie mögen dazu dienen, die Zurückbleibenden zu versorgen, da kein Injasse mit Gewalt aus dem Kloster vertrieben werden darf, und dem Aus-tretenden eine Abfindung zu reichen; alles übrige aber soll in den gemeinen Kasten zur Unterstützung der bedürftigen Adligen oder Bürger im Lande fallen. Damit würde der Stifter Testament und Willen am besten erfüllt; doch hält er es für durchaus angemessen, daß zunächst den verarmten Erben jener ein Teil der gestifteten Klostergüter ausgezahlt werde. Wie mit den Feld-klöstern, sei auch mit den Bistümern, Stiften und Kapiteln, sofern sie Land und Städte und andere Güter unter sich haben, zu handeln. Man möge die nur dem Namen nach geistlichen Herren zu weltlichen Herren machen oder die Güter den armen Erben und dem gemeinen Kasten geben. Bis zu ihrem Tode müßten dann freilich die bisherigen Inhaber noch im Besitz ihrer Pfründen und Lehen bleiben; auch sind aus den Kloster- und Stiftsgütern alle die Stücke, so auf Wiederkauf stehen, vorher auszuondern und nach Möglichkeit den durch Wiederkauf ge-schädigten Inhabern oder deren Erben zurückzuerstatten, damit ein böses Unrecht wieder gutgemacht würde. Aus den Bettel-klöstern in den Städten endlich mache man gute Schulen für Knaben und Mädchen, „wie sie vor Zeiten gewesen“, die übrigen Klostergebäude fallen der Stadt zu.¹⁾

Wie verhält sich nun die hier vorgetragene Meinung Luthers zu den Bestimmungen des kanonischen Rechtes über die Verwaltung und Verwendung der Kirchengüter? Auch Luther fordert, daß die Kirchengüter beisammengehalten werden und nur für gottesdienstliche Zwecke Verwendung finden.

1) Vgl. auch Luthers Antwortschreiben an den Rat zu Plauen vom 30. Okt. 1525, in dem er auf den gedruckten Ratschlag verweist und dem-gemäß urteilt: „Wo das Kloster verlassen, so habe die Stadt oder Herr-schaft die Häuser einzunehmen und in gutem Brauch zu wenden, die Güter aber und Zinse, wo arme und dürftige Erben sind der Stifter, daß man denselbigen die läßt fahren, oder ihnen eines Teils jezo werd“. Er rät deshalb, sich mit dem Adel gütlich zu vertragen. Wichtig ist noch die Zusatzbestimmung: „Die Kleinod aber bleibet, wo die Behausung bleibet“. Der Brief bei De Wette III, 37.

Der vornehmste Gottesdienst ist ihm aber unter ausdrücklicher Berufung auf Matth. 25, Vers 40 der Dienst der Liebe an den bedürftigen Nächsten; ihnen will er daher den größten Teil des Kirchengutes zugute kommen lassen. Aus dem Evangelium hat er aber auch erkannt, daß diese Güter bisher dem falschen Gottesdienst verfallen und übel mißbraucht sind, und zwar durch die alte Kirche selbst. Daraus ergibt sich für ihn ein Doppeltes, einmal, daß diese Güter nunmehr wiederum zum rechten Gottesdienst verwendet werden müssen, also dem bisherigen Mißbrauch durch die Kirche entzogen und im evangelischen Sinne verwendet werden dürfen, andererseits aber, daß die Verwaltung des Kirchengutes und die Aufsicht über seine Verwendung nicht mehr der Kirche überlassen bleiben darf. Entsprechend den schon in der Schrift an den „Adel“¹⁾ vorgetragenen Sätzen²⁾ überträgt nun Luther dieses Recht auf die „christliche“ Obrigkeit, die allein die Macht dazu hat.³⁾ Ausdrücklich betont er noch in seiner Vorrede, daß bei der Neuordnung „nicht allererst päpstliche oder bischöfliche Erlaubnis zu suchen oder Bann und Vermaledung zu fürchten“ sei. Daß sich die Obrigkeiten durch solche tiefgreifende Änderungen aber auch mit dem bestehenden Reichsrecht in Widerspruch setzten und deshalb nicht nur den päpstlichen Bann, sondern auch die kaiserliche Macht fürchten mußten, scheint Luther dagegen nicht zum Bewußtsein gekommen zu sein. Sein Ratichlag ist um so kühner, als die Stände noch dazu durch das Wormser Edikt verpflichtet waren, die lutherische Bewegung auszurotten und keine Neuerungen zu dulden.

Die Rücksicht auf den Kaiser und die Hoffnung auf eine Regelung der religiösen Angelegenheit durch ein Nationalkonzil

1) Daß Luther sich in dieser Schrift an den ganzen Adel, also an Reichs- und Territorialgewalten wendet, dürfte wohl jetzt allgemein zugestanden sein, nachdem auch v. Bezold die in seiner Geschichte der deutschen Reformation S. 292 vertretene irrige Ansicht selbst berichtigt hat in der Zeitschrift für Kirchengeschichte, 22. Bd., S. 291, Anm. 5.

2) Vgl. darüber Holl a. a. O. S. 2 ff.

3) Weimarer Ausgabe XII, S. 13: „Es steht aber nur zu denjenigen, so das Evangelium verstehen und solches zu tun mächtig in ihren Landen, Städten und Herrschaften“.

hat denn auch die meisten evangelisch gesinnten Fürsten davon zurückgehalten, Luthers Ratsschlag zu folgen und so eine Zersplitterung des Kirchengutes zu verhindern. Dagegen mußte in einzelnen Städten der Rat dem Drängen der Bürgerschaft nachgeben und Neuerungen zulassen. Nicht nur wurden die Pfarr- und Predigerstellen mit evangelischen Prädikanten besetzt, sondern man schritt auch hier und da, z. B. in Magdeburg, Nürnberg und Stralsund zu tatsächlichen Änderungen, schaffte die Messe ab und begann auch nach Luthers Ratsschlag Stiftungen und Klöster einzuziehen und die kirchliche Vermögensverwaltung im Zusammenhang mit der Regelung des Armenwesens neu zu ordnen.¹⁾

Am erfolgreichsten war man dabei in Nürnberg.²⁾ Hier war der Boden für die Verwirklichung der reformatorischen Tendenzen durch eine zielbewußte Kirchenpolitik des Rates im ausgehenden Mittelalter vortrefflich bereitet, und wenn auch der Rat den Reichsständen gegenüber immer betonte, daß er nur um der allgemeinen Stimmung der Bürger willen Änderungen habe vornehmen müssen,³⁾ so hat er sich doch gewiß bei seinen Maßnahmen nicht der Erkenntnis verschlossen, wie sehr die lutherischen Forderungen seinen Tendenzen auf Verstaatlichung des gesamten Kirchenwesens und Nutzbarmachung des Kirchengutes entgegenkamen. In Nürnberg allein ist denn auch wohl die Leisniger Ordnung voll durchgeführt worden. Eine feste Grundlage war bereits durch die im Jahre 1522 erlassene Almosenordnung⁴⁾ und die damit verbundene Aufrichtung des sogenannten „neuen Almosenz“⁵⁾ gegeben. Mit diesem wurde dann 1525 das Vermögen der Kirchen und Klöster und das Einkommen aller erledigten oder zur Erledigung kommenden Pfründen, sowie das Vermögen der beiden Findel- und der beiden Siechenhäuser vereinigt.

1) Müller, Kirchengeschichte II, 1, S. 290 ff.

2) Vgl. dazu Roth, Die Einführung der Reformation in Nürnberg.

3) Ranke a. a. O. S. 320.

4) Die erste wirkliche Armenordnung ist am 21. März 1522 in Augsburg erlassen. Nürnberg folgte am 1. September, im nächsten Jahre Straßburg, Altenburg, Breslau, Regensburg, 1524 Magdeburg (Luthers Werke, Weimarer Ausgabe XII, S. 2).

5) Roth a. a. O. S. 214. — Uhlhorn a. a. O. S. 55 ff.

Dieses, nunmehr der „große Almosen“ genannt, wurde dann dem „Almosenamnt“ unterstellt und in ein „Stadt-“ und ein „Landalmosenamt“ geteilt.¹⁾ Aus dem „Stadtalmosen“ wurden die Besoldungen für die „Prediger, Pröpste, Kapläne, Schulmeister, Kirchner, Messner und Totengräber“,²⁾ sowie die Pensionen und Leibgedinge der ausgetretenen Mönche und Nonnen gezahlt und die Aufwendungen für die Unterhaltung der Kirchengebäude und für die Armenpflege bestritten. Viel reicher war der Landalmosen, aus dem nur die Pensionen der sämtlichen Pfründner und Messpriester zu zahlen waren. Deshalb sollten aus dem Landalmosenamt Zuschüsse an das Stadtalmosenamt verabsolgt werden, dessen Etat, soweit er die Besoldung der Kirchendiener anbetraf, recht knapp bemessen war. Aber die geleisteten Zuschüsse waren doch nur gering; vielmehr wurde — nach Noth — „ein großer Teil des im Landalmosen vereinigten Kirchenvermögens für Zwecke verwandt, die einem Almosen, selbst wenn man diesen Begriff noch so weit zu fassen geneigt ist, mehr oder weniger fern stehen.“³⁾ Die erst später anfallenden Klöster St. Anna und St. Katharina wurden mit ihrem gesamten Vermögen sogar einem besonderen Amte zugewiesen, das die Einkünfte für durchaus weltliche Zwecke verwandte.⁴⁾ Vom evangelischen Standpunkte aus war gewiß nichts dagegen einzuwenden, wenn der Rat die Überschüsse des Kirchenvermögens — aber erst nachdem auch die Kirchendiener angemessen besoldet waren — „zum gemeinen Nutzen“ im weitesten Sinne verwendete. Auf katholischer Seite mußten aber solche Vorkommnisse einen um so heftigeren Widerspruch gegen jede „stiftungswidrige“ Verwendung des Kirchengutes hervorrufen.

Der Rat von Nürnberg war sich der Verantwortung, die er mit der Durchführung der Reformation dem Reiche gegenüber auf sich lud, wohl bewußt. Deshalb war er äußerst vorsichtig zu Werke gegangen. Zunächst, im Frühjahr und Sommer 1524, hatte man an den Stadtkirchen, über die ja der Rat das Patronats-

1) Noth a. a. O. S. 207 f.

2) 1528 wurde hierfür ein besonderes „Kirchenamt“ geschaffen.

3) Noth a. a. O. S. 208.

4) Ebenda S. 209.

recht besaß, nur erst die alten Zeremonien abgestellt und evangelische Prediger eingesetzt. Diese gerieten sehr bald, da mit den Zeremonien auch die dafür gezahlten Abgaben dahinschwanden und freiwillige Opfer und Gaben infolge recht eigennütziger Deutung der lutherischen Lehren¹⁾ sehr spärlich eingingen, in äußerste Notlage, so daß der städtische Rat ihnen auf Bitten von 60 der bedeutendsten Kaufleute zu Hilfe kommen mußte.²⁾ Ehe der Rat nun weiter daran ging, die erledigten Stiftungsgelder einzuziehen, wandte er sich an Melanchthon mit der Bitte um ein Gutachten, wie es mit den Stiftungen gehalten werden solle.³⁾ Grundsätzlich stimmte Melanchthon in seiner Antwort⁴⁾ mit der Ansicht Luthers überein darin, daß die Stiftungen dem rechten Gottesdienste verbleiben müßten, aber dem Räte nur über die in seiner Verwaltung stehenden Stiftungen ein Verfügungsrecht zustände. Den Erben verstorbener Stifter gegenüber ist er aber nicht so weitherzig wie Luther. Sie können nicht mit gutem Gewissen solche Güter fordern, da sie die Meinung des Stifters nicht kennen. Wo sie es aber dennoch tun, sind sie auf das gemeine Landrecht zu verweisen, wonach *legata per conditionem* nicht geändert werden dürfen, wo jedoch die *conditio* fällt, in *similem conditionem* gewendet werden müssen. Auch als Hüterin des Friedens dürfe die Obrigkeit keinen Raub dulden. Wo der Stifter lebt und in einen anderen Gebrauch der Stiftungen nicht willigen will, soll man ihn nicht dazu zwingen. Diejenigen Güter endlich, die von den Erben verwaltet werden, darf man auch nur mit deren Zustimmung einziehen. — Die Einziehung selbst begründete der Rat damit, daß die weltliche Obrigkeit als Herr der Lehenschaften — und das seien alle gestifteten Pfründen — berechtigt, ja verpflichtet sei, für die würdige Verwendung derselben Sorge zu tragen. Da nun die bisherigen Inhaber der Pfründen weder

1) Der Nürnberger Pfleger von Hohenstein opferte bei der sonst pomphaften Bestattung seiner Frau nichts auf dem Altar, weil Luther lehre: „man solle lieber einem Armen als einem Priester etwas geben“. Noth S. 145.

2) Noth a. a. O. S. 145 und Anm. 5.

3) Ebenda S. 206.

4) Vom 1. Januar 1525, gedruckt C. R. I, S. 714 ff.

der Kirche noch der Gemeinde irgendwie gedient hätten, so sei es Gewissenssache, die Pfründen in einer der Ehre Gottes und dem Heile der Menschen würdigen Weise zu verwenden.¹⁾

Im allgemeinen ist man in Nürnberg, wie überall, mit den Meßpfaffen ziemlich rücksichtsvoll verfahren, indem man denen, die sich den Anordnungen des Rates fügten, ihre Pfründe bis zu ihrem Tode ließ oder sie mit einer Leibrente abfaud, die übrigen zwar aus der Stadt verwies, ihnen aber lebenslänglich die halbe Nutzung der Pfründe überließ. Mehrfach wurden auch Pfründen an die Erben des Stifters auf deren Verlangen zurückgegeben. Dagegen wurden die Kleinodien und Kirchengerate als Eigentum der Stadt erklärt, vieles davon sofort verkauft, alles andere inventarisiert.²⁾ Bei der Einziehung der Klöster kamen diese selbst dem Rate entgegen. Schon im Dezember 1524 hatten die Augustiner dem Rate die Übergabe unter bestimmten Bedingungen freiwillig angeboten. Aber der Rat wollte sich erst durch Gutachten seiner Rechtskonsulenten sichern. Diese erklärten die Klöster im gewissen Sinne für herrenlos, ihre Güter müßten nunmehr in Gott wohlgefälliger Weise verwendet werden; auch würden die Mönche, wenn der Rat nicht zugriffe, ihre Güter anderswohin wenden; zudem sei im „ärgsten Falle“ für die „Nehmer“ die Strafe wohl nicht sehr gefährlich, man müsse höchstens, da man nur etwas freiwillig Dargebotenes angenommen habe, das Empfangene wieder zurückgeben. Daraufhin nahm der Rat die Übergabe des Augustinerklosters, der bald die dreier anderer Mannsklöster folgte, mit vorsichtiger Wahrung aller rechtlichen Folgen an.³⁾ Die übrigen, sowie die Nonnenklöster, deren Injassen in Luthers Sinne der Austritt freigestellt wurde, ließ man bestehen; ihre Güter und Einkünfte aber wurden genau inventarisiert.⁴⁾ Dazu wurden sie wie auch der ganze Stadtklerns zur Entrichtung der Steuern und des Umgeldes herangezogen; auch die auswärtigen Klöster, die Besitzungen auf Nürnberger Gebiet hatten, und die

1) Roth a. a. O. S. 207.

2) Ebenda.

3) Ebenda S. 199 ff.

4) Ebenda S. 201 ff.

Deutscherren in der Stadt mußten sich eine Besteuerung gefallen lassen.¹⁾

Das Beispiel Nürnbergs zeigt, was bei einem planvollen und energischen Vorgehen der Obrigkeit zu erreichen war: das Kirchengut konnte beisammengehalten, Verschwendungen im allgemeinen vermieden²⁾ und der reiche Besitz im evangelischen Sinne zweckmäßig verwendet werden. Obendrein erfuhr der Stadtsäckel durch die Einziehung der überflüssigen Kirchenkleinodien noch eine wesentliche Bereicherung und wurde durch die Übernahme mancher früheren Ausgaben auf das Almosenamt stark entlastet. Als Gegenbeispiel möge eine kurze Darstellung der Dinge in Magdeburg dienen, wo sich die Reformation unter Widerspruch des städtischen Rates und unter starker Opposition des erzbischöflichen Landesherrn und des Domkapitels durchsetzte.

In Magdeburg wurde aus den Kreisen der evangelisch gesinnten Bürgerschaft heraus schon um Pfingsten 1524 an den Rat das Ansinnen gestellt, die kirchlichen Verhältnisse nach dem Vorbilde der Leisniger Ordnung und Luthers Ratschlag neu zu ordnen.³⁾ Der Rat nahm die zehn Artikel, in denen die Wünsche der Gemeinde zusammengestellt waren,⁴⁾ zwar entgegen, ließ sie aber nicht verkündigen, vor allem wohl, weil darin auch Forderungen ausgesprochen wurden, die auf eine Änderung des Stadtregiments in vollständig demokratischem Sinne gerichtet waren.⁵⁾ Der Rat sah sich aber doch veranlaßt, der Gemeinde in einigen Punkten nachzugeben. So wurde wenigstens eine geregelte Armenpflege

¹⁾ Roth a. a. O. S. 205. Dasselbe geschah um diese Zeit in Straßburg und Stralsund, zum Teil auch schon in anderen Städten. „Damit war an diesen Orten ein alter Streit zugunsten der Städte entschieden.“ Müller, Kirchengeschichte II, 1, S. 296.

²⁾ Ganz gekehrt haben sie auch in Nürnberg nicht; vgl. Roth S. 209, der aber mit Recht dazu bemerkt: „Das sind eben Dinge, wie sie sich bei derartigen Übergängen nie werden vermeiden lassen“, und dabei auf Vorgänge bei den Säkularisationen am Anfang des 19. Jahrhunderts verweist.

³⁾ Hülfse, Die Einführung der Reformation in der Stadt Magdeburg, S. 49 ff.

⁴⁾ Gedruckt bei Sehling, Kirchenordnungen II, S. 448 f.

⁵⁾ Hülfse, S. 54.

eingerichtet und dafür eine „Ordnung der gemeinen festen“¹⁾ vom Räte erlassen; diese „gemeinen Kästen“ dienten aber nur zur Sammlung der Almosen und Versorgung der Armen. Alle weiteren Neuerungen, besonders die Aufrichtung eines gemeinen Kastens zur Sammlung aller kirchlichen Einkünfte und zur Besoldung der Geistlichkeit, wurden vom Räte abgelehnt. Da griffen die Gemeinden zur Selbsthilfe; ermutigt durch Luthers Ratschläge, der Ende Juni 1524 wider Willen des Rates in der Stadt weilte,²⁾ setzten sie in den einzelnen Kirchspielen evangelische Prediger ein und schafften den katholischen Kultus ab. Dagegen durften sie es nicht wagen, die alten Geistlichen und die Meßpriester ihrer Einkünfte zu berauben, und waren deshalb gezwungen, die Geistlichen notdürftig selbst zu besolden und, da auch die Pfarrhäuser fehlten, in Privatwohnungen unterzubringen.³⁾ Als Amsdorf später zur Regelung des Gottesdienstes nach Magdeburg bernfen wurde, bat der Rat den Kurfürsten, ihm seine Präbende in Wittenberg zu belassen, da die Einkünfte an St. Ulrich, wo Amsdorf wirken sollte, noch in den Händen der alten Geistlichkeit wären. Der Kurfürst sagte das auch zu, doch sollte Amsdorf niemanden wissen lassen, daß er sein Gehalt aus der kurfürstlichen Kammer noch weiter erhalte.⁴⁾

Das waren schon an sich unhaltbare Zustände, die aber auch zu bösen Veruntreuungen und Verschleuderungen durch die alten Inhaber führten. Der Rat hatte später alle Mühe, die Register, Briefe und Verschreibungen der Stadtkirchen zusammenzubringen, um wenigstens zu sehen, was von den Pfarrgütern inzwischen abgelöst oder verkauft sei. Vielfach benutzten auch die außerhalb Magdeburgs wohnenden Schuldner das kirchliche Interregnum, um die Zinsen und Renten, die sie an die altstädtischen Kirchen zu zahlen hatten, zurückzuhalten.⁵⁾ Über den Verbleib der erledigten Stiftungen, sowie des Vermögens der Bruderschaften läßt sich

1) Gedruckt bei Schling II, S. 449f.

2) Hülfse S. 64f.

3) Ebenda S. 88.

4) Ebenda S. 104f.

5) Ebenda S. 88f.

nichts Bestimmtes feststellen;¹⁾ die Vermutung liegt nahe, daß bei der allgemeinen Unordnung auch hier vieles von den Kirchengütern der Kirche und dem „gemeinen Nutzen“ verloren gegangen ist. Dadurch, daß die Augustiner in Magdeburg ebenso wie ihre Ordensbrüder in anderen Städten ihr Kloster bei der Auflösung dem Räte der Stadt freiwillig übergaben, konnten wenigstens diese kirchlichen Vermögensteile für wohltätige Zwecke ungeschmälert erhalten bleiben: das Kloster wurde alsbald in ein Hospital für Arme und Kranke umgewandelt.

Alle aufgezeigten Mißstände in bezug auf Erhaltung des Kirchenvermögens und Verwendung der vorhandenen Mittel zum Wohle der neuen kirchlichen Gemeinschaft und zum Besten der Allgemeinheit wären nicht eingetreten, wenn der Magdeburger Rat wie der Nürnberger dem Verlangen der Bürgerschaft nach einer rechtzeitigen einheitlichen Ordnung entgegengekommen wäre. Aber selbst wenn er dazu bereit gewesen wäre, hätte er diese Ordnung nicht durchführen können, weil er auf den Kardinal-erzbischof Albrecht und sein Domkapitel Rücksicht nehmen mußte. Schon wegen der Einsetzung evangelischer Prediger hatte der Kardinal beim Kammergericht Klage gegen die Stadt eingereicht; wieviel mehr noch, wenn der Rat in den Vermögensbestand der alten Kirche eingegriffen hätte. In der freien Reichsstadt Nürnberg waren solche Konflikte ausgeschlossen; eben darum konnte auch hier die Leisniger Ordnung in vollem Umfange durchgeführt werden. In der Stadt, wo sie entstanden, ist ihre Durchführung dadurch verhindert worden, daß der Rat sich weigerte, die ihm zustehenden Lehen ohne Erlaubnis des Kurfürsten dem gemeinen Rasten zu überweisen.²⁾ Dagegen fanden in vielen anderen Städten des Kurkreises die Visitatoren im Jahre 1527 gemeine Rasten zur Besoldung der Kirchen- und Schuldiener bereits vor.³⁾ In ländlichen Gemeinden gab es kirchliche Stiftungen, Altarlehen usw. so gut wie gar nicht; darnum waren hier solche

¹⁾ Hülfse drückt sich jedenfalls hierüber sehr unbestimmt aus S. 112f.

²⁾ Luthers Werke, Weimarer Ausgabe, Bd. XII, S. 6f.

³⁾ Ballas, Kirchenvisitationen S. 4. Besonders erfolgreich war man in Zwickau, wo der Rat sehr energisch und dabei höchst uneigennützig vorging; vgl. Burkhardt, Kirchen- und Schulvisitationen S. 66 ff.

Einrichtungen unmöglich. Der Ortsgeistliche war auf seine Pfründe und für die wegfallenden Einkünfte aus den abgeschafften Zeremonien auf die Wohltätigkeit seiner Parochianen angewiesen.

Die Erfahrungen, die Luther dabei mit den Bauern machte,¹⁾ zwangen ihn, sein ideales Freiheits- und Gemeindepinzip aufzugeben und die Hilfe der Landesobrigkeit zum Erlaß einer einheitlichen Ordnung in Anspruch zu nehmen. Dadurch wurde er aber auch jetzt veranlaßt, zur Frage nach der Verwendung der geistlichen Güter bestimmter Stellung zu nehmen. Bisher hatte er nur allgemeine „Ratschläge“, zum Teil recht unpraktischer Art — man denke nur an die weitgehende Berücksichtigung der Stiftererben und an die Forderung, die durch „Bucher“ erworbenen Stiftungsgüter zu restituieren — gegeben. Man weiß auch nicht recht, wie er sich die Vereinigung aller geistlichen Güter eines Territoriums in einen gemeinen Kasten zum Besten der Bedürftigen gedacht hat. Das war doch nur in den Städten möglich; zudem, wer sind die Bedürftigen? Sollten die überflüssigen Gelder auch auf dem Lande für die Besoldung „bedürftiger“ Pfarrer und Schulmeister herangezogen werden? — Über diesen Punkt sagt er in dem ersten der drei Briefe, mit denen wir uns nun zu beschäftigen haben, noch nichts Bestimmtes. Er klagt am 31. Oktober 1525²⁾ dem Kurfürsten Johann, daß „die Pfarren allenthalben so elend liegen, da gibt niemand, da bezahlet niemand. Opfer- und Seelpfennige sind gefallen, Zinse sind nicht da, oder zu wenig, so acht der gemein Mann weder Prediger noch Pfarrer, daß wo hier nicht ein tapfer Ordnung und stattliche Erhaltung der Pfarren und Predigtstuhlen wird furgenommen von E. K. F. G., wird in kurzer Zeit wider Pfarrhofs, noch Schulen, noch Schuler etwas sein und also Gottes Wort und Dienst zu Boden gehen.“ Darum bittet er den Kurfürsten, um Gottes und seines Gewissens willen zu helfen, und fährt dann fort: „E. K. F. G. wird da wohl Mittel finden. Es sind da Kloster, Stift, Lehen und Spenden und des Dings gnug, wo nur E. K. F. G. Befehl sich drein begibt, die zu besehen, rechen

¹⁾ Holl a. a. O. S. 41. — Enderß, Briefwechsel V, 246 ff.

²⁾ De Wette III, S. 38 f.

und ordnenen". Der Kurfürst las aus diesem Briefe heraus, daß Luther alle Pfarren und Predigtämter aus dem fürstlichen Amt unterhalten wissen wollte. Oder sah er etwa die erledigten geistlichen Güter schon als der fürstlichen Kammer verfallen an? Jedenfalls betonte er in seinem Antwortschreiben,¹⁾ daß die Bürger und Bauern ihre Pfarrer und Prediger aus eigenen Mitteln oder den ihnen zuständigen geistlichen Lehen selbst zu besolden hätten. Er sei aber bereit, einer von Luther zu entwerfenden Ordnung über die Sicherstellung und Regelung der Einkünfte von Pfarrern und Predigern zur Durchführung zu verhelfen.

Nun rückte Luther mit seinem Plane einer landesherrlichen Visitation, die den äußeren und inneren Zustand der Pfarreien erkunden sollte, deutlich heraus.²⁾ Nicht mehr die Ortsobrigkeit, sondern der Landesherr sollte jetzt die einheitliche Ordnung des gesamten Kirchenwesens und damit auch die Regelung der Kirchengüterfrage übernehmen. Im einzelnen ist auch hier noch alles unbestimmt; Luther redet nur davon, daß Pfarrern und Predigern auf Befehl des Kurfürsten „von dem Rathause oder sonst“ so viel jährlich gereicht werden müßte, als sie zur Pfründe noch bedürfen. Ganz klar und deutlich spricht er aber dann seine Ansichten über die Verwaltung und Verwendung des Kirchengutes in dem dritten Briefe³⁾ aus, in dem er „in aller Form“ eine Kirchenvisitation beantragt, womit eine „Sequestration“ aller geistlichen Güter des Landes Hand in Hand gehen soll. Was ihn zu diesem Antrag bewegt, ist wieder die Notlage der Pfarrer und Prediger und der Verfall des gesamten Schulwesens. „Aber wo die Jugend versäumt und unerzogen bleibt, da ist die Schuld der Obrigkeit, und wird darzu das Land voll wilder loser Leute, daß nicht allein Gottes Gebot, sondern auch unser aller Not zwingt, hierin zu handeln.“ Zugleich aber hat die Obrigkeit die Pflicht, sich der Klöster und Stifte, die nach dem Fall der päpstlichen Ordnung und der bischöflichen Jurisdiktion allein

¹⁾ Vom 7. November 1525, bei Enders V, S. 268 f.

²⁾ Brief vom 30. November 1525 bei De Wette III, S. 51.

³⁾ Vom 22. November 1526 bei De Wette III, S. 135 f.

dem Landesherrn zuständig sind, anzunehmen¹⁾ und darum der Visitationskommission für das ganze Land nicht nur zwei, „die auf die Lehre und Person verständig“, sondern auch zwei, „die auf Zinsen und Güter [verständig]“ beizugeben. Diese sollen überall, wo es nötig ist, Pfarren und Schulen aufrichten und versorgen. Zwar sind die Städte und Dörfer zunächst verpflichtet, Pfarren und Schulen selbst zu unterhalten, und wo sie sich weigern, müssen sie dazu wie zum Brücken- und Wegebau von der Regierung mit Gewalt gezwungen werden. Sind sie aber dazu nicht imstande und sonst schon mit Ausgaben zu stark belastet, so sind die Klostergüter da, welche vornehmlich dazu gestiftet sind, um den armen Leuten zu helfen. Es würde übele Nachrede hervorrufen und wäre ganz unverantwortlich, wenn beim Darniederliegen von Pfarren und Schulen der Adel Klostergüter an sich risse, „wie man denn schon sagt und auch etliche tun“. Auch die fürstliche Kammer würde von solchen Gütern keinen Nutzen haben, zumal diese doch zum Gottesdienst gestiftet seien. Doch trägt Luther kein Bedenken dagegen, daß die Überschüsse vom Kurfürsten zur Landesnotdurft oder für arme Leute verwendet werden. Der letzte Satz ist für Luthers Meinung über die Verwendung des Kirchengutes besonders wichtig, so daß wir ihn noch ausdrücklich betonen müssen: die Überschüsse aus dem Kirchengut dürfen für Landesbedürfnisse verwendet werden. Und wenn er auch nicht umhin kann, seinem Kurfürsten besonders zu sagen, daß die eingezogenen Stiftungsgüter nicht etwa dem fürstlichen Kammereivermögen zufallen, so hat er doch genug Vertrauen zu ihm, um ihm nicht im einzelnen vorzuschreiben, wieviel er für Kirche und Schule, wieviel für die Armen und wieviel für die Zwecke der Landschaft verwenden soll.

Es kam nun sowohl für eine gedeihliche Entwicklung der jungen Landeskirchen als auch für eine günstige Beurteilung der Reformation durch den Kaiser und die katholischen Reichsstände

¹⁾ „Nun aber in C. R. F. G. Fürstentum päpstlicher und geistlicher Zwang und Ordnung aus ist, und alle Klöster und Stifter C. R. F. G., als dem obersten Haupt, in die Hände fallen, kommen zugleich mit auch die Pflicht und Beschwerde, solches Ding zu ordnen; denn sichs sonst niemand annimmt noch annehmen kann noch soll.“

alles darauf an, ob die Landesfürsten dieses Vertrauen auch zu rechtfertigen wußten. Mit einem Schlage fiel jetzt den Territorialherren die schon so lang erstrebte landesherrliche Kirchengewalt und die Verfügung über das gesamte kirchliche Vermögen zu, und das zu einer Zeit, wo das Bestreben, Kirchengüter an sich zu reißen und zu eigennützigen Zwecken zu verwenden, auch bei katholischen Fürsten weit verbreitet war.¹⁾ Es war daher eine Frage von grundlegender Bedeutung, welchen Weg die evangelischen Fürsten bei der Verwendung der geistlichen Güter ihrer Gebietsteile einschlugen. Da mußte es sich am allerersten und am deutlichsten zeigen, ob es ihnen wirklich um die reine Lehre oder nur um politische Vorteile zu tun war, wenn sie die Reformation einführten.

Die Versuchung, mit dem Kirchengut eigennützig zu verfahren, war für die Fürsten um so größer, als sie sich alle mehr oder weniger in starker Geldverlegenheit befanden. Die wirtschaftliche Krise, in der sich damals infolge des Übergangs von der Naturalwirtschaft zur Geld- und Kreditwirtschaft ganz Europa befand,²⁾ hatte auch auf die Finanzverhältnisse in den Territorien ungünstig gewirkt. Dazu waren mit der Erstarkung des landesherrlichen Regiments auch die Kosten der Landesverwaltung beträchtlich gewachsen. Die finanzielle Not des Landes hatte deshalb schon Kasimir von Brandenburg veranlaßt, sich nach neuen Geldquellen umzusehen und die Notlage der Klöster stark auszunutzen; es sei auch an das Vorgehen der Württemberger Stände gegen die geistlichen Güter des Landes erinnert, das Erzherzog Ferdinands vollste Zustimmung fand. Die Verwendung des überschüssigen Kirchenvermögens für Staatszwecke bot also den Fürsten eine erwünschte Gelegenheit, die Finanzlage ihres Landes zu bessern; damit erlangten sie aber zugleich einen innerpolitischen Vorteil, indem sie dadurch von den Geldbewilligungen ihrer Stände, auf deren Gutwilligkeit sie stark angewiesen waren, unabhängiger wurden. Das mußte aber andererseits wieder zu einer starken

¹⁾ Ranke weist in seiner Deutschen Geschichte im Zeitalter der Reformation II, S. 314 darauf hin, daß das „nicht allein eine deutsche, sondern eine europäische Tendenz“ war.

²⁾ Vgl. darüber z. B. Uhlhorn, Liebestätigkeit III, S. 5 ff.

Reaktion der Stände gegen die um einer gedeihlichen Entwicklung der Landeskirchen willen notwendige Einziehung und Verwendung der geistlichen Güter durch den Landesherrn führen. War doch überhaupt der Übergang der geistlichen und weltlichen Jurisdiktion der Bischöfe auf den Landesherrschaften und die dadurch erfolgte Stärkung des landesherrlichen Regiments den Ständen nicht gerade sympathisch. Den stärksten Widerstand leistete, abgesehen von den geistlichen Landständen, deren Bedeutung aber mit dem Fortschreiten der Reformation mehr und mehr zurücktrat, begreiflicherweise der Adel. Er sah sich durch die Auflösung der Stifte und Klöster, der Versorgungsstätten für seine nachgeborenen Söhne und unverheirateten Töchter, in seinen materiellen Interessen auf das empfindlichste verletzt und glaubte nun zum mindesten durch Überlassung eines Teils der erledigten Güter entschädigt werden zu müssen. Das konnten aber die Landesherrn — trotz Luthers früherer höchst rücksichtsvoller, aber, wie gesagt, auch höchst unpraktischer „Ratschläge“ — nicht immer bewilligen, wollten sie nicht dem Evangelium „üble Nachrede“ bereiten, die sichere Fundamentierung der Landeskirchen gefährden und das Gesamtwohl des Staates hinter den Sonderinteressen eines einzelnen Standes zurücktreten lassen.

3. Kapitel.

Die Regelung der Kirchengüterfrage in den evangelischen Gebieten in der Zeit von 1526—1530.

Wir wiesen bereits darauf hin, welche Bedeutung der Speierer Reichstagsabschied von 1526 für die weitere Entwicklung der Reformation erhielt: fortan glaubten sich die Landesherrn von Reichs wegen berechtigt, die kirchlichen Verhältnisse in ihren Territorien selbst zu ordnen. Gleichzeitig erging an sie Luthers Ruf, dem Verfall von Pfarren und Schulen und der drohenden Auflösung des Kirchengutes zu steuern und deshalb alle geistlichen Güter und Einkünfte einzuziehen und vor allem für die

Zwecke des Gottesdienstes im weitesten Sinne des Wortes zu verwenden. Wie in den Städten, so konnte dies auch in den Territorien nur durch den Erlaß einer einheitlichen Ordnung durch die Obrigkeit geschehen. Dort lagen die Dinge verhältnismäßig einfach; ein Befehl des Rates genügte, um das alte Kirchenwesen zu beseitigen und dann nach Leisniger Vorbild an eine Neuordnung zu gehen. Wie ganz anders aber in den Territorien! Es erscheint einigermaßen zweifelhaft, ob Luther die Schwierigkeit der beantragten Organisation recht gewürdigt hat. Jedenfalls hat er aber auch hier den Weg gezeigt: die Regelung der Kirchengüterfrage mußte im Zusammenhang mit einer gründlichen Visitation des ganzen Landes vollzogen werden. Im einzelnen kam es jedoch für einen glücklichen Verlauf ebenso sehr auf die Haltung des Landesherrn wie auf die örtlichen Verhältnisse an.

In Kurjachsen¹⁾ bewirkte Luthers Brief an den Landesherrn vom 22. November 1526, daß bereits am 13. Februar 1527 eine Visitationskommission ernannt wurde, die dann Anfang Juli in Tätigkeit trat. Als Grundlage für diese erste größere Visitation diente die „Instruktion und Befehl, darauf die Visitatores abgefertiget sein.“²⁾ Neben der Prüfung und Reformierung der Geistlichen war die Hauptaufgabe der Visitatoren, den alten Bestand des Kirchengutes wieder herzustellen und die Einkommensverhältnisse der Pfarrer zu regeln. Sie werden daher angewiesen, die geistlichen Güter und Einkünfte für jeden einzelnen Ort zu erkunden und aufzuzeichnen, die eingezogenen Lehen und Stiftungen zurückzufordern und die Ortseingesessenen zur Leistung der schuldigen Abgaben und Zinsen heranzuziehen. Von diesen Gütern werden die Einkünfte der erledigten Klöster, Stifte, Vikareien und Lehen kurfürstlichen Patronats zunächst ausge sondert, alles Übrige aber dann an jedem Ort vereinigt, um daraus die Besoldung für die einzelnen Pfarrer wie auch das Einkommen der Prediger und Schulmeister zu ordnen. Als Grundlage dient die Pfarrpründe,

¹⁾ Burthardt, Kirchen- und Schulvisitationen, S. 1—120. — Ballas, Kirchenvisitationen, besonders I, 7—20. — Schling, Kirchenordnungen I, 32—49.

²⁾ Gedruckt bei Schling a. a. O. I, S. 142—148. Die Besprechung der Instruktion bei Burthardt S. 16 ff.

die durch Zuschüsse aus den erledigten geistlichen Gütern des Ortes oder aus anderen überreichen Pfarreien aufgebeffert wird. Reicht das nicht aus, so soll den Pfarrkindern eine angemessene jährliche Umlage auferlegt werden. Auf besonderen Antrag der Visitatoren können auch die obenervähnten Klöster, Stifte und Lehnen kurfürstlichen Patronats zur Aufbesserung der Besoldungen für die Kirchendiener herangezogen werden. Die Sorge für die kirchlichen Gebäude, besonders auch für die Wohnungen der Kirchendiener, die sich, nach den Registraturen der Kirchenvisitationen zu urteilen, sehr oft in einem elenden Zustande befanden,¹⁾ wird den Geistlichen abgenommen und die Baulast den Gemeinden auferlegt. Alle Überschüsse aus den erledigten Pfründen und Stiftungen eines Ortes fallen in einen gemeinen Kasten und sollen zum Besten der Armen verwendet werden. Ausdrücklich werden die Visitatoren angewiesen, alte und gebrechliche Pfarrer des alten Glaubens nicht, „wie sich hiervor ehlich mal zugetragen“, zu verstoßen, sondern durch eine einmalige Abfindung oder Zahlung einer jährlichen Pension für den Rest ihrer Tage zu versorgen. Auch die Rechtsansprüche der Patronatsherren sollen soweit Berücksichtigung finden, als aus den erledigten Patronatspfründen und Stiftungen jeweilig der dritte Teil ausge sondert und in den gemeinen Kasten gelegt werden soll. Davon mag dem Patronatsherrn etwas gereicht werden, wenn er mit den Seinen in unvorhergesehene Armut fällt, ferner zur Ausstattung einer Tochter für die Ehe oder eines Sohnes für das Studium.

Wir werden noch darauf zurückkommen, wie weit man von den ursprünglichen Zielen Luthers bei Aufstellung dieser Instruktion zurückgegangen war. Doch sollte es sich bald zeigen, daß man auch jetzt noch die Schwierigkeit des Visitationswerkes stark unterschätzt hatte. Schon nach wenigen Wochen sahen sich die Visitatoren vor soviel Berlegenheiten gestellt, daß sie die Visitation abbrachen, da sie „nicht für gut gehalten haben, weiter zu visitieren, sie wissen denn ob unser gnedigster herr der Churfürst zu Sachsen an irer handlung gefallen hatten“. Die 14 „Zweifelpunkte“,²⁾

¹⁾ Burkhardt, Kirchen- und Schulvisitationen, S. 40, 41, 78.

²⁾ „Die Artikel so durch die rete zur visitation verordenth und andere unterteniglich bedacht 1527“; gedruckt bei Sehling I, S. 37, Num.

die sie darauf an den Kurfürsten sandten, lassen uns einen Blick tun in all die Widrigkeiten, Mißstände und Verwirrungen, die bei der Aufstellung einer einheitlichen Ordnung und Regelung der Kirchengüterfrage hindernd in den Weg traten. Da wollen die Stifter oder deren Erben die Stiftungen, Testamente und Legate zum Schaden für die Kirche einziehen, besonders die Adligen die Stiftungen auf ihren Schlössern zur Besoldung des Pfarrers nicht herausgeben. Einige verleihen Kirchenlehen und lassen sich dafür mit Zehnten und Äckern bezahlen; andere stoßen die Pfarrer von ihren Lehen und wollen diese allein für ihre Schreiber und Knechte erhalten. Die Bauern haben Kelche und andere Kirchenkleinodien verkauft; anderswo hat man den Vorrat, die Barschaft und noch mehr aus den Kirchen an sich genommen. Überall beschwert man sich über die Auflagen. Die Visitatoren wissen nicht, wie man das alles ordnen und den armen Pfarrern helfen soll. Sie fragen an, ob man die Stiftungen auf den kurfürstlichen Schlössern zur Besserung der zunächstliegenden armen Pfarren verwenden darf, was mit den überflüssigen Ornatn werden und wie man es mit dem Einkommen der Stiftskirchen halten soll. Ihre Meinung über die ganze Visitation geht endlich dahin, daß man die aufgestellte Ordnung auch durchführen müsse, sonst wäre es besser gewesen, man hätte die Visitation überhaupt nicht angefangen.

Der selben Ansicht mochte wohl auch der Landesherr sein, der deshalb energisch auf Fortführung der Visitation drang. Dazu war aber ein erschöpfendes Visitationbuch nötig, an dem man schon während der Visitation von 1527 arbeitete. Am 22. März 1528 lag es im Druck fertig vor,¹⁾ im wesentlichen Melanchthons Werk; von Luther stammt nur die etwas derbere Vorrede, in der das Recht und die Notwendigkeit einer landesherrlichen Visitation nachgewiesen werden. Das Buch selbst, das vor allem eine Unterweisung für die Pfarrer war, legt von der milden Gesinnung seines Urhebers Zeugnis ab. Bemerkenswert

¹⁾ „Unterricht der visitatoren an die pfarrherrn im kurfürstenthum zu Sachsen 1528“, gedruckt bei Schling, Kirchenordnungen I, S. 149—174. Vgl. Burkhardt, Kirchen- und Schulvisitationen, S. 24 ff.

ist es, daß darin nur an die Wiederaufrichtung der Schulen in den Städten gedacht wird; das platte Land wird garnicht erwähnt. Uebermals hatte man seine Ziele etwas zurückgesteckt. Auch jetzt noch war man der Meinung, daß die Visitation allmählich vorstatten gehen sollte, indem eine Kommission jährlich einen bestimmten Landesteil bereifte. Seit Juli 1528 erschien es aber der Regierung angemessener, mit der Visitation in allen Teilen des Landes gleichzeitig beginnen zu lassen. Deswegen wurde das Land in sechs Visitationskreise geteilt und für jeden Kreis eine besondere Kommission bestellt. Diese Kommissionen gingen Ende Oktober ans Werk; als Instruktion diente die Instruktion von 1527 in etwas überarbeiteter Form, wonach die Hauptaufgabe der Visitatoren in der Wiederherstellung des alten Bestandes des Kirchengutes und in der Regelung der Pfarrbesoldungen bestand.

Im allgemeinen verfahren sie dabei äußerst rücksichtsvoll; man möchte fast wünschen, daß sie energischer eingegriffen hätten, um das große Werk durchzuführen. Andererseits darf man aber auch die Schwierigkeiten nicht verkennen, mit denen die Visitatoren zu kämpfen hatten. Sie sollten vor allem den alten Bestand des Kirchengutes wieder herstellen; das war in einzelnen Fällen überhaupt schon deswegen unmöglich, weil das Einkommen der Pfarrer, wie das Kirchenvermögen überhaupt, nicht mehr nachweisbar war.¹⁾ Wo die Bauern in Zeiten der Not das Kircheninventar versilbert und Pfriinden- wie Fabrikvermögen verringert hatten, da waren diese Güter unwiederbringlich dahin.²⁾ Mußte doch der Kurfürst sogar nachträglich seine Genehmigung dazu erteilen, daß man in Jena das ganze Kirchen Silber im Werte von 2007 Gulden für kommunale Zwecke veräußert hatte, weil die Zurückerstattung sich angesichts der dürftigen Lage der Stadt unmöglich erwies.³⁾ Auch bei den Visitationen in Kursachsen ergab sich, wie häufig gerade der Adel nicht nur Stiftungen eingezogen, sondern auch die Besoldungen der Pfarrer geschmälert und das Kirchenvermögen verringert hatte.⁴⁾ Zu einer Restitution waren die Herren sehr

¹⁾ Burkhardt S. 49, 51.

²⁾ Ebenda S. 51 f., 90.

³⁾ Ebenda S. 91.

⁴⁾ Ebenda S. 40, 49, 59, 77.

schwer zu bringen, in vielen Fällen wohl auch wie die armen Bauern und dürftigen Kommunen gar nicht mehr im Stande. Nicht minder schwierig war es, die Pfarrkinder zur Zahlung der pflichtmäßigen Abgaben und Zinsen anzuhalten; seit den wilden Zeiten des Bauernkrieges crachteten sie sich selbst meist aller Verpflichtungen gegen die Geistlichen überhoben¹⁾ oder hatten wenigstens hier und da die Besoldungen der Geistlichen höchst eigenmächtig herabgesetzt.²⁾ Solches Vorgehen ist jedoch nicht immer auf unkirchliche Gesinnung oder übertriebenes evangelisches Freiheitsgefühl zurückzuführen. Vielfach war eben, namentlich im Kurkreise,³⁾ die Bevölkerung so arm, daß sie die Abgaben nicht zahlen konnte.

Es war daher von vornherein verfehlt, wenn die Instruktion der Visitatoren die Pfarren auf dem Lande möglichst aus Gemeindegeldern, etwa gar noch durch eine besondere Umlage auf die Pfarreingesessenen wieder aufrichten wollte. Auch durch Hinzuziehung der erledigten Meßstiftungen und =pfünden war unter den gegebenen Verhältnissen nicht viel zu bessern; dabei hatte man auf eine Neuordnung des Schulwesens auf dem Lande, auf die von Luther so dringend gewünschte Errichtung von Landschulen und die Anstellung besonderer Schulmeister — selbst in den Städten versah noch vielfach der Stadtschreiber diesen Dienst im Nebenamt weiter⁴⁾ — überhaupt verzichtet. Nur dadurch, daß man alle vorhandenen geistlichen Güter und Einkünfte, besonders aber die reichen Kloster- und Stiftsgüter, mit heranzog, wäre es möglich gewesen, Pfarrstellen und Schulen in genügender Zahl zu errichten und Kirchen- und Schuldiener angemessen zu besolden. Eben darum hatte Luther eine Visitation und eine allgemeine Sequestration beantragt. Aber der Kurfürst hatte nur in eine

1) Burckhardt S. 40, 77.

2) Ebenda S. 91. Auch in anderen Ländern hören wir davon. So wurde bereits im Jahre 1524 in den kurbrandenburgischen Gemeinden Sommerfeld, Krossen und Kottbus der Zinsfuß an die Geistlichkeit durch Gemeindebeschluß auf die Hälfte herabgesetzt; vgl. Heidemann, Reformation in der Mark Brandenburg, S. 120 ff.

3) Burckhardt S. 57, 40.

4) Ebenda S. 41. Nähnliche Ausnahmen in Franken: S. 62.

Visitation gewilligt. Eine allgemeine Aufhebung der Klöster und Stifte und Säkularisation aller geistlichen Güter mochte ihm wohl mit Rücksicht auf die politischen Verhältnisse im Reich noch zu bedenklich erscheinen. Tatsächlich befand er sich im Jahre 1530 schon im Besitz der meisten Klöster seines Landes. Aber die Einkünfte derselben wurden in gewissenhaftester Weise für die Erhaltung der Klöster und für die Abfertigung der Ordenspersonen verwendet. Nur hier und da hatten die Visitatoren einige besonders reiche Klöster zur Besserung der Pfarreinkünfte herangezogen. Man kann wohl Burkhardts Versicherung¹⁾ glauben, daß trotz aller Prozesse, die dem kurfürstlichen Regiment aus der Einziehung geistlicher Güter beim Kammergericht erwuchsen, der Kurfürst auf dem Augsburger Reichstage von 1530 hätte nachweisen können, daß man die Einkünfte der Klöster nur zweckentsprechend verwendet hatte. Im Interesse der Landeskirche wäre es aber wünschenswert gewesen, wenn der Kurfürst weniger Rücksicht geübt hätte: als die Visitation in Kurachsen im Jahre 1529 vorläufig beendet war, war hinsichtlich der Bestellung von Pfarren und Schulen doch nur recht wenig erreicht, weil es an den nötigen Mitteln fehlte. Und man kann sich dem Eindruck nicht verschließen, daß die abwartende Stellung des Kurfürsten den großen Stiftungen gegenüber auch auf das Verhalten der Visitatoren bei Sicherstellung und Zurückgewinnung der übrigen kirchlichen Güter und Einkünfte zurückgewirkt hat. Ein energischeres Vorgehen hätte manche Verschleuderung und Hinterziehung von Kirchengütern verhindert, wie auch die Klöster und Stifte viel besser hätten ausgenutzt werden können, wenn sie von vorüberein einer strengeren Verwaltung und Aufsicht durch die Landesregierung unterstellt oder überhaupt sofort aufgehoben und säkularisiert wären.

Wieviel mehr dadurch zu erreichen war, zeigt das Beispiel Hessens,²⁾ wo „in Hinsicht der geistlichen Güter die Maßregeln,

¹⁾ Kirchenvisitationen S. 108.

²⁾ Hassenkamp, Hessische Kirchengeschichte I, besonders S. 115–152. — W. Köhler, Hessische Kirchenverfassung. — Ranke, Deutsche Geschichte II, S. 305 ff., 316 f. — W. Wolff, Die Entwicklung des Unterrichtswezens in Hessen-Cassel, S. 145 ff., 251 ff., 389 ff. — Von W. Wolff wird demnächst

die man traf, mehr aus einem Stücke waren“ als in Sachsen. Auf der Homberger Synode im Oktober 1526 war die Einführung der Reformation beschlossen worden und zwar unter ausdrücklicher Berufung auf das Speierer Edikt, wodurch der Landgraf verpflichtet sei, bis zu einem künftigen Nationalkonzil die Religionsfachen so zu bestellen, wie er es vor Gott und dem Kaiser verantworten könne. Der Franzose Lambert verfaßte eine durchgreifende Reformationsordnung, die sich zwar bald als zu ideal und darum zu unpraktisch erwies, nach deren Grundfätzen man aber doch schon im nächsten Jahre eine gründliche Neuordnung in Angriff nahm. Wie Luther so war auch Lambert für eine allgemeine Aufhebung der Klöster und der übrigen geistlichen Stiftungen, deren Güter nach Abfindung und Versorgung der bisherigen Nutznießer zur Errichtung von Schulen und zum Nutzen der Kirche, alles Übrige zum Besten des Gemeinwesens verwendet werden sollten.

Landgraf Philipp sah wohl ein, daß er bei der Verfügung über die Kirchengüter die Mitwirkung der Stände nicht entbehren konnte, und um ein für allemal auch alle Rechtsansprüche der Stifter oder deren Erben, wie auch der Schirmherren der geistlichen Stiftungen abzutun, berief er einen Landtag für den Oktober 1527 nach Cassel, auf welchem die Aufhebung der Klöster und Stifte grundsätzlich beschlossen und über die Verwendung der frei werdenden Einkünfte folgendes bestimmt wurde. Aus ihnen mag man erstlich die Personen, welche das Stifts- und Klosterleben nicht aufgeben wollen, versorgen und den Austretenden ihr Eingebrahtes zurückgeben, dazu noch eine Entschädigung, die für Adlige mindestens 100 Gulden betragen, für Bürgerliche dem Eingebrahten angemessen sein soll. Ferner werden dem Adel, der die meisten Stiftungen gegründet hatte, die Einkünfte zweier Klöster und eine Anzahl weiterer Gefälle zur Unterstützung bedürftiger Standesgenossen überwiesen. Vor allem aber soll aus dem Klostergut allen Einwohnern im Lande zum Nutzen in

eine größere Schrift über die Verwendung der Stifts- und Klostergüter in Hessen-Cassel unter Philipp dem Großmütigen und Wilhelm IV. erscheinen.

Marburg eine Universität gegründet werden. Die übrigen Einkünfte aus den Stifts- und Klostergütern will man in einem gemeinen Kasten vereinigen, dessen Verwaltung einer Kommission von je zwei vom Landesherrn, vom Adel und von den Städten ernannten Räten untersteht; diese Überschüsse sollen besonders für geistliche Bedürfnisse und weiterhin für gemeinnützige Zwecke, namentlich, damit die Armen mit Schatzungen verschont werden können, verwendet werden. Der Landgraf selbst „hatte sich beständig furgenommen von den geistlichen Gütern nicht einen Pfennig zu berühren“¹⁾ und trat darum auch jedem Versuche einzelner Adliger, diese Güter an sich zu reißen, mit größter Standhaftigkeit entgegen.

Zur Ausführung der in Cassel gefaßten Beschlüsse wurde noch in demselben Jahre eine Kommission bestellt, die sofort die Einziehung der Klöster in Angriff nahm. Eine große Anzahl von Ordenspersonen wurde alsbald abgefunden. Zwangsmaßregeln brauchten kaum angewendet zu werden, da die meisten Klöster sich von selbst auflösten. Einige ließ man bestehen, da man hier noch besondere Rücksichten zu nehmen hatte. Was man in Cassel über die Verwendung von geistlichen Gütern beschloß, wurde im allgemeinen auch eingehalten. Ein großer Teil derselben wurde für die neu zu errichtenden Pfarren und Schulen und für die Besoldung der Kirchendiener verwendet. Ausschließlich für Schulzwecke wurden, auch auf Anordnung des Landgrafen, die Einkünfte der nach Beseitigung des Meßdienstes frei gewordenen Altar- und Opferfründen verbraucht. So kam es, daß in Hessen für Kirche und Schule aufs beste gesorgt und die Besoldungen sogar in den meisten Fällen für jene Zeiten sehr reichlich waren. Die versprochenen Anstalten konnten natürlich nur allmählich ins Leben treten, da die Abfindung der Klosterpersonen und anderes zunächst noch einen großen Teil des Kirchenvermögens verschlangen. Noch im Jahre 1527 wurde der Grund gelegt zur Errichtung der Landesuniversität, zwei Jahre darauf wurde sie förmlich eingerichtet und mit Klostergütern reich ausgestattet. In Verbindung mit der Universität entstand auch ein

¹⁾ Haffenkamp S. 116.

Pädagogium und ein theologisches Seminar. 1532 wurden dem Adel die Stifte Wetter und Kaufungen zur Verfügung gestellt, vornehmlich zur Ausstattung von adligen Jungfrauen, die in die Ehe treten wollten. In den nächsten zehn Jahren entstanden noch vier Landeshospitaler, die besonders der armen Landbevölkerung zugute kamen. Weitere Stiftungen aus Kirchengütern, so zum Besten von Pfarrerswitwen und ausgedienten Pfarrern und Professoren, die aber erst nach der Reformationszeit entstanden, mögen nur kurz erwähnt sein, um zu zeigen, wie vorzüglich man in Hessen mit dem Kirchengut umging.

Zwar ist der gemeine Kasten für die Überschüsse aus geistlichen Stiftungen nicht ins Leben getreten; man hat vielmehr hier und da freiverdende Einkünfte und Pfründen sogleich zum Besten des Landes verwandt. War ein solches Verhalten oft durch die Verhältnisse bedingt, so entsprach es doch auch durchaus den in Cassel getroffenen Bestimmungen, wonach Überschüsse der geistlichen Güter zum Landesnutzen und zur Verschonung der Armen mit Schatzungen verwendet werden sollten. Wie in Nürnberg so ließ sich auch in Hessen ein solches Verfahren vom evangelischen Standpunkte aus völlig rechtfertigen, da für Kirche und Schule genügend gesorgt war. Um sein Vorgehen gegen die Klöster und geistlichen Stiftungen aber auch nach außen hin zu rechtfertigen, hat Philipp im Jahre 1528, vielleicht auch schon 1527, von den Marburger Professoren eine Verteidigungsschrift¹⁾ abfassen lassen, in der sein Verfahren dargestellt und begründet wurde. Die Schrift bewegt sich dabei in den uns schon aus Luthers und Melanchthons Gutachten bekannten Gedankengängen: daß die geistlichen Güter als Almosen für die Armen gestiftet, aber bisher mißbraucht seien und darum den wahren Armen und dem rechten Gottesdienst wieder zugestellt werden müßten; daß es die Pflicht der christlichen Obrigkeit sei, alles abzutun, was dem rechten Gottesdienst und dem Dienste an

¹⁾ „Was der Durchleuchtige, Hochgeborne Fürst und Herr, Herr Philips, Landgraf zu Hessen u. s. w., als ein Christlicher Fürst mit den Klosterperjonen, Pfarrherrn und Abgöttischen Bildnissen in S. G. Fürstenthumb aus Göttlicher Schrift vorgenommen hat“ bei Hortleder, Von den Ursachen des Teutschen Kriegeß, V. Buch, 2. Kapitel.

dem Nächsten zuwider gehe, zumal „die, so geistliche Häupter und Vorgeher sein wollen, kein Ordnung, Reformation noch einige Besserung vornehmen“, usw. Ausdrücklich wird auch hier auf den Speierer Reichstagsabschied von 1526 verwiesen und endlich noch geltend gemacht, daß die Aufhebung der Klöster auch zum Nutzen für das Land geschehe, da nur der vierte Teil der Klosterleute Landsassen, alle andern jedoch Ausländer seien, „also seiner Gnaden Klöster der Fremden Nutz und ihren Untertanen zu merklichem großen Nachteil und Schaden gewesen sein“.

Einen dritten Typus für die Behandlung der Kirchengüter durch die evangelischen Fürsten in den ersten Jahren der Reformation stellt Herzog Ernst von Braunschweig-Lüneburg¹⁾ dar; bei ihm treten die politischen und finanziellen Interessen besonders stark hervor. Die Lüneburgischen Herzöge waren in der Ausbildung der landesherrlichen Kirchengewalt wie überhaupt der Zentralgewalt des Fürsten in seinen Landen hinter den Bemühungen anderer Territorialherren weit zurückgeblieben. Es darf uns daher nicht Wunder nehmen, wenn ein zielbewußter Fürst wie Herzog Ernst die günstige Zeitlage benutzte, um die Vorrechte und Ausnahmestellung der privilegierten Stände in seinem Lande zu brechen. Hinsichtlich der geistlichen Stände kamen ihm dabei die allgemeinen Tendenzen auf Beseitigung der bischöflichen Jurisdiktion und Säkularisation der geistlichen Güter sehr entgegen, und durch Verminderung der geistlichen Stimmen auf den Landtagen wie durch Einziehung von Kirchen- und Klostergütern durfte er auf einen starken Zuwachs an politischer und finanzieller Macht hoffen, die ihn auch von den weltlichen Ständen unabhängiger machte. Diese Tendenzen fanden wie überall einen Einsatzpunkt in der drückenden Schuldenlast des Landes, die durch die erst kürzlich beendigte Hildesheimer Stiftsfehde noch stark angewachsen war.²⁾ Herzog Ernst machte gar kein Hehl daraus, daß es ihm widerstrebe, wenn etliche wenige ein gutes Leben führen und im Überfluß leben sollten, während

¹⁾ Vgl. zum folgenden A. Brede, Ernst der Bekenner, Herzog von Braunschweig und Lüneburg.

²⁾ Brede S. 15 ff.

die Masse des Volkes darben müßte, und daß er aus diesen Erwägungen heraus gegen die Ausnahmestellung der Prälaten voringing.¹⁾ Im Jahre 1524 wurde daher im Hofrat beschlossen, zur Abtragung der drückendsten Lasten von den Klöstern eine Beihilfe von 28 000 Gulden zu erheben, und die Klöster mußten dieses „Darlehen“, wie sie es nannten, auch bewilligen. Die Gefahr, die ihnen drohte, hatten sie aber wohl erkannt und sich deshalb ihre Privilegien noch einmal ausdrücklich bestätigen lassen.²⁾

In seinen weiteren Bemühungen, den Prälatenstand in größere Abhängigkeit vom Landesherrn zu bringen, wurde Ernst noch besonders durch seinen Kanzler Förster³⁾ bestärkt. Auf seine Initiative ist es wohl zurückzuführen, daß man beim Ausbruch des Bauernkrieges von den Klöstern und Stiften ein Verzeichnis ihrer Güter und Einkünfte und die Hinterlegung ihrer Kleinodien, Briefe und Siegel an einem sicheren Ort forderte. Förster begründete dies Ansinnen damit, daß viele der Klöster ihre Briefe usw. in fremde Lande gebracht hätten, und es sei daher Gefahr vorhanden, daß diese Güter dem allgemeinen Besten des Landes verloren gehen könnten. Der Kanzler schenkte dabei vor der Behauptung nicht zurück, die Klöster gehörten erblich dem Fürsten und in das Fürstentum.⁴⁾ Auf einem der nächsten Landtage des Jahres 1525 wurde dann auch die Inventarisierung der Klostergüter beschlossen, nachdem die Ritterschaft dazu durch einen Brief des Kurfürsten Johann von Sachsen gewonnen war.⁵⁾ Mit der reformatorischen Bewegung an sich haben alle diese Maßregeln nichts zu tun. Ein Brief des Herzogs, den er im Jahre 1525 an die Stadt Lüneburg richtete, warnt vielmehr vor schädlichen Neuerungen und zeigt, wie stark Herzog Ernst noch auf eine Änderung und Schaffung fester Verhältnisse durch die Reichsgewalt hoffte.⁶⁾ Persönlich war er aber schon längst für

¹⁾ Brede S. 18.

²⁾ Ebenda S. 28.

³⁾ Über Förster vgl. Brede S. 30 ff., ferner Ullhorn, Urbanns Ahginius, S. 165 f.

⁴⁾ Brede S. 52 f.

⁵⁾ Ebenda S. 34 ff.

⁶⁾ Ebenda S. 29 f.

das Luthertum gewonnen.¹⁾ Wenige Wochen nach Absendung jenes Briefes an die Stadt Lüneburg hat er seinem Vetter Johann dem Beständigen gegenüber seinen religiösen Standpunkt deutlich gekennzeichnet, am 12. Juni 1526 trat er mit seinem jüngeren Bruder Otto, der bis zum Jahre 1527 Mitregent des Landes war, dem Gotha-Torgauischen Bündnis bei und bekannte sich damit vor aller Welt als Anhänger der evangelischen Partei.²⁾ Fortan mußte aber sein politisches Vorgehen gegen die Klöster in einem ganz anderen Lichte erscheinen.

Was die Einforderung der Inventare der Klöster durch die Landesregierung letztlich bezweckte, sollten zwei Ereignisse aus dem Jahre 1526 bald zeigen. Der Herzog eröffnete nämlich damals ein Verfahren gegen die Mönche von Marienrode, die im Lüneburgischen einige Höfe besaßen. Von diesen wurden sie, angeblich weil sie „das Volk verführt“ hätten, durch den herzoglichen Amtmann kurzer Hand ausgewiesen und ihre Güter eingezogen. In demselben Jahre wurde über das Kloster Ebstorf, dessen Propst gerade in Gefangenschaft geraten war, ein herzoglicher Verwalter eingesetzt und dessen Güter auch nach Rückkehr des Propstes aus der Gefangenschaft und trotz kaiserlicher Restitutionsmandate nicht wieder freigegeben.³⁾ Als dann im Jahre 1527 auf dem Landtage zu Celle beschlossen wurde, „Gottes Wort überall in den Fürstentums Stiftern, Klöstern und Pfarren rein, klar und ohne menschlichen Zusatz predigen zu lassen“,⁴⁾ war damit dem Herzog eine weitere Handhabe zur Besitznahme der Klöster seines Landes gegeben. An eine gründliche Neuordnung des Kirchenwesens auch in materieller Beziehung und besonders an eine Verwendung der Klostergüter zum Besten der Kirche wurde aber mit keinem Worte gedacht. Das „Artikelbuch“, das bis zum Jahre 1543 die alleinige Kirchenordnung für das Herzogtum bildete, bringt vielmehr nur die Aufstellung der abzuerschaffenden Mißstände, wie Untüchtigkeit der Geistlichen, Bettelei, Seelmessen, Vigilien, Kalande und

1) Brede S. 6 f., 25 f.

2) Ebenda S. 37 f.

3) Ebenda S. 40 f.

4) Ebenda S. 53 f.

Bruderschaften, und daneben einige zum Teil höchst unpraktische Forderungen, wie Aufhebung aller Akzidentien und Besoldung der Kirchendiener durch die Gemeinde.¹⁾ Nur in einzelnen Teilen des Landes fanden daraufhin Visitationen statt, während eine Generalvisitation des ganzen Landes und damit verbunden eine gründliche Aufzeichnung aller geistlichen Güter und Einkünfte, „diese unerläßliche Vorbedingung für die neue wirtschaftliche Begründung der lutherischen Landeskirche“, erst 1543 erfolgte. Damals trat denn auch zutage, wie traurig es um die materielle Lage der Geistlichen und Kirchendiener, sowie um die Erhaltung der geistlichen Güter und Einkünfte im Lüneburgischen Lande bestellt war. Eine Ausnahme davon bildeten nur die Klostergüter; diese waren aber der Kirche inzwischen verloren gegangen und ganz in die Hände des Landesherrn gelangt.

Das „Artikelbuch“ war auf die Klöster wenig eingegangen; der Herzog hatte ihnen vorläufig noch die Handhabung der Zeremonien nach eigenem Gewissen gestattet und nur verlangt, daß die Präpöste im Fürstentum selbst residieren sollten. Zwei Jahre darauf begann er aber plötzlich eine Visitation der Stifte und Klöster vorzunehmen, um sie auf Grund des Celler Landtagsbeschlusses von 1527 zu reformieren.²⁾ Damals gelang es ihm, den größten Teil der Klostergüter unter seine Verwaltung zu bringen. Nur die beiden Stifte und die in der Stadt Lüneburg gelegenen Klöster leisteten erfolgreichen Widerstand. In allen übrigen wurden die Präpöste, weil sie ihre Residenzpflicht versäumt hatten, abgesetzt und für ihre Lebenszeit ausreichend versorgt. An ihre Stelle traten weltliche Verwalter, die dem Herzog zur Rechenschaftsablage verpflichtet waren.³⁾ Zu welchen Zwecken der Herzog das Klostergut zu verwenden gedachte, geht aus einer jener „Verzichturkunden“ hervor, in der die Abdankung des Abtes und die Übergabe der Verwaltung an den Landesherrn auch damit begründet wird, daß das Fürstentum so tief in Lasten und Schulden stecke, daß es ohne gemeine Steuer und

¹⁾ Brede S. 50 f.

²⁾ Ebenda S. 62 f.

³⁾ Ebenda S. 66—71.

ernstliche Zulage aller und jeglicher Güter aus Not und Armut nicht errettet werden könnte.¹⁾ Das letzte Ziel war wohl völlige Säkularisierung der Klöster und Umwandlung derselben in herzogliche Domänen. Dazu war aber die Zeit noch nicht gekommen; die meisten Klosterinsassen machten von der Erlaubnis auszutreten keinen Gebrauch, nahmen aber eine Neuordnung des Gottesdienstes und Klosterlebens im evangelischen Sinne an. Dafür erhielten sie auch weiterhin von dem herzoglichen Klosterverwalter den gebührenden Lebensunterhalt; diese Lieferungen waren genau festgesetzt, ebenso die Abfindungen für die austretenden Mönche.²⁾ Weniger rücksichtsvoll war der Herzog im Jahre 1528 mit den Franziskanern zu Celle und Wilsen verfahren. Diese wurden wie zwei Jahre zuvor die Marienröder Mönche des Landes verwiesen und ihre Häuser und Kleinodien eingezogen.³⁾

Dem Vorgehen Herzog Ernsts von Lüneburg in der Behandlung der Klostergüter entsprach das Verhalten einzelner kleiner Herren und Grafen bei der Einführung der Reformation in ihren Territorien. Das Verantwortlichkeitsgefühl gegenüber Kaiser und Reich war hier nicht besonders groß, an Rücksichten auf ihre Landstände waren diese Herren nicht so gebunden, und daher benutzten sie die günstige Gelegenheit, um durch Beschlagnahme von überflüssigen Kirchenkleinodien und Säkularisationen von Klostergütern ihre Taschen zu füllen, ohne sich um die „üble Nachrede“, die dem Evangelium daraus erwuchs, viel zu kümmern. So wurden in Ostfriesland, wo das Luthertum schon sehr früh Eingang gefunden hatte und das alte Kirchenwesen unter der ungehemmten Arbeit lutherischer Prädikanten ganz von selbst der Auflösung entgegenging, auf Befehl des Grafen Enno — seit 1528 der Nachfolger seines Lutherfreundlichen Vaters Graf Edzard I. — alle Kostbarkeiten aus Kirchen und Klöster genommen und deren Grundbesitz eingezogen; der Graf gewann hierdurch ein Drittel des Landes.⁴⁾

1) Brede S. 68.

2) Ebenda S. 70.

3) Ebenda S. 58 ff.

4) Ggelhaaf, Deutsche Geschichte im 16. Jahrhundert II, 29. — Müller, Kirchengeschichte II, 1, S. 275 f., 352, 397.

Der Speierer Reichstagsabschied von 1526 bewirkte, daß nun auch in anderen Städten, in denen die lutherischen Gedanken schon längst Wurzeln gefaßt hatten, eine Neuordnung der kirchlichen Vermögensverwaltung vorgenommen wurde. Man hielt sich dabei im großen und ganzen an die Ratschläge, welche Luther in der Leisniger Ordnung gegeben hatte. Und überall da, wo der Rat wie in Nürnberg energisch vorging, wurde eine Zersplitterung des Kirchenvermögens verhütet und eine zweckmäßige Verwendung der kirchlichen Güter und Einkünfte zum Besten der Kirchen, Schulen und Armen wie auch, manchmal etwas reichlich,¹⁾ für andere gemeinnützige Zwecke erreicht. In einzelnen norddeutschen Städten entfaltete Bugenhagen sein glänzendes Organisations-talent zum Nutzen für die jungen Kirchen; seine nach Leisniger Vorbild geschaffene Braunschweiger Kirchen- und Kastenordnung von 1528²⁾ wurde das Muster für eine ganze Reihe von Kirchenordnungen in norddeutschen Städten und Territorien.³⁾ Bemerkenswert ist die darin vorgefehene Scheidung zwischen Kirchenvermögen und Armenvermögen. Damit es nicht den Anschein erweckte, daß die Geistlichen „in ihren Beutel predigten“, sollten die kirchlichen Einkünfte je nach ihrer ursprünglichen Bestimmung in einen „Schoßkasten“ zur Bestreitung kirchlicher Bedürfnisse, wozu natürlich auch das Schulwesen gerechnet wird,⁴⁾ und in einen Armenkasten für die Zwecke der Armpflege⁵⁾ fließen. Die alte kanonische Auffassung von der Inalienabilität der kirchlichen Vermögensteile kommt in dieser zunächst rein praktischen Anordnung wieder zum Ausdruck. Zugleich lag darin ein stillschweigender Protest gegen eine etwaige Identifizierung des gesamten Kirchengutes mit dem Kommunaleigentum, wie sie durch die Gleichstellung der kirchlichen und bürgerlichen Gemeinde nahe lag und zu mißbräuchlicher Ausnutzung des

¹⁾ So fiel z. B. in Hamburg nur die Hälfte der reichen Klöster dem sogenannten „Schoßkasten“, die andere Hälfte der Kämmererkasse anheim. Egelhaaf a. a. O. S. 27 f.

²⁾ Neu herausgegeben von Hänjelmann, Wolfenbüttel 1885.

³⁾ Vgl. N. G.², Bd. X, S. 460.

⁴⁾ Hänjelmann, Neudruck, S. 285 ff.

⁵⁾ Ebenda S. 291 ff.

spezifisch kirchlichen Vermögens für kommunale Zwecke führen konnte.¹⁾ Wir erwähnten bereits, daß auch in Nürnberg 1528 das „Kirchenamt“ vom „Almosenamt“ geschieden wurde und nur die überschüssigen Einkünfte aus diesem zum Nutzen der Allgemeinheit verwendet wurden. Bei allen Zugeständnissen, die Bugenhagen den städtischen Obrigkeiten bei Verwendung des kirchlichen Armenvermögens für wohlthätige Zwecke im weitesten Sinne des Wortes machte, war er doch wie Luther eifrig darauf bedacht, jeder Verdächtigung der Evangelischen bei der Regelung der Kirchengüterfrage vorzubeugen. So verordnete er in Braunschweig, daß alles Silberwerk und Gold aus allen Kirchen genau inventarisiert und samt dem Inventarium auf der Münzschmiede, der Schatzkammer des Rates, wohl verwahrt werden sollte, „auf daß man in Nöten wisse, wo man solchen Silberschatz finden soll; auch zu vermeiden Verdacht und Ansprache, die sonst erwachsen möchte in künftigen Zeiten wider die Gegenwärtigen und Nachkommenden“.²⁾

Solche Mahnungen waren umso nötiger, als es auch nach dem Bauernkriege noch bei der Einführung der Reformation in einzelnen Städten zu tumultuarischen Szenen kam, bei denen Kirchenkleinodien und Messgewänder geraubt und die Klöster geplündert wurden.³⁾ Es soll auch nicht geleugnet werden, daß bisweilen selbst unter der Führung des evangelischen Rates bei der Neuordnung mit den Kirchengütern recht unpfleglich umgegangen wurde. So in Göttingen, wo es bei Einführung der Reformation 1529 zu Maßnahmen kam, die Luthers starken Unwillen hervorriefen. Er schreibt darüber an den Göttinger Reformator Sutel im Jahre 1531: „Es ist denen von Göttingen kein rechter Ernst um das Wort, sie wollen wohl gute, feine gelehrte Leute haben, wenn sie ihnen nicht durften lohnen und wenn sie die Kirchengüter zu sich reißen und in ihren Nutzen

¹⁾ Uhlhorn, Liebestätigkeit III, 76 ff. Vgl. auch Zahn, Geschichte der Armen- und Krankenpflege in der Altmark, S. 34 f.

²⁾ Braunschweiger Kirchenordnung nach Häufelmann S. 296.

³⁾ Zur Beurteilung solcher Vorgänge siehe oben S. 57, Num. 2 und Müller, Kirchengeschichte II, 1, 348.

bringen könnten“.¹⁾ Andererseits nahmen überall da, wo sich der Rat wie in Magdeburg nicht zu durchgreifenden Maßregeln entschließen konnte, die Verhältnisse die unerquicklichste Gestalt an: das Kirchenvermögen wurde verschleudert, die altgläubige Geistlichkeit, deren Dienste kaum noch in Anspruch genommen wurden, führte ein prächtiges Leben, während die vom Volke berufenen lutherischen Prädikanten sich in drückendster Not befanden. Man kann es diesen wahrlich nicht allzusehr verdenken, wenn sie sich zu aufreizenden Reden fortreißen ließen und mit dem gemeinen Manne gemeinsame Sache machten, um die Kirchengüter den „unnützen Pfründenessern“ zu entziehen und sie zum Nutzen des kirchlichen Gemeinwesens zu verwenden. Solche Anträge wurden z. B. auch bei der Einführung der neuen Lehre in Goslar im Jahre 1528 gestellt, aber vom Räte aus Furcht vor dem Kaiser und besonders vor dem altgläubigen Schutzherrn der Stadt, dem Herzog Heinrich von Braunschweig-Wolfenbüttel, mit dem die Stadt schon seit Jahren in Fehde lag,²⁾ energisch zurückgewiesen. Der engere Rat der alten Reichsstadt glaubte eine Einziehung des Vermögens der Bruderschaften, wie sie von der Bürgerschaft zur Abhilfe sozialer Notstände gefordert wurde, nicht verantworten zu können, wollte auch gegen die Stifte und Klöster nicht weiter vorgehen, als vor Gott und Kaiserlicher Majestät verantwortet werden könnte, und betonte ausdrücklich, daß man den Geistlichen in Stiften und Klöstern ihre Zinsen nicht innehalten dürfe, weil das wider das Recht und alle Reichstagsbeschlüsse sei.³⁾ Bei diesem Standpunkt verharrte der Rat noch Jahre lang trotz der allgemeinen Unzufriedenheit im Volke über die finanziellen Notstände in der Stadt, wenn er auch die schlimmen Ausschreitungen gegen die Stifte und Klöster, in denen sich jener Unwille der Bürger und der Prädikanten im Jahre 1529 Luft machte, nicht verhindern konnte.⁴⁾

1) Havemann, Geschichte der Lande Braunschweig und Lüneburg II, S. 182. — Heinemann, Geschichte von Braunschweig und Hannover II, 307.

2) Koldewey, Heinz von Wolfenbüttel, S. 4.

3) Höltscher, Die Geschichte der Reformation in Goslar, S. 51 f.

4) Ebenda S. 57—87. — Über die Notlage der evangelischen Pfarrer in Goslar vgl. ebenda S. 106 und S. 141—143.

Das Verhalten des Goslarer Rates ist charakteristisch für die allgemeine Unsicherheit in den religiösen Fragen, wie sie die eigentümliche Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse in Deutschland mit sich gebracht hatte. Der Speierer Abschied von 1526 bildete die viel umstrittene Rechtsgrundlage für das Vorgehen der evangelischen Stände beim Erlaß kirchlicher Neuordnungen. Und auch bei der Auslegung des Abschieds zu Gunsten der Evangelischen war alles auf die Verantwortlichkeit des einzelnen und auf das politische oder rechtliche Ausmaß seiner Bewegungsfreiheit gestellt. Die endgültige Regelung sollte erst das verheißene Konzil bringen; bis dahin durfte man nur so handeln, wie es jeder vor Gott und Kaiserlicher Majestät verantworten konnte. Hinsichtlich der geistlichen Güter fühlte man sich nun in seinem Gewissen verpflichtet, sich derselben anzunehmen, ihre Verwendung zu „unchristlichen“ Zwecken wie auch ihre Verschleuderung zu verhindern und für die ökonomische Erhaltung der in den Anfängen ihrer Bildung begriffenen evangelischen Landeskirchen zu sorgen. Andererseits mußten die zahlreichen kaiserlichen Mandate, die auf Grund von Anklagen beim Reichskammergericht gegen die „Kirchenräuber“ und Landfriedensbrecher erlassen wurden, die Evangelischen darüber belehren, daß solche Eingriffe in das Vermögen der alten Kirche vor dem Kaiser nicht gut zu verantworten waren. Dazu kam noch, daß von den evangelischen Ständen bei der Behandlung und Verwendung der Kirchengüter jeder seine eigenen Wege ging. Luther hatte zwar allgemeine Ratschläge und Gutachten gegeben, die Ausführung im einzelnen aber der Gewissenhaftigkeit und dem Verantwortlichkeitsgefühl der Territorialgewalten überlassen. Vorläufig standen also für die Behandlung und Verwendung der Kirchengüter auf evangelischer Seite nur ganz allgemeine Grundsätze fest. Die Rechtsverhältnisse dem Reiche gegenüber waren durchaus unsicher. Solange der Speierer Reichstagsabschied von 1526 galt, war jeder Stand auf sich selbst angewiesen und die Regelung der Kirchengüterfrage eine rein innerterritoriale Angelegenheit, die die übrigen evangelischen Stände und — wie einige meinten — auch den Kaiser und das Reich nichts anging.

Zweiter Teil.

Die Kirchengüterpolitik
des schmalkaldischen Bundes.

1. Kapitel.

Der Kampf des Bundes mit Kaiser und Reich
um das Anrecht auf die Kirchengüter.

Die kaiserliche Proposition für den Reichstag zu Speier von 1529 zeigte mit aller Deutlichkeit, in welchem Irrtum sich die einzelnen evangelischen Stände befunden hatten, als sie glaubten, auf Grund des Speierer Abschiedes von 1526 in ihren Territorien reformieren und über die Kirchengüter frei verfügen zu dürfen. Das Ausschreiben ging mit aller Schroffheit gegen die kirchlichen Neuerungen der letzten Jahre vor. Den berufenen Artikel des vorigen Speierer Abschieds hob der Kaiser aus eigener Machtvollkommenheit ausdrücklich auf, weil „der bißhero bey vielen aus den Stenden des heyligen Reichs Ihres Gefallens verstanden, ausgelegt und erkläret, daraus treflicher, großer Unrath und Mißverstandt wider unsern heyligen Christlichen Glauben, auch gegen Oberkeiten Ungehorsam von Iren Underthanen und anders viel nachtheilichs gevolgt ist“. ¹⁾ Wenn auch die kaiserlichen Befehle auf dem Reichstag nicht einfach angenommen wurden, so beschloß doch die katholische Majorität, daß bis zu einem künftigen Konzil keine weiteren Änderungen vorgenommen werden dürften und die Messe überall freigegeben werden sollte, daß kein geistlicher

¹⁾ J. J. Müller, Historie von der evangelischen Stände Protestation S. 22. — von Bezold, Geschichte der deutschen Reformation, S. 502. — Egelhaaf, Deutsche Geschichte II, 88.

Stand seiner Renten, Zinsen, Zehnten und Güter entsezt werden dürfte und der letzte Abschied kassiert sein sollte.¹⁾ Noch an demselben Tage, an dem ihnen der Beschluß der Majorität verkündet wurde, legte eine Anzahl evangelischer Stände dagegen Protest ein, der am nächsten Tage durch den markgräflichen Kanzler Georg Vogler mit einer ausführlichen Begründung versehen wurde. Sie beriefen sich darin auf die reichsgesetzlichen Bestimmungen, vor allem aber auf ihr Gewissen: es seien dies „solche Sachen, die Gottes Ehre und unseres Jeden Seelen Heil und Seligkeit angehen, darin wir unsern Herrn und Gott als höchsten König und Herrn aller Herren anzusehen verpflichtet sind“.²⁾

Jene Beschlüsse der feindlichen Majorität, durch die den Evangelischen jedes Recht zu reformieren und jedes Unrecht auf die Kirchengüter abgesprochen wurde, und deren Ausführung den Untergang der jungen Landeskirchen zur Folge gehabt hätte, führten also zur Konstituierung einer evangelischen Partei, für die die Gegner auch sofort den Namen gefunden hatten. Bereits auf dem Augsburger Reichstag des nächsten Jahres wurde ein gemeinsames Glaubensbekenntnis aufgestellt; und nachdem auf eben diesem Reichstag die Unmöglichkeit eines Vergleichs zwischen den beiden Parteien besiegelt war, schlossen sich wenige Monate später die meisten „Ungehörigen der Augsburgischen Konfession“ auch äußerlich zu einem Bündnis zusammen, um sich der Vergewaltigung durch die katholische Majorität im Reiche zu erwehren und ihr Recht allen Reichstagsbeschlüssen zum Trotz durchzusetzen. Die vielumstrittene Kirchengüterfrage gewann sofort eine ganz andere Bedeutung, als sich nun die Gesamtheit der Evangelischen, wie sie im schmalkaldischen Bunde kraftvoll nach außen hin vertreten war, mit der Regelung aller übrigen „Sachen des Glaubens“ auch dieser Angelegenheit annahm. Indem es sich aber der Bund zur Aufgabe machte, auch hierin die Interessen seiner Mitglieder zu vertreten, war er gezwungen, früher oder später zur Frage nach der Behandlung und Verwendung

¹⁾ Egelhaaf II, 90 ff.

²⁾ Ebenda S. 96 f.

der Kirchengüter in den einzelnen evangelischen Territorien und Städten Stellung zu nehmen, um die Rechtsansprüche der evangelischen Partei erfolgreich durchsetzen und ihr Verhalten gegenüber den Kirchengütern auch vor Außenstehenden zu rechtfertigen.

Den Ausgangspunkt für den Kampf des Bundes um das Anrecht auf die Kirchengüter bilden die Beschlüsse des letzten Augsburger Reichstages. Ihnen waren langwierige Ausgleichsverhandlungen vorangegangen, bei denen die evangelische Partei bereits Gelegenheit gefunden hatte, ihre Stellung zur Kirchengüterfrage offen darzulegen und ihre Forderungen zu begründen, und auf die wir daher zunächst zurückgreifen müssen.

Durch die Verlesung der Confutatio am 3. August waren die Lehren der Evangelischen für widerlegt erklärt; der Kaiser sprach die Erwartung aus, daß sich die evangelischen Stände nun wieder in allem der Kirche fügen würden.¹⁾ Das bedeutete die Aufhebung aller Neuerungen und damit auch die Restitution aller eingezogenen geistlichen Güter. Dagegen protestierten die evangelischen Stände am 9. August, indem sie auf ihrem Standpunkt verharrten und sich abermals auf ein gemeines, freies, christliches Konzil beriefen.²⁾ Ein offener Bruch wäre schon damals unvermeidlich gewesen, wenn die katholischen Stände, mehr als der Kaiser zum Nachgeben bereit, nicht noch einmal versucht hätten, durch Bestellung eines Ausschusses von je sieben Personen auf beiden Seiten einen vorläufigen Vergleich herbeizuführen.³⁾ In den Verhandlungen dieses Vierzehnerausschusses vom 16. bis 22. August, bei denen die einzelnen Artikel der Confessio Augustana der Reihe nach durchgegangen wurden, kam man beim Punkte „von den Klöstern und Klostergebüden“ auch auf die Klostergüter zu sprechen. Auf katholischer Seite wurde gefordert, daß bis zu einem Konzil die Güter der bestehenden Klöster nicht weiter angetastet würden. Auch die Güter und Einkünfte der verlassenen Klöster sollten nicht wie bisher von den Obrigkeiten zu eigenem Nutzen eingezogen und verwendet,

1) Egelhaaf II, 166 ff.

2) Ebenda S. 173.

3) Ebenda S. 174 ff.

sondern einer aus Ordensangehörigen und dem zuständigen Bischof gebildeten Kommission überwiesen werden, die solche Güter solange verwahren sollte, bis das Konzil über ihre Verwendung entschieden hätte.¹⁾ Die Evangelischen sagten zwar die Unantastbarkeit der bestehenden Klöster zu, erklärten aber, die Güter und Einkünfte der verlassenen Klöster nicht auszuliefern zu können. Diese mußten unvermindert unter der Aufsicht der weltlichen Patrone und Schirmherren bleiben und von diesen zunächst zur Versorgung der ausgetretenen Ordenspersonen verwendet werden. Auch bedürften sie derselben zur Unterhaltung von Predigern, Pfarrern und Schulen, was durchaus sachgemäß damit begründet wurde, daß ein großer Teil der Kirchen und Schulen bislang von den nun verlassenen Klöstern versorgt worden sei. Was dann noch übrig bleibe, sollten die Patrone solange verwahren, bis ein Konzil über die Verwendung dieses Überschusses entschieden hätte, und bei dieser Gelegenheit über den Verbleib der Güter und Einkünfte gebühlich Rechenschaft ablegen.²⁾

Die Vergleichsverhandlungen im Bierzehnerausschuß scheiterten; nicht an der Frage der Kloostergüter, wie Herzog Johann Friedrich, der als sächsischer Bevollmächtigter daran teilnahm, später einmal entschieden betonte.³⁾ In einem kleineren Ausschuß von sechs Personen, der vom 23. bis 28. August tagte,⁴⁾ machten die katholischen Unterhändler einen neuen Vorschlag wegen der erledigten Kloostergüter: da es nicht angängig sei, diese Güter zu einem anderen Gottesdienst zu gebrauchen noch sie zu „alienieren“, sollte man sie bis zu einem Konzil „auf Bedenken Kaiserl. Majestät“ stellen.⁵⁾ Darauf aber antworteten die evangelischen Unterhändler, Melanchthon und die Kanzler Dr. Brück und Heller, mit großer

¹⁾ J. J. Müller, Historie, S. 759 f. — Foerstemann, Urkundenbuch II, S. 254 f.

²⁾ Müller S. 763 f. — Foerstemann II, 258 f.

³⁾ In einem Briefe an die Herzogin Elisabeth von Sachsen vom 8. Oktober 1530, abgedruckt bei Menz, Johann Friedrich der Großmütige I, 132 ff. — Zu dem darin erwähnten Verhalten Herzog Georgs vgl. C. R. II, 301 und Schirmacher, Briefe und Akten, S. 242.

⁴⁾ Egelhaaf II, 177.

⁵⁾ Müller, Historie, S. 805. — Foerstemann, Urkundenbuch II, 297 f.

Zurückhaltung: sie könnten über die Zugeständnisse im Vierzehnerausschuß nicht hinausgehen; wenn aber die erledigten Klostergrüter dem Kaiser zur Verfügung gestellt werden sollten, müsse man zuvor wissen, wie es mit der Verwaltung derselben gehalten werden und ob die Zeremonien in den verlassenen Klöstern unaufgerichtet bleiben sollten oder nicht.¹⁾

Wie die Unterhändler, so erkannten auch die meisten evangelischen Stände sofort die Bedenklichkeiten, die in diesem neuen Vorschlag von kaiserlicher Seite lagen, und waren darum nicht geneigt, über ihre Zugeständnisse im Vierzehnerausschusse hinauszu gehen; das trat bei einer späteren Gelegenheit deutlich zutage. Ehe es nämlich nach dem Scheitern aller offiziellen Ausgleichversuche zur Beschlußfassung über den Reichstagsabschied kam, versuchte Herzog Heinrich von Wolfenbüttel noch einmal auf privatem Wege zu vermitteln. Zunächst verhandelte er mit einigen Räten und Botshaftern der evangelischen Partei, wurde aber mit seiner Forderung, daß die eingezogenen geistlichen Güter und Pfründen um des Friedens und des Rechtes willen den Beraubten zurückgegeben werden müßten, sehr energisch zurückgewiesen: die Mönche und Nonnen hätten überhaupt kein Anrecht auf die Klöster und Güter, denn diese seien von den Stiftern und Gebern dem rechten christlichen Gottesdienst zugedacht, der vermeintliche Gottesdienst in den Klöstern sei aber wider Gottes heiliges Wort; dabei sei ganz zu schweigen von dem Einwand, daß die Güter nicht der Mönche, sondern Christi Eigentum seien.²⁾ Nun kam Herzog Heinrich in einer geheimen nächtlichen Unterredung mit Herzog Johann Friedrich und Brück auf den früheren Vorschlag zurück, die Klöster sollten wenigstens bis zu einem Konzil in die Hände des Kaisers gelegt werden, weil dieser sich des Ansturms der in ihren Einkünften und Gütern geschädigten Geistlichen und Mönche nicht erwehren könnte.³⁾ Auf Antrag des Kurfürsten Johann von Sachsen wurde darüber von den Evangelischen beraten. Einige meinten, wenn man die erledigten Klöster dem Kaiser zur Ver-

¹⁾ Müller S. 816. — Foerstemann II, 298 f.

²⁾ Müller, Historie, S. 835—840.

³⁾ Ebenda S. 858. — Foerstemann II, 872.

fügung stellte, sei zu befürchten, daß die Mönche in ihre alten Rechte und Zeremonien restituirt würden. Andere sprachen den Verdacht aus, daß der ganze Antrag nur darauf ausgehe, die Klostersgüter den Bischöfen und Stiften auszuliefern und so deren Reichthum noch zu vermehren. Auch wurden Stimmen laut, die in der vom Kaiser so dringend gewünschten Sequestration nur ein geeignetes Mittel sahen, um diese Güter selbst in Besitz zu nehmen. Man wies dabei auf das Verhalten Erzherzog Ferdinands hin, der „sich vieler Stifter und Klöster unterwunden“, ihre Dörfer, Vorwerke, Güter, auch Kirchengeschmeide und Kleinodien eingezogen und verkauft und dafür ein päpstliches Privileg erhalten habe.¹⁾ Nicht zum wenigsten um dieser letzten Befürchtung willen lehnte es deshalb die Mehrzahl der evangelischen Stände unter Berufung auf die im kanonischen Rechte fixirten Pflichten der Patronats- und Schirmherren ab, die Vermittlung Herzog Heinrichs anzunehmen.²⁾ Nur der stets zur Nachgiebigkeit geneigte Kurfürst von Sachsen erklärte sich entsprechend einem auf Grund der Ausschußverhandlungen schon früher aufgestellten Bedenken³⁾ „für seine Person wenigstens“ bereit, die erledigten Güter unter Wahrung aller landesfürstlichen Patronats- und Schutzbogteirechte bis zu einem Konzil, längstens aber auf zwei Jahre hinaus, durch weltliche Äbtlige seines Landes verwalten zu lassen.⁴⁾ Aber darauf wollte wieder der Kaiser nicht eingehen.⁵⁾

1) Vgl. dazu Egelhaaf, Deutsche Geschichte II, 192.

2) Müller, Historie, S. 858 ff.

3) Foerstemann, Urkundenbuch II, 409 f.

4) Müller, Historie, S. 861 f. — An dieser Stelle sei auch kurz darauf hingewiesen, daß der Kurfürst schon für die Sonderverhandlungen mit dem Kaiser vor dem Augsburger Reichstag (vgl. darüber den betreffenden Abschnitt bei v. Schubert, Bekenntnisbildung und Religionspolitik, S. 237 ff.) seinen Gesandten Hans von Dolszig angewiesen hatte, durch die Vermittlung der kaiserlichen Räte Heinrich von Neuenahr und Wilhelm von Nassau zu erwirken, daß die Einkünfte der Klöster, die doch in Sachsen zum größten Teil von des Kurfürsten Vorfahren gestiftet und ausgestattet seien, zum gemeinen Nutzen des Landes und zur Hilfe der Armen gebraucht werden dürften; ginge der Kaiser darauf nicht ein, so wolle sich der Kurfürst jedoch den Beschlüssen des Reichstags über die Klöster und Klostersgüter in deutschen Landen fügen; vgl. Müller, Historie, S. 475 ff.

5) Menz, Johann Friedrich I, 46.

Bei dem letzten Versuche des Württembergischen Statthalters Georg Truchseß, durch Vermittlung des badischen Kanzlers Behus einen „friedlichen Anstand“ bis zu einem Konzil durch einen Vergleich der beiden Parteien anzubahnen,¹⁾ wurde die Frage einer Sequestration der erledigten Klostergüter durch kaiserliche Kommissare noch einmal auf beiden Seiten erwogen.²⁾ Die evangelischen Stände forderten Gutachten ihrer Theologen³⁾ ein, und wiederum war man auf sächsischer Seite zum Nachgeben bereit. Justus Jonas hielt es für „hoch von Räten“, daß sein gnädiger Herr der Klostergüter wegen „aufs Untertänigste ein Erbieten tue“, damit „ihnen das Maul gestopft werde und das Evangelium oder die Lehre nicht verlästert werde, als suchten wir die Risten und nicht Christum, wie sie denn reden.“⁴⁾ Dagegen verharteten die markgräflich-brandenburgischen Räte und Theologen auf dem im Vierzehnerausschuß eingenommenen Standpunkt.⁵⁾ Es erübrigt sich, näher darauf einzugehen, denn auch die Verhandlungen um jenen „politischen Frieden“ wurden nach wenigen Tagen als erfolglos abgebrochen.

Der erste Entwurf eines Reichsabschiedes⁶⁾ gab den evangelischen Ständen hinsichtlich der nicht verglichenen Artikel bis zum 15. April des nächsten Jahres Bedenkzeit. Inzwischen sollten sie in ihren Gebieten nichts über den Glauben drucken oder verkaufen lassen, niemand in ihre Sekte ziehen und nötigen, die Messe freigeben und ihre Untertanen in der Ausübung des alten Gottesdienstes nicht hindern, auch dem Kaiser gegen Täufer und Sakramentierer helfen. Die Fürsten erklärten, diesen Abschied nicht annehmen zu können;⁷⁾ nicht, wie der Kaiser den Städten am 24. September vorstellen ließ, weil sie darin zur Restitution der Klostergüter angehalten wurden⁸⁾ — diese Forderung war

1) Egelhaaf II, 181 f.

2) Müller, Historie, S. 876. — Foerstemann II, 417 f.

3) Foerstemann II, Nr. 189—192.

4) Ebenda S. 427. — Vgl. auch Müller, Historie, S. 857 und 861.

5) Foerstemann II, 432 f.

6) Gedruckt bei Müller S. 895—899; bei Foerstemann II. 474—478.

7) Foerstemann II, 478—481. — Müller, Historie, S. 899 ff.

8) Foerstemann II, 622. — Vgl. dazu den Brief Landgraf Philipps an den Kurfürsten Johann vom 9. Oktober 1530, worin sich jener mit einem

zwar im Abschied nicht direkt ausgesprochen, entsprach aber dem Sinne des Ganzen — sondern weil sie durch die Annahme desselben ihre eigene Sache verurteilt hätten.¹⁾ Der definitive Abschied vom 19. November 1530²⁾ kehrte dann ganz zum Wormser Edikt zurück: alle Heterereien wurden verboten, alle Neuerungen sollten abgetan werden. Unter Androhung schwerster Strafe im Weigerungsfalle wurde die Wiederherstellung aller Klöster, Stifte und Pfarren, die Herausgabe aller geistlichen Güter und Gefälle und die Wiedereinsetzung der weltlichen und Klostergeistlichen in ihre alten Rechte und Einkünfte gefordert: gegen die Stände, die geistliche Güter innebehalten oder neu einziehen würden, sollte der kaiserliche Fiskal gerichtlich vorgehen.³⁾ Das neu konstituierte Reichskammergericht wurde ausdrücklich auf den Abschied verpflichtet. Dagegen versprach der Kaiser, binnen Jahresfrist ein Konzil zu betreiben.

Mit dem Erlaß dieses Reichstagsabschiedes hatte der Kaiser vorläufig noch darauf verzichtet, mit Waffengewalt gegen die Protestanten vorzugehen. Dazu schien ihm aus mannigfachen Gründen⁴⁾ die Zeit noch nicht gekommen, und die Mehrheit der katholischen Stände war auch nicht geneigt, „ihm die Waffen in die Hände zu geben.“⁵⁾ So verfiel man auf den merkwürdigen Ausweg, die kirchlichen Streitigkeiten auf den Boden des Rechts zu übertragen und die religiösen Neuerungen mit Hilfe der obersten Rechtsinstanz des Reiches durch Entziehung der nötigen Existenzmittel zu bekämpfen. Die Evangelischen erkannten sofort die Gefahr, die ihnen und ihren kirchlichen Einrichtungen daraus erwuchs, und so wurde die Anweisung an das Reichskammergericht, allen Mönchen und Geistlichen, die durch lutherische Säkularisationen von Stiften und Klöstern, wie durch Einziehung

nochmaligen Versuch, wegen der Klostersgüter einen Vergleich herbeizuführen, einverstanden erklärt. Hassenkamp, Hessische Kirchengeschichte I, S. 287, Anm. 2.

1) Ranke, Deutsche Geschichte III, 205.

2) Gedruckt in Neue Sammlung der Reichsabschiede, S. 306—332.

3) Vgl. besonders § 6, 53, 59, 62 des Abschieds.

4) Winkelmann, Der schmalkaldische Bund 1530—1532 und der Nürnberger Religionsfriede, S. 3 ff.

5) Ranke III, 219.

geistlicher Renten, Zehnten und Zinsen geschädigt waren, wieder zu ihrem Rechte zu verhelfen, die erste Ursache zur Gründung des schmalkaldischen Bundes. Noch Ende Dezember des Jahres 1530 kamen Johann von Sachsen, Ernst von Lüneburg, Philipp von Hessen, Wolfgang von Anhalt, die Grafen von Mansfeld, sowie die Räte Georgs von Brandenburg und mehrerer Städte in Schmalkalden zusammen, um über den Entwurf „einer christlichen verständnis zur gegenwehr und rettung gewaltiges überzugs“ zu beraten.¹⁾

Vor allem beschlossen sie hier, sobald einer von ihnen durch den kaiserlichen Fiskal, den Schwäbischen Bund oder sonst jemand auf Grund des Augsburger Abschieds in Glaubenssachen rechtlich belangt oder verklagt werde, einander zu raten und zu helfen und jede Annahme von Mandaten und Edikten in Glaubenssachen einhellig zu verweigern. Diese Ablehnung sollte auf Grund eines heftigen Gutachtens²⁾ jeweilig damit begründet werden, daß das Reichskammergericht als weltliche Behörde in Glaubenssachen nicht kompetent und seine Beisitzer, weil auf den Augsburger Abschied verpflichtet, nicht unparteiische Richter seien. Auch die Prozesse um die Restitution geistlicher Güter wurden für Glaubensangelegenheiten, für die nur ein freies Konzil zuständig, erklärt, weil die Ordenspersonen und Geistlichen wegen ihres Verharrens in unchristlichen Zeremonien und Mißbräuchen ihrer Güter entsetzt seien. Daß diese Zeremonien und Bräuche dem christlichen Glauben und Gottes Wort zuwider seien, wolle man schon auf einem Konzil beweisen. Zur gemeinsamen Vertretung der protestantischen Interessen sollten zwei ständige Procuratoren beim Kammergericht bestellt werden. Man ließ es aber bei diesem passiven Widerstand gegen alle Prozesse um die Kirchengüter nicht bewenden, sondern versuchte noch, auf gütlichem Wege eine Milderung der zu Augsburg gefaßten Beschlüsse herbeizuführen. Auf Drängen Sachsens, Brandenburgs und Nürnbergs wurde ein Schreiben an den Kaiser nach

¹⁾ Politische Korrespondenz der Stadt Straßburg I, Nr. 861 und II, Nr. 1. — Winkelmann, Schmalkaldischer Bund, S. 49 ff. — Ranke, Deutsche Geschichte III, 223 ff. — Egelhaaf II, 202 f. — Der Abschied vollständig bei Walch 16, 2142—2150.

²⁾ Winkelmann a. a. O., Beilage I, S. 289 f.

Köln geschickt, in dem er um Abstellung der Kammergerichtsprozesse ersucht wurde. Aber dieser Versuch erwies sich, wie Hessen und Straßburg mit Recht gemeint hatten, als von vornherein aussichtslos. Der Kaiser gab im Einvernehmen mit den katholischen Kurfürsten den protestantischen Gesandten am 15. Januar 1531 eine ausweichende Antwort: er wolle „mit der Zeit darauf gedenken“, was auf solch Unsinnen zu erwidern sei.¹⁾

Viel wichtiger war ein anderer Beschluß, daß zur Abwehr der Beschuldigungen und Verleumdungen der Feinde ein Ausschreiben gedruckt werden sollte, worin die Stände ihre Handlungsweise, besonders in der Kirchengüterfrage, vor den anderen Reichsständen und dem Auslande gegenüber rechtfertigen wollten. Es ist sehr zu bedauern, daß dieser Beschluß nur teilweise zur Ausführung kam. Nichts hätte mehr zur moralischen Stärkung der evangelischen Partei beitragen können, als wenn sie vor aller Welt einmal klar und deutlich zum Ausdruck gebracht hätte, daß es ihr bei allen Neuerungen nicht um den eigenen Vorteil, sondern nur um das „reine Evangelium“ zu tun gewesen sei. In den weiteren Verhandlungen auf den Bundestagen ist dann auch dieser Antrag immer wieder gestellt, die ausführliche Rechtfertigung aber niemals gegeben worden, wohl weil sie nicht gegeben werden konnte. Die materiellen und politischen Vorteile, die mit der Ausnahme der Reformation für Fürsten und Städte naturgemäß verbunden waren, ließen sich nicht wegleugnen, und wer hätte einen böswilligen Gegner davon überzeugen wollen, daß es den meisten evangelischen Ständen doch in erster Linie um den „Glauben“ und nicht um die Kirchengüter und die landesherrliche Kirchengewalt zu tun war? Was damals auf Grund des Schmalkaldener Beschlusses zustande kam, war ein kurzes, lateinisch abgefaßtes Schriftstück aus der Feder Melanchthons, in dem die Kirchengüterfrage den breitesten Raum einnimmt. Es war für den französischen Hof bestimmt, wo die Verleumdungen, daß die Evangelischen Kirchen und Klöster beraubt und andere Schandtaten vollführt hätten, ein williges Ohr gefunden und König Franz zu erneuten Verfolgungen der französischen Protestanten ver-

¹⁾ Winkelmann a. a. O. S. 56 und 66.

anlaßt hatten.¹⁾ In jenem Schreiben Melancthons²⁾ wird ziemlich vorsichtig ausgeführt, wie verleumderisch die Beschuldigungen seien, daß die Evangelischen bei Gelegenheit der Reformation Kirchengüter geraubt hätten. Sie hätten dies selbst bereits in den bisherigen Verhandlungen gezeigt und würden es auf einem allgemeinen Konzil noch ausführlich beweisen. Und obwohl sie die eingezogenen Güter zur Unterhaltung von Pfarren notwendig brauchten — der Hinweis auf die Inkorporationen fehlt auch hier nicht — seien sie auch jetzt noch bereit, die Entscheidung über die Verwendung dieser Güter zu jedem beliebigen milden Zweck dem Konzil zu überlassen, dessen Abhaltung zu fördern der französische König dringend ersucht wird. Ein gleiches, ebenfalls von Sachsen, Brandenburg, Lüneburg, Hessen, Straßburg, Nürnberg, Ulm und Magdeburg, zugleich im Namen der übrigen Parteiangehörigen unterzeichnetes Schreiben ging am 16. Februar 1531 an den König von England ab.³⁾

Auf jener ersten Versammlung zu Schmalkalden wurde auch bereits der Plan erwogen, den neuen Kirchen eine gleichmäßige äußere Verfassung zu geben und so der Geschlossenheit der alten Kirche eine gemeinsame evangelische Kirche entgegenzustellen. Man verschloß sich der Tatsache nicht, daß die Verschiedenheit der Zeremonien und kirchlichen Einrichtungen nicht bloß bei den Gegnern des Evangeliums, sondern auch bei „Gutherzigen“ Ärgernis hervorrufe, und so wurde denn beschlossen, binnen zwei Monaten einen Theologenkongress in Nürnberg abzuhalten, auf dem eine gleichförmige Kirchenordnung für alle evangelischen Territorien aufgestellt werden sollte. Bei dieser Gelegenheit hätte man sich auch über die Behandlung und Verwendung der Kirchengüter im eigenen Lager verständigen müssen, was, um allen Verleumdungen zu begegnen und die Ansprüche der Evangelischen auf die Kirchengüter zu begründen, nicht minder notwendig war als die Aufstellung einer ausführlichen Rechtfertigungsschrift.

¹⁾ Vgl. den Bericht eines in Frankreich lebenden Straßburgers an den Rat seiner Vaterstadt. Politische Korrespondenz I, Nr. 857; dazu Winkelmann S. 73.

²⁾ Abgedruckt C. R. II, Nr. 958.

³⁾ Ebenda Nr. 959.

Wie diese, so ist aber auch eine gemeinsame Kirchenordnung nie zustande gekommen.¹⁾ Dagegen wurde der Versuch einer gemeinsamen Verständigung über die Verwendung der Kirchengüter nach geraumer Zeit doch wieder aufgenommen; und diesmal waren es, wie wir noch sehen werden, gerade die Theologen, die noch aus einem anderen Grunde die Anregung dazu gaben.

Unter den zu Schmalkalden im Dezember 1530 versammelten Ständen war Hessen ganz besonders energisch für ein entschiedenes Vorgehen bei allen Prozessen um der Kirchengüter willen und für einmütige Verweigerung der Restitution eingetreten. Um so eigener berührt es, wenn sich Landgraf Philipp wenige Wochen später um den Preis der von ihm seit langem eifrig betriebenen Rückführung Ulrichs von Württemberg dem Kaiser gegenüber nochmals ausdrücklich bereit erklärte, alle Kirchen und Klöster seines Landes samt ihrem Vermögen bis zum Richterspruch eines freien christlichen Konzils kaiserlicher Sequestration zu unterstellen, keine weiteren religiösen Neuerungen vorzunehmen und sich den Beschlüssen des Konzils zu fügen.²⁾ Sobald es sich um persönlichen Interessen handelte, war Philipp hier wie auch später sofort bereit, die gemeinsame Sache dran zu geben. Zum Glück für die Protestanten lehnte der Kaiser die Einräumung Württembergs an Ulrich ab und rettete so, ohne es zu wollen, die Einheit der evangelischen Partei. Inzwischen war der formelle Abschluß des schmalkaldischen Bundes am 27. Februar 1531, an welchem Tage die Bundesurkunde von Sachsen und Lüneburg ausgefertigt und besiegelt wurde, vollzogen worden.³⁾ Der Bund wurde vor-

¹⁾ Die Ansetzung des Nürnberger Tages wurde auf Anraten der maßgebenden Theologen widerrufen, um den Zwist zwischen Oberländern und Lutheranern nicht von neuem ausbrechen zu lassen. Winkelmann a. a. O. S. 102. — Aus demselben Grunde wurde auch ein erneuter Antrag auf Abhaltung einer evangelischen Generalsynode, den Georg von Brandenburg und die Stadt Nürnberg auf dem Frankfurter Bundestage im Juni 1531 stellten, von der überwiegenden Mehrzahl der Stände abgelehnt. Winkelmann S. 125.

²⁾ Winkelmann a. a. O. S. 85 ff.

³⁾ Ebenda S. 92. — Die Bundesurkunde am besten gedruckt in Politische Korrespondenz II, Nr. 23. — Zur Datierung vgl. noch ebenda S. 18, Anm. 1.

läufig auf sechs Jahre geschlossen und zwar ausdrücklich nur in Glaubenssachen und zur Gegenwehr. Es traten ihm sofort bei: Kurfürst Johann von Sachsen und sein Sohn Johann Friedrich, Philipp von Braunschweig-Grubenhagen, die drei Lüneburger Herzöge Otto, Ernst und Franz, Philipp von Hessen, Wolfgang von Anhalt, die Grafen Gebhard und Albrecht von Mansfeld und die oberländischen Städte Straßburg, Ulm, Konstanz, Reutlingen, Lindau, Biberach und Isny, außerdem von den niederdeutschen Städten Magdeburg und Bremen; wenige Wochen später wurden noch Lübeck, Braunschweig und Göttingen aufgenommen.¹⁾

Den Hauptgegenstand der Beratungen auf dem ersten ordentlichen Bundestage zu Schmalkalden²⁾ bildeten der innere Ausbau und die Organisation des Bundes. Daneben war es das Verhalten zum Kammergericht, das die Gemüter der Abgesandten lebhaft beschäftigte, umso mehr, als das Gericht soeben am 24. März vom Kaiser ausdrücklich zu strenger Handhabung des Augsburger Abschiedes „sonderlich der christlichen Religion und des Glaubens halber“ angewiesen war. Die Bundesversammlung erklärte sich mit der auf der Dezember-tagung gutgeheißenen Politik des passiven Widerstandes gegen das Reichskammergericht durchaus einverstanden und ermächtigte den Straßburger Vertreter Jakob Sturm und den heftigen Landschreiber, im Namen aller Stände den Dr. Reiffstoc und den Lizentiaten Helfmann nunmehr als Prokuratoren am Kammergericht zu bestellen.³⁾ Diese sollten in jedem einzelnen Religionsprozeß die Kompetenz des Gerichtshofes anfechten und an ein freies christliches Konzil appellieren. Nochmals wurde

¹⁾ Die beiden letzteren auf der Frankfurter Tagung am 5. Juni 1531. Politische Korrespondenz II, S. 48. — Über den späteren Anschluß an den Bund vgl. Winkelmann a. a. D. S. 92f.

²⁾ Über den Verlauf der Tagung und zum Folgenden vgl. Winkelmann a. a. D. S. 103 ff. und Politische Korrespondenz II, Nr. 33; ferner die Instruktion für die Straßburger Gesandten ebenda Nr. 28 und den Abschied, gedruckt bei Winkelmann a. a. D. S. 291—296.

³⁾ In Straßburg war man schon sehr unwillig darüber, daß die Ernennung der Prokuratoren bisher noch nicht erfolgt war. Politische Korrespondenz II, S. 25, Anm. 1.

ein Gesuch um Einstellung der Prozesse an den Kaiser gerichtet, worin die Stände die Türkenhilfe ablehnten, wenn ihnen nicht Garantien gegen das Kammergericht, gegen Acht und Bann gegeben würden.¹⁾

Als dieses Schreiben bei Karl V. eintraf, hatte sich die politische Lage bereits sehr zu Gunsten der Evangelischen verschoben.²⁾ Die einmütige Entschiedenheit, mit der diese allen Angriffen in Glaubenssachen zu trohen wagten, war auf die katholischen Stände nicht ohne Eindruck geblieben. Im Hinblick auf die jetzt wieder drohende Türkengefahr schien es doch ratsam zu sein, den immer mächtiger werdenden Feinden die Hand zur Versöhnung zu bieten. Ein Vergleich zwischen den Protestanten und dem Kaiser war aber nur möglich, wenn zuvor die Kammergerichtsprozesse in Glaubenssachen eingestellt wurden, und so richteten schon im März des Jahres 1531 die Kurfürsten von Mainz und Pfalz an den Kaiser das Ersuchen, in diesem Punkte nachzugeben, da es den Protestanten ja doch vor allen Dingen hierauf ankomme.³⁾ Karl V. konnte sich aber zu solchen Zugeständnissen an die verhassten Ketzer vorläufig noch nicht entschließen. Erst die unfreundliche Haltung des französischen Königs, der ebenso wie Heinrich VIII. von England den Schmalkaldenern auf ihr Schreiben vom 16. Februar sehr freundlich geantwortet hatte,⁴⁾ und die dringenden Vorstellungen seines Bruders Ferdinand wegen der wachsenden Türkennot zwangen den Kaiser, seine bisherige Politik den Schmalkaldenern gegenüber aufzugeben. Auf ihre Vorstellungen vom 4. April erhielten sie zum erstenmale eine freundliche Antwort,⁵⁾ in der eine Regelung der bestehenden Streitigkeiten auf dem bevorstehenden Reichstag in Aussicht gestellt wurde, und am 8. Juli 1531 erging an den kaiserlichen Fiskal die Anweisung, daß er bis zum nächsten Reichstage mit Prozessen wegen Herausgabe der von den Evangelischen ein-

¹⁾ De dato 4. April bei Lanz, Korrespondenz des Kaisers Karl V., I, 162.

²⁾ Winkelmann S. 110 ff. — Ranke III, 285 ff.

³⁾ Winkelmann S. 112.

⁴⁾ Egelhaaf II, 205.

⁵⁾ De dato 30. Juni 1531 bei Neudecker, Urkunden, S. 179 f.

gezogenen Kirchengüter und wegen Herstellung der bischöflichen Jurisdiktion innezuhalten habe.¹⁾ Wenn auch der praktische Wert dieses Erlasses noch zweifelhaft war, da er nicht öffentlich bekannt gemacht und vorläufig nur erst dem Kurfürsten von der Pfalz zu beliebigem Gebrauch ausgehändigt wurde,²⁾ so bedeutete er für die Schmalkaldener doch immerhin den ersten großen Erfolg ihrer Kirchengüterpolitik.

Nunmehr waren die Bedingungen erfüllt, unter denen die Bundesverwandten nach einem Beschlusse auf dem Frankfurter Tage am 10. Juni in Vergleichsverhandlungen mit dem Kurfürsten von Mainz und Pfalz eingewilligt hatten.³⁾ Ehe es dazu kam, versuchte der Kaiser durch Vermittlung der Grafen Wilhelm von Nassau und Wilhelm von Neuenahr den sächsischen Kurfürsten zu den weitgehendsten Zugeständnissen in politischen und religiösen Dingen zu bringen. Aber diesmal blieb Johann fest; nur hinsichtlich der Kirchengüter wiederholte er sein zu Augsburg gemachtes Aerbieten, sie in kaiserliche Sequestration zu stellen, um dadurch abermals handgreiflich zu beweisen, daß es ihm nicht um seinen persönlichen Nutzen zu tun sei.⁴⁾ Ebenso erfolglos verliefen die gleich darauf am 1. September in Schmalkalden begonnenen Verhandlungen der beiden Kurfürsten mit den Vertretern der gesamten protestierenden Stände. Diese lehnten alle Erörterungen über religiöse Fragen ab, weil solche nur durch ein freies christliches Konzil entschieden werden könnten, und blieben bei ihrer Forderung, daß bis dahin ein gemeiner, beständiger Friede zwischen beiden Parteien aufgerichtet werde.⁵⁾

Die langsam aber stetig fortschreitende Konsolidierung des schmalkaldischen Bundes in den nächsten Monaten trug nicht wenig dazu bei, die Evangelischen in ihrem festen und selbstbewußten Auftreten gegenüber dem Kaiser und seinem Bevollmächtigten noch zu bestärken. Auf den Tagungen in Nordhausen

¹⁾ Winkelmann S. 127.

²⁾ Tatsächlich nahmen die Prozesse um eingezogene Kirchengüter beim Kammergericht ihren Fortgang. Winkelmann S. 151.

³⁾ Ebenda S. 126.

⁴⁾ Ebenda S. 138 ff.

⁵⁾ Ebenda S. 142 f.

und Frankfurt a. M. im November und Dezember 1531 wurden Beschlüsse gefaßt, die die äußere Organisation des Bundes nahezu zum Abschluß brachten.¹⁾ Seine Mitgliederzahl wuchs beständig. Alle Feinde des Habsburgischen Hauses traten mit dem Bunde in Fühlung.²⁾ Die Herzöge von Bayern hatten am 24. Oktober 1531 mit den Fürsten und Grafen des schmalkaldischen Bündnisses ein förmliches Bündnis geschlossen, durch das sie sich gegenseitig verpflichteten, bei ihrem Protest gegen die am 5. Januar erfolgte Wahl Ferdinands zum römischen König auch weiterhin zu verharren.³⁾ Unterdessen waren die beiden kaiserlichen Unterhändler Albrecht von Mainz und Ludwig von der Pfalz den ganzen Winter übrig eifrig bemüht, im Hinblick auf die immer stärker drohende Türkengefahr doch noch einen vorläufigen Vergleich zustande zu bringen.⁴⁾ In den letzten Märztagen des nächsten Jahres erschienen sie persönlich auf dem Bundestage zu Schweinfurt, um den schmalkaldischen Fürsten und Botschaften ihre Friedensvorschläge zu unterbreiten. Nach langen Beratungen wurden diese am 9. April von den Evangelischen abgelehnt und von ihnen ein eigener Entwurf aufgestellt, „der in seinen Forderungen nichts weniger als bescheiden war“.⁵⁾ Unter anderem wurde darin verlangt, daß die evangelischen Stände wegen ihres Verhaltens zu den geistlichen Gütern und in anderen Dingen, die die Religion betrafen, künftighin weder gerichtlich noch außergerichtlich zur Rechenschaft gezogen, alle schwebenden Prozesse niedergeschlagen und die bereits ergangenen Urteile kassiert werden sollten. Ferner, daß auch die Zahlung der in anderen Ländern gelegenen Gefälle und Einkünfte von reformierten Stiftungen diesen nicht vorenthalten, besonders aber von altgläubigen Obrigkeiten aus Anlaß der Reformation nicht verweigert werden dürfte.⁶⁾

¹⁾ Winkelmann S. 151 ff.; über die weiteren Vereinbarungen wegen der Bundesverfassung auf dem Schweinfurter Tage 1532 vgl. ebenda S. 209 ff.

²⁾ Ebenda S. 133 ff., 160 ff.

³⁾ Ebenda S. 159.

⁴⁾ Ebenda S. 175—187 und Beilage V—VII, S. 297—313. — Politische Korrespondenz II, Nr. 140 mit Beilagen.

⁵⁾ Winkelmann S. 192. — Politische Korrespondenz II, Beilage V.

⁶⁾ Winkelmann S. 194. — Politische Korrespondenz II, S. 126.

Die erste Forderung bedeutete die unbedingte Anerkennung aller Maßnahmen, die von den evangelischen Fürsten und Städten in bezug auf die Kirchengüter vorgenommen waren und künftig getroffen würden; die zweite nahm obendrein noch für alle Streitigkeiten mit benachbarten Obrigkeiten über die Entrichtung geistlicher Gefälle den Schutz des Reiches für die Evangelischen in Anspruch.

Die Lage der Protestanten mußte sich doch ganz gewaltig zu ihren Gunsten verändert haben, daß sie jetzt mit so hochgespannten Forderungen kommen konnten — denn die zeitliche Beschränkung bis zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit durch ein Konzil besagte doch in Wahrheit sehr wenig — nachdem ihnen noch vor wenigen Monaten jedes Anrecht auf die Kirchengüter abgesprochen und die sofortige Restitution derselben auferlegt war. Andererseits war aber auch voranzusehen, daß sich so viel von den katholischen Unterhändlern unmöglich erlangen ließ. Bei den weiteren Verhandlungen über neue Vergleichsvorschläge trat denn auch gerade bei dem Artikel über die geistlichen Güter die Schwierigkeit einer Einigung am stärksten hervor,¹⁾ und ebenso blieb in den beiderseitigen Schlußentwürfen der Zwiespalt über diesen Punkt bestehen.²⁾ Die beiden Kurfürsten ließen sich endlich zu dem immerhin sehr weitgehenden Zugeständnis herbei, daß betreffs der geistlichen Güter und Einkommen „ein jeder bei dem seinen, das er jezo hat und gebrucht, pfliben und gelassen und niemand mit gewalt oder trangsal durch den anderen entsetzt werden“ sollte und die geistlichen Einkünfte aus fremden Gebieten beiderseits nicht vorenthalten werden dürften.³⁾ Die Evangelischen verlangten aber zum mindesten eine Beschränkung dieser Bestimmung auf diejenigen Geistlichen, welche „an dem ort, dohien dieselben gieter und inkomen von alters geheren, blichen“ wären.⁴⁾ Wenn sie damit auch im allgemeinen auf die weitere Einziehung von Pfründen und Kirchengütern

¹⁾ Winkelman a. a. D. S. 198 f. und Beilage VI und VII.

²⁾ Ebenda S. 207 f.

³⁾ Politische Korrespondenz II, S. 130.

⁴⁾ Ebenda S. 132.

verzichteten, so wollten sie doch verhindert wissen, daß kirchliche Güter und Einkünfte ihrer Gebiete durch reformationsfeindliche Ordenspersonen und Geistliche in katholische Länder „gerettet“ würden.

Neben der Kirchengüterfrage waren es aber vor allem die Beschaffenheit des zu berufenden Konzils und die Forderung der Evangelischen, daß auch die künftigen Anhänger der neuen Lehre in den Anstand mit einbezogen werden sollten, über die man sich nicht einigen konnte, und so wurden die Verhandlungen in Schweinfurt am 9. Mai vorläufig vertagt.¹⁾ Als man Anfang Juni in Nürnberg wieder zusammenkam, zeigte es sich, daß die Evangelischen über diese beiden Punkte nicht einer Meinung waren.²⁾ In Übereinstimmung mit Luther wollte der Kurfürst gern etwas von den Forderungen nachlassen, um nicht das ganze Werk scheitern zu lassen, und auch darum auf die Einschließung der „Künftigen“ in den Frieden verzichten. Gerade dieser Punkt schien aber dem Landgrafen und seinen Anhängern so überaus wichtig, daß er lieber in der Frage der Kirchengüter etwas nachgeben wollte als in dieser für die Freiheit und Ausbreitung der evangelischen Lehre so wichtigen Forderung.³⁾ Es kam nicht dazu, die Einigkeit und die Festigkeit der Evangelischen bei der Beratung über die einzelnen Punkte eines Vergleichs auf die Probe zu stellen, da sich dieser sehr bald als definitiv unmöglich erwies. Mehr und mehr gewann aber jetzt die Friedenspartei unter den Schmalkaldenern die Oberhand; eine erneute Mahnung Luthers, die Sache nicht bis aufs äußerste zu treiben, mochte das bewirkt haben. Dazu kam, daß unter dem Eindruck der immer schlimmer lautenden Nachrichten vom Heranrücken eines mächtigen Türkenheeres eine große Zahl evangelischer Stände der Verabredung, die Türkenhilfe nur bei Gewährung eines religiösen Anstands zu bewilligen, untreu wurde; ihr Patriotismus war stärker als das Gefühl der Solidarität mit den Verbündeten. So erklärte man sich denn auf evangelischer Seite bereit, sich mit der

1) Winkelmann a. a. D. S. 208 f.

2) Ebenda S. 230 ff.

3) Vgl. den Auszug aus der Instruktion für seine Gesandten bei Gassenkamp, Hessische Kirchengeschichte I, S. 314, Anm. 1.

Errichtung eines einfachen Landfriedens zu begnügen. Dieser Ausweg war dem Kaiser um so willkommener, als die katholische Majorität auf dem gleichzeitig tagenden Reichstag zu Regensburg alle Zugeständnisse an die Protestanten verwarf.¹⁾

Der erste Entwurf eines äußerlichen Friedens²⁾ war für die Protestanten nicht ungünstig. Er enthielt die Bestimmung, daß bis zu einem gemeinen, freien, christlichen Konzil kein Reichsstand den andern in Sachen des Glaubens oder aus anderen Ursachen überziehen und vergewaltigen sollte, und die Zusicherung, daß wenigstens der Kammergerichtsstuhl bis zum Konzil gegen Sachsen und dessen Angehörige „der Religion halb“ nicht prozessieren sollte. Der allgemeinen Fassung nach war es nicht ausgeschlossen, den Frieden und die Sicherstellung gegen Prozesse auch auf die künftigen Anhänger des Evangeliums zu beziehen. In der endgültigen Ausfertigung vom 3. August³⁾ war dagegen zunächst die Dauer des Anstands durch die Bestimmung verkläusuliert, daß der nächste Reichstag den Frieden wieder aufheben und die religiöse Angelegenheit anders ordnen könne, falls das Konzil binnen Jahresfrist nicht zusammentrete. Ganz fortgelassen war die Prozeßklausel. Da die katholischen Stände auf der Durchführung des Augsburger Abchiedes durch den kaiserlichen Stuhl, das Kammergericht und das Rottweiler Hochgericht bestanden, so mußten sich die Protestanten mit einem Privatversprechen⁴⁾ des Kaisers begnügen, das sie vor gegenwärtigen und künftigen Prozessen „in Sachen den Glauben betreffend“ — so hieß es jetzt sehr zweideutig anstatt „der Religion halb“ — sicherstellte. Ausdrücklich wurde aber den beiden Kurfürsten eingeschärft, die Urkunde über die Einstellung des gerichtlichen Verfahrens nicht aus den Händen zu geben und streng geheim zu halten. Ferner bestimmte der Kaiser noch, daß er oder sein Vertreter in jedem einzelnen Falle um die Einstellung des Pro-

1) Winkelman a. a. O. S. 234—246.

2) Abgedruckt Politische Korrespondenz II, S. 166.

3) Gedruckt bei Hortleder, Von den Ursachen des Teutschen Krieges, Buch I, Kap. 12.

4) Diese „Bewilligung und Versicherung“ vom 2. August ebenda Kap. 11.

zesses ersucht werden sollte.¹⁾ Auch der Anstand war im Grunde nur eine persönliche Abmachung des Kaisers mit den einzelnen, namentlich aufgeführten Mitgliedern des schmalkaldischen Bundes, sowie mit Brandenburg, Nürnberg und Hamburg. In den Regensburger Reichstagsabschied vom 27. Juli 1532 war er nicht aufgenommen; seine Verkündung erfolgte vielmehr in Form eines öffentlichen Mandates an alle Reichsstände.²⁾

Vergleicht man den Ertrag der vierzehnmonatlichen Verhandlungen für die Evangelischen mit den hochgespannten Forderungen, die sie während derselben gestellt und bis vor kurzem noch standhaft vertreten hatten, so kann man den Unwillen des Landgrafen über diesen „schimpflichen, lächerlichen Frieden“ und die „ungewisse Versicherung“ wohl verstehen.³⁾ Auch die Gutgläubigen unter den Schmalkaldenern sahen sich in ihrer Annahme, daß durch die Zusage des Kaisers der Streit um die Kirchengüter vorläufig beigelegt sei, sehr bald bitter getäuscht. Noch gelegentlich der Nürnberger Tagung hatte man ein Verzeichnis der bereits anhängigen Prozesse um Kirchengüter und andere Religionsfachen aufgestellt und dem Kaiser mit der Bitte um Sistierung übersandt.⁴⁾ Die Prozesse nahmen aber ihren ungehinderten Fortgang, und auf eine Anfrage Sachsens bei den kurfürstlichen Unterhändlern am 27. August erfolgte keine Antwort. Infolgedessen regte Straßburg beim Landgrafen den Gedanken an, auf gemeinsame Kosten der vereinigten Stände einen „ständigen Sollizitator“ am kaiserlichen Hofe zu unterhalten, durch den die sofortige Suspendierung aller gegenwärtigen und zukünftigen Religionsprozesse beim Kaiser betrieben werden sollte.⁵⁾ Der Landgraf war sehr damit einverstanden,⁶⁾ auch der Kurfürst Johann Friedrich — Johann der Beständige war am 16. August gestorben — stimmte dem Plane anfänglich zu. Da aber um eben diese Zeit eine sächsische Botschaft in persönlichen Angelegen-

¹⁾ Politische Korrespondenz II, S. 169, Num. 1.

²⁾ Winkelmann a. a. O. S. 252 f.

³⁾ Ebenda S. 257 ff.

⁴⁾ Politische Korrespondenz II, S. 168.

⁵⁾ Ebenda Nr. 162.

⁶⁾ Ebenda Nr. 163.

heiten des Kurfürsten an den Kaiser abging, wurde diese damit betraut, zunächst noch einmal bei Karl wegen Sistierung der Prozesse vorstellig zu werden. Ein Ulmer Bürger begleitete sie als Vertreter der oberländischen Städte.¹⁾ Noch ehe diese Gesandtschaft am kaiserlichen Hofe ankam, erhoben besonders die oberländischen Städte soviel neue und heftige Klagen über das Kammergericht, daß Sachsen und Hessen eine weitere Botschaft an den Kaiser und das Kammergericht ausgehen ließen und bald darauf sogar die beiden Unterhändler des Nürnberger Vertrages sich veranlaßt fühlten, die endliche Suspendierung der damals genannten Prozesse zu befürworten.²⁾

Doch der Kaiser war trotz der zu Nürnberg gegebenen Zusage nicht gewillt, auf die guten Dienste zu verzichten, die ihm das Kammergericht mit der Beschwerung der evangelischen Stände leistete, und so erging zuerst am 6. November, darauf nochmals am 3. Dezember nur eine ganz allgemeine Anweisung an das Gericht, den Nürnberger Anstand zu beachten und in Sachen, die den Glauben betangten, nicht weiter vorzugehen.³⁾ Damit waren aber die Meinungsverschiedenheiten zwischen den beiden Häuptern des schmalkaldischen Bundes und dem Reichskammergericht darüber, ob zu den Glaubensprozessen auch solche wegen der Kirchen- und Klostergüter gerechnet werden dürften oder nicht, noch nicht beseitigt. Das Gericht wandte sich deshalb mit der Bitte um Auskunft darüber, was man unter „Religions- und Glaubenssachen“ zu verstehen habe, an die beiden Unterhändler Mainz und Pfalz, die ja die Urkunde über die Suspendierung der Prozesse in den Händen hatten. Als hier keine Antwort erfolgte, wurde der Kaiser nochmals um eine Erklärung angegangen. Die Antwort, die daraufhin unterm 26. Januar 1533 gegeben wurde, war ganz im Sinne der früheren Auskünfte durchaus allgemein abgefaßt und überließ es dem Kammergericht, in jedem einzelnen Falle selbst zu entscheiden, was Religionsache sei oder nicht.⁴⁾ Der überwiegend aus Feinden der religiösen Neuerungen

1) Politische Korrespondenz II, Nr. 166, 167 und 177.

2) Winkelmann a. a. O. S. 260.

3) Politische Korrespondenz II, S. 180 f.

4) Ebenda Nr. 169, 176 und S. 138, Num. 1. — Winkelmann a. a. O. S. 261.

zusammengesetzte Gerichtshof sah sich dadurch in seinem bisherigen Verfahren, die Streitigkeiten um die geistlichen Güter als Landfriedensbruch- und Spolienfachen zu behandeln, noch mehr bestärkt, und so nahmen alle Prozesse wegen Maßnahmen der Evangelischen, mit denen irgend ein vermögensrechtlicher Nachteil für die katholische Geistlichkeit verbunden war, ihren ungehinderten Fortgang.¹⁾ Ihre Zahl wuchs gerade in dieser Zeit ganz beträchtlich, da eben jetzt die in der Zwischenzeit eingestellten Visitationen in vielen Territorien wieder aufgenommen und mit der Reformierung der Klöster und gänzlichen Abschaffung der Messe allerorts Ernst gemacht wurde.

Die Placereien und Beschwerden, die den Evangelischen daraus erwuchsen, wurden nachgerade so unerträglich, daß man auf dem Schmalkaldener Bundestage im Juni 1533 beschloß, das Kammergericht in Religionsfachen als parteiisch einfach zu refusieren.²⁾ Nach weiteren Beratungen, in denen der Antrag Hessens auf Refusation des Gerichts auch in allen anderen Streitsachen abgelehnt wurde, überreichten Abgesandte des Bundes am 30. Januar 1534 in Speier mit aller Förmlichkeit ein umfangreiches Notariatsinstrument, worin die vereinigten evangelischen Stände den kaiserlichen Kammerrichter Graf von Berlichingen und den „Mehrteil“ der Beisitzer als „argwöhnisch und parteiisch“ für Prozesse in Religionsfachen refusierten und sich erbaten, die von ihnen erhobenen Beschuldigungen der Parteilichkeit vor den in der Urkunde genannten Schiedsrichtern zu beweisen. Jedes weitere Verfahren, bevor der schiedsrichterliche Spruch über die Refusation gefällt sei, erklärten sie für null und nichtig.³⁾ Natürlich wurde die Annahme der Refusationschrift vom Kammergericht verweigert, und gegen die Stände, die von nun an alle Vorladungen und Mandate unbeachtet ließen, ging das Gericht einfach in contumaciam vor. Somit war vor der Hand auch durch

¹⁾ Vgl. dazu besonders den Brief Straßburgs an den Landgrafen Philipp vom 4. März 1533 in Politische Korrespondenz II, Nr. 183.

²⁾ Politische Korrespondenz II, S. 202. — Straßburg hatte diesen Gedanken bereits im November 1532 angeregt. Politische Korrespondenz II, Nr. 167 und 169.

³⁾ Ebenda S. 205 f.

die Refusation des obersten deutschen Gerichtshofes — so bedeutungsvoll dieser Schritt der Protestanten an sich war¹⁾ — nicht viel erreicht, und schon beschlossen die evangelischen Stände, auf einer neuen Versammlung in Frankfurt über weitere Maßnahmen in dieser Sache zu beraten, als Ereignisse eintraten, durch die die politische Situation abermals zu ihren Gunsten verschoben wurde.

Im Frühling 1534 gelang es nämlich dem Landgrafen endlich, seinen Freund Ulrich von Württemberg durch einen raschen Sieg über das österreichische Heer, den er mit Hilfe von französischen Subsidien erfocht, in seine Erblande zurückzuführen.²⁾ Wenige Wochen später, am 29. Juni 1534, wurde der Friede zu Radan geschlossen,³⁾ in dem Ulrich sein Land als österreichisches Pfsterlehen zurückerhielt; zugleich wurde ihm dabei indirekt⁴⁾ das Recht zugesprochen, die Reformation in seinem Lande durchzuführen, nachdem König Ferdinand die ursprünglich geforderte Aufrechterhaltung des Katholizismus in den Verhandlungen mit dem Vermittler Johann Friedrich von Sachsen notgedrungen preisgegeben hatte. Auf die ziemlich rücksichtslose Art, mit der Herzog Ulrich bei der sofortigen Neuordnung der religiösen Verhältnisse in seinem Lande, sonderlich bei der Behandlung der Kirchengüter, verfuhr, werden wir noch zurückkommen. Jedenfalls wurde Württemberg in ganz kurzer Zeit evangelisch, und damit hatte der Protestantismus nun auch in einem größeren Territorium Süddeutschlands festen Fuß gefaßt, wo ihm bisher nur die größeren Reichsstädte angehörten.

Jener Radaner Vertrag enthielt aber auch über die politischen und religiösen Verhältnisse im Reich wichtige Bestimmungen, die für die Gesamtheit der Evangelischen scheinbar sehr vorteilhaft waren. Der Nürnberger Friede wurde nämlich aufs neue bekräftigt, und Ferdinand versprach, die wirkliche Sistierung der Kammergerichtsprozesse „nach laut desselben auf-

1) Vgl. Ranke III, 344.

2) Stälin, Württembergische Geschichte IV, 331—383. — Wille, Philipp der Großmütige und die Restitution Ulrichs von Württemberg.

3) Der Radaner Vertrag gedruckt bei Hortleder, Buch III, Kap. 13.

4) Vgl. zu diesem Punkt und der darüber entstandenen Kontroverse Winkelmann, Zeitschrift für Kirchengeschichte XI, 218 f.

gerichteten Friedstands“ beim Kaiser zu betreiben. Gleich nach Friedensschluß am 4. Juli erließ er dazu einen ausdrücklichen Befehl an das Kammergericht, sich dem Nürnberger Unstand gemäß zu halten und mit den Prozessen in Glaubenssachen still zu stehen.¹⁾ Allein mit der bloßen Bestätigung des Friedens und dem erneuerten Verbot der Kammergerichtsprozesse war für die evangelischen Stände in Wirklichkeit nicht viel gewonnen.²⁾ Denn damit war der alte Streit mit dem Kammergericht, ob auch die Prozesse um Kirchengüter als Glaubenssachen anzusehen seien, und der Ausschluß vom Frieden für alle Stände, die nach 1532 der Augsburgerischen Konfession beigetreten waren, nicht beseitigt. Man kann dem Kurfürsten von Sachsen den Vorwurf nicht ersparen, wieder einmal eine Gelegenheit verpaßt zu haben, bei der in jenen beiden so wichtigen Punkten weitere Zugeständnisse und dadurch für die Bundesverwandten und die übrigen Glaubensgenossen ein vorläufiger Friede im Kirchengüterstreit erlangt werden konnte. So blieb denn alles beim alten. Namentlich die zwinglisch gesinnten oberländischen Städte wurden alsbald wieder mit Prozessen heimgesucht, indem das Gericht die Streitigkeiten wegen geistlicher Güter fortgesetzt nicht für religiöse sondern für profane Sachen erklärte.³⁾ Sie beschloßen deshalb auf einem Städtetag zu Eßlingen im November 1534 die Abfendung einer Botschaft an die beiden Häupter des schmalkaldischen Bundes, um Rat und Beistand von ihnen zu erbitten und die baldige Abhaltung eines Bundestages zu befürworten.⁴⁾ Daraufhin wurden Sachsen und Hessen wegen Nichterfüllung der Kadaner Zusage bei König Ferdinand vorstellig, der am 6. Januar

1) Politische Korrespondenz II, S. 217, Anm.

2) Vgl. zum folgenden den bereits angezogenen Aufsatz von Winkelmann, Über die Bedeutung der Verträge von Kadan und Wien (1534 bis 1535) für die deutschen Protestanten, in Zeitschrift für Kirchengeschichte XI, S. 212 ff.

3) Jedenfalls infolge der Klausel im Kadaner Friedensvertrag, wonach Sakramentierer, Wiedertäufer usw. vom Frieden ausgeschlossen sein sollten. Politische Korrespondenz II, S. 217, Anm. — Dazu ebenda Nr. 245.

4) Ebenda Nr. 250.

1535 abermals dem Kammergericht befohl, daß es mit „den beschwerden, processen und rechtvertigungen stillstehen, die fallen lassen und abstellen und in alwege den gewirkten Nürnbergschen Friden und Cadavischen vertrag halten“ sollte. Außerdem schickte er noch einen besonderen Gesandten nach Speier, welcher Kammerrichter und Beisitzer über den Sinn seines Befehls aufklären sollte.¹⁾ Aber auch dieser zweite Befehl des Königs blieb wirkungslos;²⁾ das Gericht war wohl mit Recht der Überzeugung, daß seine hartnäckige Feindseligkeit gegen die Evangelischen trotz aller offiziellen Mandate den geheimsten Wünschen des Königs, vor allem aber denen des Kaisers durchaus entsprach.

Da auch alle übrigen dem Kurfürsten in Radan gemachten Versprechungen nicht erfüllt waren, so stattete Johann Friedrich im November 1535 dem König Ferdinand einen Besuch in Wien ab.³⁾ Außer persönlichen Zugeständnissen suchte der Sachse dabei im Interesse seiner Glaubensgenossen vor allem noch durchzusetzen den Stillstand der Prozesse, die Erstreckung des Nürnberger Friedens nicht bloß bis zum nächsten Reichstag sondern bis zum Konzil und die Erweiterung des Friedens auf die inzwischen der Reformation beigetretenen Stände und damit Einschluß derselben in den Schutz vor Kammergerichtsprozessen. Nach dem eigenen Bericht, welchen der Kurfürst seinen Bundesverwandten bald darauf auf der Versammlung zu Schmalkalden im Dezember 1535 erstattete,⁴⁾ hätte der König bei Erwähnung des ersten Punktes auf seine Mandate an das Kammergericht hingewiesen. Dieses habe aber erwidert, daß die Evangelischen andere Sachen und solche, die „püre prophana“ seien, unter dem Scheine des Evangeliums angefochten hätten. Man habe daher die Prozesse um solche Sachen nicht suspendieren können, weil sie „mit den glauben, sondern zins und gült etc.“ aingingen. Darauf habe der Kurfürst dem König geantwortet, das seien gerade die Sachen, um derenwillen die Evangelischen damals in Schweinfurt von den Unterhändlern Mainz und Pfalz Stillstand begehrt hätten, und,

1) Politische Korrespondenz II, Nr. 274.

2) Ebenda S. 279 und Nr. 313.

3) Zeitschrift für Kirchengeschichte XI, 227 ff.

4) Politische Korrespondenz II, Nr. 330.

obwohl sie „Zeitliches“ betrafen, so flössen sie doch aus der Religion; für die Dinge, so allein den Glauben und das Gewissen angingen, wäre doch das Kammergericht überhaupt nicht zuständig, man hätte also für solche Prozesse überhaupt keinen Stillstand begehren brauchen. Daraufhin hätte der König dann eingewilligt, daß die im Friedensstande begriffenen Stände in allen den Prozessen, welche jetzt anhängig seien und von ihnen selbst als Religionsfachen angesprochen würden, einen „wirklichen Stillstand“ erlangen sollten. Auch habe der König in Aussicht gestellt, daß auch weiterhin in den Sachen, „welche die Religion belangten“, stillgestanden werden sollte.¹⁾

Was war damit erreicht?²⁾ Zunächst erfuhr das letzte Zugeständnis wegen der künftigen Religionsprozesse in der Ausfertigung des Vertrages³⁾ dadurch eine bedeutende Einschränkung, daß Ferdinand den künftigen Stillstand nur bis zum November 1536, also auf ein Jahr, garantierte. Ferner war die so wichtige Entscheidung über das, was Religionsfache sei oder nicht, den Evangelischen nur in bezug auf die gegenwärtig schwebenden Prozesse, nicht aber auch für die künftigen zugestanden. Endlich waren die nicht im Frieden begriffenen evangelischen Stände auch jetzt noch vom Schutz vor den Gerichten ausdrücklich ausgeschlossen. In bezug auf die beiden übrigen Forderungen war es dem Kurfürsten nämlich nicht gelungen, den Widerstand des Königs zu brechen. Dieser hatte erklärt: weil der Nürnberger Friede ausdrücklich bis auf einen Reichstag abgeschlossen und die Stände, denen der Friede zugesagt, darin einzeln namhaft gemacht wären, im Radaner Vertrag auch darüber nichts zugesagt sei, so könnte er „ohne Vorwissen Kaiserlicher Majestät“ keine Änderung daran vornehmen. In den weiteren Verhandlungen gab Johann Friedrich

¹⁾ Demgemäß erging auch tatsächlich am 24. November ein Mandat an das Kammergericht und Hofgericht, welches befahl, mit allen Prozessen in Glaubens- und Religionsfachen, aber nur gegen die im Friedensstand begriffenen evangelischen Stände still zu stehen. Politische Korrespondenz II, S. 321, Num.

²⁾ Zeitschrift für Kirchengeschichte XI, 233 ff. — Egelhaaf, Deutsche Geschichte II, 290 f. contra Ranke IV, 55.

³⁾ Gedruckt Politische Korrespondenz II, S. 320.

sofort jedes Drängen auf, als Ferdinand zwar die Befristung auf ein Konzil fallen lassen, aber dafür zugestanden wissen wollte, daß sich die Protestanten ihrer im Nürnberger Vertrage nicht genannten Glaubensgenossen überhaupt nicht mehr annehmen würden.¹⁾

Diese an sich schon unannehmbare Forderung des Königs war um so unzeitgemäßer, als eben jetzt die Vertreter der anderen Bundesstände in Schmalkalden versammelt waren, um über die Erstreckung und Erweiterung des Bundes schlüssig zu werden. Schon seit längerer Zeit hatten sich aus begreiflichen Gründen namentlich die oberländischen Städte eifrig bemüht, die Erneuerung des Bundes, der im Frühjahr 1537 ablief, und seine Erweiterung und Stärkung durch die Aufnahme neuer Mitglieder zu betreiben. Sie waren vom Kammergericht am meisten bedroht und versprachen sich bei etwaigen Nichtsexeutionen vom Bunde eine tatkräftige Hilfe, die sie nun aber auch den anderen bedrängten Glaubensgenossen zugute kommen lassen wollten.²⁾ Bisher waren sie bei ihren Bemühungen auf starken Widerstand des Kurfürsten gestoßen, der — allzu ängstlich — eine Erweiterung des Bundes nach dem Inhalt des Nürnberger Friedens für unzulässig hielt und überhaupt den zwinglich gesinnten Oberländern nie recht traute.³⁾ Angesichts der Erfahrungen in Wien gab Johann Friedrich jetzt endlich den Wünschen der überwiegenden Majorität nach, und so wurde auf dem bereits erwähnten Bundeskonvent zu Schmalkalden im Dezember 1535 nicht nur der Bund auf zehn Jahre verlängert, sondern auch beschlossen, allen Ständen, die sich zur Augsburger Konfession halten wollten, auf ihr Ansuchen die Aufnahme zu gewähren. Auf's neue versprach der Bund seinen Mitgliedern Schutz vor jeder Vergewaltigung, besonders durch das Kammergericht, gegen dessen Übergriffe man sich auch fürderhin kräftig wehren wollte, im Notfall durch öffentliche Brandmarkung des eigenwilligen, unbegründeten und Unruhe

¹⁾ Politische Korrespondenz II, S. 316 und 317.

²⁾ Daß die nicht im Friedensstande begriffenen evangelischen Stände besonders hart vom Kammergericht angegriffen wurden, zeigen die Beispiele bei Ranke IV, 48f.

³⁾ Zeitschrift für Kirchengeschichte XI, 223 ff.

stiftenden Verfahrens des obersten deutschen Gerichtshofes, und Erlaß eines Manifestes, in welchem vor Beteiligung an etwaigen Rechtserektionen gewarnt werden sollte. Infolge einer Sonderbestimmung des Wiener Vertrages wurden noch die jetzigen und künftigen Mitglieder des Bundes verpflichtet, niemand wider den Landfrieden seiner Güter zu entsetzen; dabei wurde aber ausdrücklich erklärt, daß das, „was entsetzung der heftlichen und geistlichen jurisdiction, ceremonien und mißbreuche, auch abschaffung derselbigen und anderer religionsfachen und, was denselbigen anhanget, betrifft“ — also auch die Einziehung und Umwandlung von Pfründen und Klostergütern zum evangelischen Gebrauch — damit nicht gemeint sei. Da deswegen weitere Irrungen mit dem Kammergericht voranzusehen waren, so kam man überein, künftig in jedem einzelnen Falle seinerseits durch Stimmenmehrheit zu entscheiden, was Religionsfache sei und was nicht.¹⁾

Aber dieses mutige Vorhaben der Bundesverwandten und ihre kriegerische Gesamtstimmung gegen das Kammergericht erhielten alsbald einen argen Stoß durch ein kaiserliches Schreiben, das wenige Tage nach dem Schmalkaldener Bundestage beim Kurfürsten von Sachsen eintraf.²⁾ Der Kaiser sprach darin seinen lebhaften Unwillen darüber aus, daß die Protestanten durch gewaltames Vorgehen in betreff der geistlichen Güter den Nürnberger Landfrieden verlegt, die deswegen anhängig gemachten Prozesse als den Glauben anlangend angefochten und überhaupt das Kammergericht durch Einbringung von Refutationen, Appellationen und anderer Schriften arg beschwert hätten. Dessen hätte er sich von ihnen wahrlich nicht versehen; sie sollten aber von nun an dem Gericht stracks seinen Lauf lassen und den bewilligten Frieden in allem wahren. Dieses Schreiben erregte zunächst bei den Schmalkaldenern allgemeine Bestürzung. Der Kurfürst wandte sich um Erklärung an den Wiener Hof, Philipp von Hessen schlug Johann Friedrich vor, zur Wahrung der pro-

¹⁾ Vgl. den Abschied des Tages in Politische Korrespondenz II, S. 321 ff.

²⁾ Das Schreiben aus Neapel vom 30. November 1535; gedruckt in Forschungen zur deutschen Geschichte 22, S. 627 ff. — Vgl. auch Politische Korrespondenz II, Nr. 348.

testantischen Interessen ständig „zwo geschickte personen“ am kaiserlichen Hofe zu unterhalten, und Straßburg beantragte bei beiden Bundeshäuptern die Absendung einer Rechtfertigungsschrift an den Kaiser, für die es auch schon einen Entwurf in Bereitschaft hatte.¹⁾

Dieser Antrag fand auf der Frankfurter Tagung im Mai 1536 den Beifall der vereinigten Stände: es wurde nämlich beschlossen,²⁾ eine besondere Gesandtschaft mit einem Schreiben an den Kaiser abzuordnen, in dem gemäß dem Straßburger Gutachten ausgeführt werden sollte, daß das Verhalten der Evangelischen gegen das Kammergericht und die schließliche Refusation desselben durchaus berechtigt und auf dem Nürnberger Frieden begründet seien. Wie bei den Verhandlungen in Wien, so wurde dies auch hier weiterhin in der Weise erläutert, daß der zugesagte Stillstand der Prozesse sich nur auf jene Sachen beziehen könne, bei denen es sich um geistliche Güter usw. handele, nicht auf bloße Glaubenssachen, über die nur das Konzil zu entscheiden habe; übrigens richte sich die Refusation nur gegen die derzeitigen Personen am Kammergericht, nicht gegen die kaiserliche Jurisdiktion überhaupt. Auf eben diesem Frankfurter Bundestage erfuhr der Bund durch die Aufnahme von Württemberg, Pommern, Anhalt-Deßau, sowie der Städte Frankfurt, Augsburg, Rempten, Hamburg und Hannover eine starke Erweiterung nach außen hin. Und wenige Wochen später erfolgte dank der unermüdblichen Wirksamkeit Bucers durch die Einigung auf die Wittenberger Konfession³⁾ die endliche Ausöhnung der sächsischen Theologen mit den Oberländern, wodurch auch die Gegensätze innerhalb des Bundes nunmehr beseitigt wurden. Aber trotz alledem blieb infolge der drohenden Haltung des Kaisers ein gewisses Gefühl der Unbehaglichkeit unter den Einigungsverwandten bestehen, zumal man glaubte, daß Karl, der jetzt wieder die Hände frei hatte, in allernächster Zeit nach Deutschland kommen würde, um die religiösen Angelegenheiten in seinem Sinne zu ordnen.

1) Politische Korrespondenz II, Nr. 351 und 353.

2) Ebenda S. 367, Num. 2 und S. 342, Num. 3.

3) C. R. III, 75 ff.

Da trafen die Nachrichten von dem erneuten Ausbruch des französischen Krieges bei den Verbündeten ein, und „sofort steigerte sich das Hochgefühl der vermehrten Bundesmacht zur Höhe vom Dezember des vorigen Jahres“. ¹⁾ Die Botschaft an den Kaiser war noch nicht abgegangen. Jetzt wurde den Gesandten in ihrer Instruktion ²⁾ aufgegeben, bei Überreichung des Rechtfertigungsschreibens nicht nur die Einstellung der Prozesse am Kammergericht, gegen das Sachsen, Hessen, Straßburg und Magdeburg inzwischen reichliches Material zusammengebracht hatten, sondern auch den Einfluß der neu aufgenommenen Bundesverwandten in den Schutz des Nürnberger Friedens ausdrücklich zu fordern. ³⁾ Damit wurde das Verlangen einer Erweiterung des Nürnberger Anstands auf die Gesamtheit der evangelischen Stände nun zum ersten Male vor den Kaiser selbst gebracht. Der Zeitpunkt war dafür äußerst günstig gewählt: Karl befand sich plötzlich wieder in einer Nothlage, die es ihm selbst wünschenswert erscheinen ließ, die Gemüther in Deutschland zu beruhigen. Ein neues Schreiben an den Kurfürsten von Sachsen vom 7. Juli aus Savigliano ⁴⁾ war sehr versöhnlich abgefaßt; die Kammergerichtsfrage wurde darin gar nicht erwähnt und eine friedliche Lösung des Konflikts in Aussicht gestellt. ⁵⁾ Als dieser Brief in Deutschland eintraf, waren die schmalkaldischen Gesandten schon unterwegs. Sie trafen den Kaiser nach vielem Umherreisen in Nizza an und erhielten hier am 23. September eine Audienz, in der ihr Wortführer Marschall von Pappenheim die Wünsche der Evangelischen vorbrachte und die Instruktion übergab. Darauf wurde ihnen durch den kaiserlichen Vizekanzler Dr. Matthias Held nur eine allgemeine Antwort, die sie auf spätere Erledigung vertröstete. Um aber einen definitiven Bescheid zu erhalten, folgten die Gesandten dem Kaiser noch bis Genua, aber vergebens. Karl

¹⁾ Meinardus, Forschungen zur deutschen Geschichte 22, S. 609.

²⁾ Bom 6. Juli 1536. — Vgl. Zeitschrift für Kirchengeschichte XI, 239, Num. 1.

³⁾ Meinardus a. a. O. S. 610.

⁴⁾ Bei Neudecker, Urkunden, S. 267 ff. — Dazu Politische Korrespondenz II, S. 388.

⁵⁾ Die Antwort des Kurfürsten bei Neudecker, Urkunden, S. 269 ff. — Dazu Meinardus a. a. O. S. 610 f.

ließ ihnen am 31. Oktober sagen: er werde im nächsten Jahre seinen Vizekanzler nach Deutschland senden, um den evangelischen Ständen seine Willensmeinung kundzutun. Schon damals erfuhren die Gesandten unter der Hand — freilich durch Held — daß der Kaiser nicht gesonnen sei, die Entscheidung über den Begriff Religionsfachen dem Bunde zu überlassen, und daß er das Wort „Religion“ gemäß der Nürnberger Zusage „one allen anhang noch interpretation“ verstanden wissen wollte.¹⁾

So wenig verheißungsvoll das auch klang, so lag dem Kaiser doch in nächster Zeit alles daran, im Hinblick auf seine doppelte äußere Bedrängnis — auch die Türken waren eben wieder an der Ostgrenze des Reiches erschienen — auf irgendeine Weise die Einigung in Deutschland herzustellen.²⁾ Eben diesem Zwecke diente neben der Beantwortung der schmalkaldischen Botschaft die Sendung Helds im Frühjahr 1537. Karl hatte dabei die Wahl der Mittel bis zu einem gewissen Grade in das persönliche Ermessen seines Vizekanzlers gestellt, und daran liegt es wohl, daß der alte Streit, ob Held nachher im Sinne seines Auftraggebers oder seiner Instruktion zuwider gehandelt hat, auch heute noch nicht entschieden ist.³⁾ Wir können hier nicht weiter darauf eingehen, sondern haben uns nur mit dem tatsächlichen Verlauf der Dinge zu beschäftigen.

Am 7. Februar 1537 kamen sämtliche Bundesverwandten — auch die nicht zum Bunde gehörigen Stände Brandenburg, Nürnberg, Hall und Heilbronn — mit ihren Theologen in Schmalkalden zusammen, um über die Beschickung des nun endlich vom Papst Paul III. für den 23. Mai 1537 nach Mantua ausgeschriebenen Konzils zu beratschlagen.⁴⁾ Auf dieser Tagung erschien am 15. Februar Dr. Held, um den Verbündeten die lang-ersehnte Antwort des Kaisers zu überbringen. Nachdem er sich

¹⁾ Meinardus a. a. O. S. 611 f. — Winkelmann, Zeitschrift für Kirchengeschichte XI, 241, Num. 1.

²⁾ Egelhaaf, Deutsche Geschichte II, 312 ff.

³⁾ Vgl. darüber zuletzt Rosenberg, Der Kaiser und die Protestanten in den Jahren 1537—39, besonders den Erkurs S. 81 ff. — Über Helds Persönlichkeit siehe Ranke IV, 74 f.

⁴⁾ Politische Korrespondenz II, Nr. 348.

bereits am Vormittag dem Kurfürsten und dem Landgrafen gegenüber seines angeblichen Auftrags entledigt hatte, wiederholte er auf deren Aufsuchen seine Werbung am Nachmittag vor den versammelten Ständen.¹⁾ Dabei begann er mit der schroffen Erklärung, daß das, was er zu sagen habe, nur den im Nürnberger Frieden Begriffenen gälte, und führte dann in längerer Rede²⁾ aus, weshalb die Beschwerden und das Vorgehen der Evangelischen gegen das Kammergericht ungerechtfertigt seien, und daß der Kaiser die Aufnahme neuer Stände in den Schutz des Nürnberger Friedens in Rücksicht auf die Reichsbeschlüsse und um seines Gewissens willen nicht zulassen könnte. Die Verbündeten müßten also auf ihre beiden Forderungen verzichten, sich streng an den Wortlaut des Nürnberger Friedens halten und dem Kammergericht als der kompetenten Behörde auch weiterhin die Entscheidung über den Begriff „Religionsachen“ überlassen. Dann ermahnte er die Stände, das angekündigte Konzil auf jeden Fall zu beschicken.

Obwohl die Verbündeten durch die Berichte ihrer Gesandten vom Herbst vorigen Jahres darauf vorbereitet waren, daß die kaiserliche Erklärung kaum günstig für sie ausfallen würde, so waren sie doch über die Verweigerung aller Zugeständnisse und die herausfordernde Art, mit welcher der kaiserliche Vizekanzler auftrat, aufs höchste überrascht. Sie konnten nicht glauben, daß das des Kaisers Wille und Meinung sei, und forderten deshalb noch an demselben Abend, daß Held zur Rechtfertigung seiner Erklärungen seine Instruktion vorzeigen sollte, was aber von diesem aus begreiflichen Gründen abgelehnt wurde.³⁾ Aber eine Antwort mußte gegeben werden, und mit ihrer Abfassung wurden die beiden Kanzler Sachsens und Hessens, Jakob Sturm, Melancthon und Bucer betraut.⁴⁾ Sie fiel trotz der gereizten Stimmung, die Helds Auftreten verursacht hatte, äußerst maßvoll aus.⁵⁾ Die Stände suchten darin noch einmal nachzuweisen, daß es sich bei den Prozessen um Kirchengüter um Glaubensprozesse handele,

1) Politische Korrespondenz II, S. 418.

2) Gedruckt bei Hortleder, Buch VII, Kap. 1.

3) Politische Korrespondenz II, S. 418 f.

4) Ebenda S. 420.

5) Gedruckt bei Hortleder, Buch VII, Kap. 2.

die nach dem Nürnberger Abschied suspendiert werden müßten; daß das Kammergericht parteiisch gegen sie vorgegangen und deshalb mit Recht von ihnen refusiert sei; daß die neu eingetretenen Bundesmitglieder, nachdem sie einmal die Wahrheit der evangelischen Lehre erkannt hätten und, da das verheißene Konzil immer noch nicht zustande gekommen sei, um ihres Gewissens willen, wenn auch wider die Reichstagsbeschlüsse, mit Abstellung der Mißbräuche nicht mehr länger hätten warten dürfen. Sie bäten deshalb nochmals, der Kaiser möge älteren wie neueren Glaubens- und Bundesgenossen den weitesten Schutz des Nürnberger Religionsfriedens angedeihen lassen; sonst würde der Friede im Reich gestört, da sich der Bund aus Gewissenspflicht aller Glaubensgenossen bei etwaigen Vergewaltigungen annehmen müßte.

Diese Antwort verfehlte aber jeden Eindruck auf den kaiserlichen Orator. Nicht nur verharrte er auf seinem äußerlichen Rechtsstandpunkt in bezug auf das Kammergericht und die Erweiterung des Bundes, sondern er ließ sich jetzt zu den schlimmsten Ausfällen gegen die Evangelischen hinreißen. Er warf ihnen vor, daß es weder mit dem gemeinen Recht, den Reichsgesetzen und dem Landfrieden noch vor allem mit dem Evangelium in Einklang stände, wenn man einen andern der Religion wegen seiner Güter beraube; zur Verhütung solcher Gewalttätigkeiten sei der Nürnberger Friede aufgerichtet. Man würde sich viel leichter vergleichen, wenn es den sogenannten Evangelischen nicht allzu sehr um fremde Güter zu tun wäre, was ihn um so mehr wundere, da doch gerade nach dem Evangelium nicht Reichtum und der Besitz zeitlicher Güter sondern etwas ganz anderes zur Seligkeit führe.¹⁾ Nun wurden aber auch die Verbündeten deutlich. Sie wiesen die Vorwürfe des Orators mit aller Schärfe zurück: etwas derartiges sei ihnen bisher von niemandem, nicht einmal von kaiserlicher Majestät geboten worden. Sie dächten nicht daran, Privatleute ihrer Güter zu berauben, wie es die Papisten täten, vor deren Gewalttätigkeit nicht einmal das Leben Andersgläubiger sicher sei; und bei Pfaffen und Mönchen könnte als bei gottlosen Verführern und solchen, die auf irrigen Wegen gingen, von einem

¹⁾ Die Replik Helbs bei Hortleder, Buch VII, Kap. 3.

rechtmäßigen Besitz ihrer Güter und Einkünfte nicht die Rede sein. Vielmehr seien diese Güter, die übrigens von ihren Vorfahren gestiftet wären mit der Bestimmung, dem rechten Gottesdienst zu nützen, von ihnen jetzt erst wieder ihrem wirklichen Stiftungszweck zugewandt. Sie wollten es dahingestellt sein lassen, wem es mehr um die zeitlichen Güter zu tun sei, ihnen oder den Pfaffen, die um zeitlicher Ehre, Pracht und Besitz und um eines wollüstigen und unordentlichen Lebens willen die Wahrheit unseres Herrn Jesu Christi nicht annehmen wollten. Da, wo die Mönche und Pfaffen das getan hätten, sei ihnen nichts von dem Ihrigen entzogen. Und wenn man einmal über die Verwaltung und Verwendung der Kirchengüter Rechenschaft ablegen müßte, so würde es sich schon zeigen, auf welcher Seite das bessere Recht stände. Sie verwendeten die Güter zur Unterhaltung armer Leute, für Schulen, Kirchendiener und Spitäler und für anderes, was zur Förderung des Evangeliums, gemeinen Friedens und Nutzens dienlich sei; von dem vermeintlichen geistlichen Stand dagegen würden solche Güter und Einkünfte in unverantwortlicher Weise verwaltet und verschwendet, ohne alle Leistung rechten und wahren Gottesdienstes.¹⁾

Noch niemals waren die Gegensätze der beiden Parteien in der Kirchengüterfrage mit solcher Schärfe hervorgetreten: Held pochte auf den Buchstaben des Rechtes und erklärte dementsprechend alle Eingriffe der Evangelischen in die Güter und Einkünfte der katholischen Geistlichkeit für grobe Rechtsverletzungen; dem traten die Protestanten mit dem Satz entgegen: „Wo die göttliche Wahrheit hervorbricht, da müssen ihr Gewähr, Posses, Brauch, Verjährung und alle Weltmittel und Rechtswege weichen.“²⁾ Das hieß allerdings ihrerseits, jede weitere Berufung auf das äußere Recht aufgeben, und damit hatte sich nun auch der schmalkaldische Bund offen und vor aller Welt auf den Boden des inneren Rechtes gestellt, das die einzelnen evangelischen Stände schon seit der Mitte der zwanziger Jahre bei der Reformierung ihrer Territorien für sich in Anspruch genommen und, soweit sie

¹⁾ Die Duplik der Evangelischen ebenda Kap. 4.

²⁾ Ebenda S. 1253.

die Macht dazu hatten, auch durchgesetzt hatten. Und daß auch der Bund jetzt ernstlich gesonnen war, die Ansprüche seiner Glaubensgenossen unter Umständen mit Waffengewalt zu verteidigen, konnte dem kaiserlichen Vizekanzler nach dem, was er zu hören bekommen hatte, nicht mehr zweifelhaft sein. Wenn Held also gehofft hatte, die Bundesverwandten durch die drohende Haltung, die er einnahm, einzuschüchtern, so hatte er sich gründlich verrechnet. Die Verbündeten blieben nicht nur auf ihren Forderungen wegen Einstellung der Kammergerichtsprozesse und Erweiterung des Nürnberger Religionsfriedens bestehen, sondern lehnten auch trotz aller Mahnungen des Vizekanzlers die Beschiedung des Konzils, wie es der Papst haben wollte, und die Leistung der Türkenhilfe, ohne daß ihnen dafür Zugeständnisse gemacht wurden, rundweg ab.¹⁾ Helds Mission in Schmalkalden war also vollständig gescheitert; voller Unwillen reiste er ab und begann alsbald eine fieberhafte Tätigkeit zu entfalten, um nun auf eine andere Art und Weise zu dem vom Kaiser gewünschten Ziele zu gelangen.

So wenig sich die Schmalkaldener auch durch das Auftreten des kaiserlichen Orators auf dem letzten Bundestage einschüchtern ließen, zu allerhand Besorgnissen hatten jene Eröffnungen doch Anlaß gegeben. Namentlich dem vorsichtigen Kurfürsten von Sachsen schien es deshalb ratam, auf alle Fälle gerüstet zu sein. Und da „das alles bequemer und besser sein wollte, in Zeit des Friedens zu tun und vorzunehmen, denn daß es folgendes in Zeit der Not geschehen möge“, berief er ganz im geheimen eine Versammlung sämtlicher Kriegsräte des Bundes auf den 12. August nach Koburg.²⁾ Hier beriet und beschloß man die Vervollkommnung der militärischen Organisation des Bundes, namentlich die Aufbringung des Geschützes im Kriegsfall und die Bestreitung der Kosten.³⁾ Im übrigen konnte man allen Eventualitäten mit Ruhe entgegensehen, da sich der Bund in den nächsten Monaten fortwährend weiter ausbreitete und dadurch an Machtpfülle noch

¹⁾ Politische Korrespondenz II, Nr. 439, besonders die Beilage. — Neudecker, Urkunden, S. 285 ff.

²⁾ Politische Korrespondenz II, Nr. 459 und 460.

³⁾ Ebenda Nr. 465.

bedeutend gewann. So wurden noch im Jahre 1537 Herzog Heinrich von Sachsen, der Bruder Georgs, und auf der Braunschweiger Tagung des nächsten Jahres Dänemark und Markgraf Hans von Rüdtriu, der Bruder des Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg, in den Bund aufgenommen, während dem gleichen Ansuchen des seit sechs Jahren vom Kammergericht geächteten Herzogs Albrecht von Preußen nicht stattgegeben wurde.¹⁾

Aber gerade diese andauernde Ausdehnungskraft des schmalkaldischen Bundes flößte allmählich auch den versöhnlicher gesinnten katholischen Fürsten starke Besorgnis ein, die den Plänen Helld zugute kam. Seit seinem Aufbruch von Schmalkalden war er unermüdtlich tätig gewesen, eine katholische Gegenliga zustande zu bringen,²⁾ um auf diese Weise den schmalkaldischen Bund, der ihm bereits soviel Verdruß bereitet hatte, unschädlich zu machen und zur Bewilligung der kaiserlichen Wünsche zu zwingen. Ursprünglich sollte jener Bund alle altgläubigen Stände umfassen und so gut für die weltlichen wie für die geistlichen Angelegenheiten gelten.³⁾ Doch kam in Wirklichkeit nur ein Defensivbündnis in Religionsfachen zwischen acht der eifrigsten katholischen Fürsten zustande. Am 10. Juni 1538 schlossen Herzog Georg von Sachsen, Kurfürst Albrecht von Mainz, die Herzöge Heinrich und Erich von Braunschweig, Erzbischof Matthäus Lang von Salzburg, die Herzöge Ludwig und Wilhelm von Bayern und König Ferdinand, dieser zugleich im Namen des Kaisers, in Nürnberg eine „christliche Einigung zur Handhabung Friedens und Rechters, zur Erhaltung der Stände bei ihrer wahren und christlichen Religion und damit einer neben dem anderen friedlich wohnen und bleiben möge“.⁴⁾ Ausdrücklich versprachen sie dabei, „alle geistlichen Güter, Renten, Gölten und Zinsen“, wie sie jetzt in ihren Landen beständen, zu erhalten und „vermöge der Rechte und des heiligen Reiches Auordnungen vor schädlichem Einziehen und Gewalt zu beschirmen“. Damit erkannte

1) Politische Korrespondenz II, S. 436 und 489.

2) Zur Vorgeschichte der Liga vgl. Rosenbergs a. a. O. S. 15 ff.

3) Ranke IV, 77 f.

4) Die Bundesurkunde bei Hortleder, Buch VIII, Kap. 14.

also die Liga, soweit es sich um die Kirchengüter in ihren Territorien handelte, etwaige Streitigkeiten über dieselben als „Religions=sachen“ an!

War auch der Bund nur zur Defensiv und in Religions=sachen geschlossen, so hatte er doch seine deutliche Spitze gegen den schmalkaldischen Bund. Die evangelischen Verbündeten sahen deshalb der nächsten Zukunft mit noch mehr Besorgnis entgegen und waren auf ein gewalttames Vorgehen der Gegenpartei gefaßt. Die Möglichkeit dazu war in jedem Fall gegeben, wo das Kammergericht gegen die nach dem Nürnberger Frieden in den schmalkaldischen Bund Aufgenommenen mit Achtserklärungen einschritt. ¹⁾ Ein solcher Fall trat schon in nächster Zeit ein, indem die bundesverwandte Stadt Minden, die seit acht Jahren mit ihrem Domkapitel wegen eingezogenen geringwertigen Kirchengutes in Streit lag, am 9. Oktober 1538 vom Kammergericht in die Reichsacht und ihrer sämtlichen Güter und Habe für verlustig erklärt wurde. ²⁾ Straßburg erblickte in dieser Achtserklärung sofort den Beginn der Feindseligkeiten. ³⁾ Auch Landgraf Philipp war der Ansicht, daß „es nicht allein bei denen von Minden bleiben“ würde, sondern „sie werden etwa noch mer unserer religionsverwandten in die acht declariren und öffentlich ausrufen“. ⁴⁾ Er traf darin mit der Meinung Johann Friedrichs zusammen, der sich jetzt das Vorgehen der Gegner etwa so dachte, daß sie die weiteren Achts=erklärungen zusammen mit der Frage der geistlichen Güter im Frühjahr 1539 als Kriegsgrund benutzen würden. ⁵⁾ Ebenso glaubte man aber auch auf Seiten der Liga, daß die evangelische Partei im nächsten Frühjahr zum Angriff schreiten würde, ⁶⁾ und begann sich ebenfalls zu dem scheinbar unvermeidlichen Religionskrieg, der

¹⁾ Ranke IV, 80.

²⁾ Vgl. Hölsher, die Geschichte der Mindener Reichsacht, in Zeitschrift der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte, 9. Jahrgang (1904), S. 192 ff.

³⁾ Politische Korrespondenz II, Nr. 549.

⁴⁾ Ebenda Nr. 550.

⁵⁾ Brief des Kurfürsten an den Landgrafen vom 4. November 1538 bei Menz, Johann Friedrich der Großmütige III, 409.

⁶⁾ Ranke IV, 80 f.

in Wirklichkeit ein Krieg um die geistlichen Güter gewesen wäre, zu rüsten.¹⁾

Zwischen diesen beiden kriegsbereiten Parteien standen aber zahlreiche geistliche und weltliche Fürsten, die, obwohl der katholischen Majorität angehörig, über das Verfahren des Kammergerichts zum Teil nicht weniger aufgebracht waren als die Protestanten²⁾ und sich bereits gegenüber Hells Werbungen für den katholischen Gegenbund sehr zurückhaltend gezeigt hatten. Im Hinblick auf die abermals drohende Türkengefahr schien ihnen die Zeit für solche Feindseligkeiten gegen die Evangelischen besonders schlecht gewählt. Diese hatten erst wieder auf dem Braunschweiger Tage im April 1538 alle Werbungen König Ferdinands um Leistung der Türkenhilfe unter Geltendmachung ihrer alten Beschwerden und Forderungen hartnäckig abgelehnt.³⁾ Daraufhin hatte sich der bei einem etwaigen Türkeneinfall auch noch persönlich sehr interessierte Kurfürst Joachim II. von Brandenburg⁴⁾ König Ferdinand gegenüber erboten, mit ihnen zu verhandeln, um einen Vergleich herbeizuführen.⁵⁾ Ferdinand war mit Freuden darauf eingegangen, und so setzte sich Joachim zunächst mit dem Kurfürsten von Sachsen in Verbindung, der die Vermittlung annahm, das Weitere aber den Bundesverwandten vorbehielt.⁶⁾ Auf dem Eifenacher Tage am 24. Juli bis 11. August erklärten sich dann auch die vereinigten Stände bereit, die Vermittlung Brandenburgs anzunehmen und den Kurfürsten von der Pfalz um Übernahme der zweiten Vermittlerrolle zu ersuchen.⁷⁾ Auf Wunsch der brandenburgischen Gesandten wurde schon jetzt zur weiteren Beratung ein Tag zu Frankfurt a. M. festgesetzt. Für den Fall, daß wegen der Dringlichkeit der Türkenhilfe zur Berufung dieses Tages keine Zeit vorhanden sein sollte, wurden Sachsen und Hessen ermächtigt, allein mit Brandenburg und Pfalz wegen des Friedens

1) Politische Korrespondenz II, S. 543.

2) Seckendorf III, 176 b.

3) Politische Korrespondenz II, S. 485 und 486, Anm. 1.

4) Nauke IV, 90; Rosenberg a. a. O., S. 43 ff.

5) Ebenda S. 40 f.

6) Politische Korrespondenz II, S. 499, Anm. 1.

7) Ebenda S. 513, Anm. 1.

zu verhandeln, aber auf Grund eines schon jetzt aufgestellten Entwurfes.¹⁾ Die Stände verlangten darin gegen die Leistung der Türkenhilfe die Gewährung eines sicheren und beständigen Friedens für alle Evangelischen, auch die künftigen, und im einzelnen u. a. freie Verwaltung der Kirchengüter durch jedwede Obrigkeit, ohne Hinderung des Kammergerichts, und Aufhebung aller von diesem bisher in Religionsfachen gefällten Urteile. Die Stifte wollte man bei ihren Einkünften belassen, aber so, daß an evangelischen Orten der Pfarrdienst durch evangelische Prädikanten versehen und die Pfarrgehälter diesen ungehindert verabsolgt werden sollten. Weil durch den Wegfall der Opfer und Seelgeräte die Pfarreinkünfte an manchen Orten nicht mehr hinreichten, sollte ferner aus den übrigen Stiftsgütern in solchen Fällen ein Zuschuß gereicht werden.²⁾

Sehen wir vorläufig noch von diesen Bedingungen ab; jedenfalls hatten sich die Schmalkaldener bereit erklärt, die angebotene Vermittlung Brandenburgs anzunehmen. Auch der Kurfürst von der Pfalz kam ihnen entgegen und versprach, auf dem für den Februar des nächsten Jahres angesetzten Bundestag in Frankfurt zu erscheinen.³⁾ Nunmehr hing alles davon ab, wie sich der Kaiser zu dem geplanten Versöhnungswerke stellen würde. König Ferdinand hatte in seinem Schreiben an Joachim vom 28. Juni 1538, in dem er seine Zustimmung zu den Vergleichsversuchen ausdrückte, die Besorgnis ausgedrückt, daß der Kaiser in dieser „hochwichtigen Sache Macht zu schließen nicht geben werde“.⁴⁾ Aber Karl hatte nicht weniger als sein Bruder ein starkes Interesse daran, daß alle Stände des Reiches jetzt ihre Hilfe gegen die Türken leisteten, und auch an dem drohenden Religionskrieg der beiden verbündeten Parteien „konnte ihm selbst nicht ernstlich

1) Politische Korrespondenz II, S. 513, Num. 3.

2) Egelhaaf, Deutsche Geschichte II, 341. Diesem Gutachten scheint ein anderes des Landgrafen zugrunde gelegt zu sein, welches dieser als Entwurf zu einer Antwort an Brandenburg bereits am 18. Juni dem Kurfürsten von Sachsen übersandt hatte. Vgl. Politische Korrespondenz II, S. 439, Num. 1. — Menz, Johann Friedrich II, 165.

3) Neudecker, Aktenstücke, S. 164 ff.

4) Hanke IV, 90, Num. 2.

gelegen sein“.¹⁾ So lenkte er ein: der Erzbischof Johann von Lund wurde nach Deutschland geschickt, um einen beständigen Frieden, Stillstand oder Vergleich unter den deutschen Fürsten aufzurichten. Den Protestanten sollte er dabei bis zum Äußersten des Tunlichen entgegenkommen, damit sie ihre Hilfe gegen die Türken leisteten.²⁾

Wir sahen, wie bedenklich sich inzwischen die Gegensätze zwischen den beiden feindlichen Parteien zugespitzt hatten. Als der in Eisenach verabredete Bundestag am 14. Februar 1539 in Frankfurt eröffnet wurde, stellten Hessen und Sachsen sofort den Antrag, falls die bevorstehenden Friedensverhandlungen erfolglos verliefen, „dem Widerteil den Vorstreich abzugewinnen“ und zur Offensive zu schreiten. Lüneburg war dagegen, und den Vorstellungen des Straßburger Jakob Sturm gelang es schließlich, die kriegerische Stimmung ein wenig zu dämpfen und einen Beschluß zustande zu bringen, wonach man vorläufig erst alles aufbieten wollte, um einen beständigen Frieden oder wenigstens einen Anstand auf etliche Jahre oder Zeit zu erlangen. Erst wenn sich auch das als unmöglich erwiesen hätte, wollte man weiter über Maßnahmen gegen die Rüstungen des Nürnberger Bundes beraten.³⁾ Da sich die Ankunft des Erzbischofs von Lund und der kaiserlichen Kommissare verzögert hatte, konnten die Vergleichsverhandlungen erst am 25. Februar beginnen. Die beiden Vermittler Brandenburg und Pfalz forderten die Protestanten auf, ihnen ihre Beschwerden wegen des Nürnberger Friedens, der naturgemäß zum Ausgangspunkt genommen wurde, und Vorschläge zur Abhilfe derselben schriftlich mitzuteilen. Daraufhin überreichten die Bundesverwandten am 1. März ein Gutachten, in dem sie ganz im Sinne der zu Eisenach getroffenen Verabredungen verlangten: einen beständigen Frieden, der durch kein Konzil und keine Reichsversammlung wieder aufgehoben werden könnte und für alle gegenwärtigen und zukünftigen Anhänger des Evangeliums gelten sollte, und dementsprechend die Aufhebung aller Kammergerichtsprozesse und bereits ergangenen Urteile, sowie für jede reichs-

¹⁾ Ranke IV, 90.

²⁾ Ebenda, S. 91 ff. — Meinardus, Forschungen 22, S. 624.

³⁾ Vgl. darüber Meinardus, a. a. O., S. 624 ff. und Politische Korrespondenz II, Nr. 569 und 571.

unmittelbare Obrigkeit das Recht, in ihrem Territorium zu reformieren und über die Kirchengüter frei zu verfügen.¹⁾ Es war vorauszusehen, daß selbst unter Berücksichtigung der augenblicklichen politischen Verhältnisse der kaiserliche Drator und seine Kommissare auf so hochgespannte Forderungen, welche die Bestimmungen des Augsburger Religionsfriedens von 1555 vorwegnahmen, nicht eingehen würden. Sie wiesen denn auch dieses Ansinnen der Protestierenden entschieden ab, indem sie erklärten, sie dürften diese Vorschläge überhaupt gar nicht zur Kenntnis ihres Gebieters kommen lassen; ein beständiger Friede könnte nur durch Vergleichung des Glaubensstreites selber erlangt werden, man habe daher hier in Frankfurt zunächst nur über einen Anstand zu verhandeln, durch den der Nürnberger Friede nach Möglichkeit befestigt und gesichert werden sollte.²⁾ Damit konnten sich die Evangelischen auf Grund ihrer letzten Verabredungen vor Eintritt in die Verhandlungen zur Not einverstanden erklären, zumal ihnen der Erzbischof von Lund noch eröffnete, daß der Kaiser in drei oder vier Monaten ein Religionsgespräch zwischen beiden Parteien ansetzen wollte, damit dadurch die Religionsstreitigkeiten endgültig beigelegt würden.³⁾ Fortan war es die Aufgabe der beiden Vermittler, einen für beide Teile annehmbaren vorläufigen Frieden zustande zu bringen. Wochenlang schien auch das unmöglich.⁴⁾ Hauptsächlich waren es folgende drei Punkte, über die man sich nicht einigen konnte: die Evangelischen verlangten, daß der Anstand und der Nürnberger Friede auch auf die künftigen Anhänger des Evangeliums ausgedehnt würden, während der Drator diese nur für die jetzigen Anhänger der Augsburger Konfession bewilligen wollte; und dieser stellte wiederum zwei für die Protestanten unannehmbare Forderungen, nämlich einmal, fürderhin keine neuen Mitglieder in den schmalkaldischen Bund aufzunehmen, und zweitens, in Zukunft keinen Geistlichen mehr seiner Güter und Einkünfte zu entsetzen und ihm diese selbst dann, wenn er außer Landes ginge, ungehindert folgen

1) Politische Korrespondenz II, Nr. 579.

2) Ebenda S. 566, Anm. 2.

3) Ebenda.

4) Ebenda S. 566—601.

zu lassen.¹⁾ Schließlich gaben die Evangelischen in der Kirchengüterfrage nach — wohl auf Betreiben des Landgrafen²⁾ und obgleich sich namentlich die Städte hart widersetzten³⁾ — und auch der Erzbischof zeigte viel Entgegenkommen.

Auf diese Weise kam am 19. April 1539 der „Frankfurter Anstand“⁴⁾ zum Abschluß. Er garantierte unter allen Umständen den jetzigen Anhängern der Augsburgerischen Konfession einen Stillstand von sechs Monaten, währenddessen alle Prozesse sowie die Acht gegen Minden suspendiert sein und „in dergleichen Sachen wider sie nicht procediert werden“ sollte. Inzwischen sollten die Evangelischen die Geistlichen, „wo die wohnen, innerhalb oder außerhalb ihres Landes“ ihrer Renten und liegenden Güter, die sie noch unter den Händen und bisher eingenommen hatten, nicht entsetzen. Ferner sollte der Kaiser einen Tag zu Nürnberg ausschreiben, auf dem durch die Stände von Vergleichung der Religion verhandelt werden möchte. Dafür versprachen die Evangelischen Leistung der Türkenhilfe. Dieser Anstand sollte aber sogar 15 Monate — also bis zum 1. August 1540 — gelten, wenn der Kaiser zwei weitere Forderungen der Evangelischen bewilligen würde, nämlich, daß auch die künftigen Anhänger der Augsburgerischen Konfession in den Nürnberger Frieden eingeschlossen und während des Anstands nicht nur vom schmalkaldischen sondern auch vom Nürnberger Bund keine neuen Mitglieder aufgenommen werden sollten. Diese kaiserliche Bewilligung traf nicht ein, und der Anstand dauerte daher nur sechs Monate.

Um seinen Wert für die Evangelischen, soweit er die Bestimmungen über die Kirchengüter betrifft, richtig zu beurteilen, darf man nicht etwa den schließlichen Ausgang der Verhandlungen mit den Forderungen vergleichen, die von evangelischer Seite im Anfang gestellt waren. Diese Forderungen waren, wie wir schon andeuteten, reichlich hochgespannt und unter den damaligen Zeit-

¹⁾ Politische Korrespondenz II, Nr. 594.

²⁾ Meisz, Johann Friedrich II, 184, Anm.

³⁾ Vgl. besonders den Brief des Straßburger Rates an seine Gesandten in dieser Sache. Politische Korrespondenz II, Nr. 601.

⁴⁾ Gedruckt bei Hortleder, Buch I, Kapitel 32. — Vgl. Politische Korrespondenz II, S. 601—603.

verhältnissen an sich unmöglich durchzusetzen. Die Bundesverwandten hatten verlangt, daß künftig jede evangelische Obrigkeit über die Kirchengüter ihres Territoriums frei verfügen dürfte. Die Forderung entsprach zwar den tatsächlichen Verhältnissen, die dadurch also offiziell anerkannt werden sollten, stand aber im schroffen Gegensatz zu den Bestimmungen des kanonischen Rechtes, wonach das Verfügungsrecht über die Kirchengüter allein der Kirche zustand, und vor allem im Gegensatz zu dem noch immer gültigen Augsburger Reichstagsabschied, der die Evangelischen für Ketzer erklärt und ihnen deshalb jedes Unrecht auf die Kirchengüter abgesprochen hatte. Solange der Kaiser noch die Macht in den Händen hatte, konnte er also als oberster Schutzherr des Reiches und der Kirche unmöglich Zugeständnisse machen, durch deren Gewährung die früheren Reichstagsbeschlüsse und die bestehenden Ordnungen und Konstitutionen der Kirche einfach umgestoßen worden wären. Die Protestanten begnügten sich denn auch mit einem vorläufigen Frieden. Freilich mußten sie sich auch hier noch Beschränkungen ihrer Forderungen gefallen lassen, wenn nicht das ganze Werk scheitern sollte, und so versprachen sie, während des Anstandes keine weiteren Einziehungen vorzunehmen, ja sie verzichteten sogar auf die Klausel, daß von diesem Verbot die geistlichen Güter und Renten, deren man zur Unterhaltung der Pfarren, Schulen, Spitäler usw. dringend bedürfte, ausgeschlossen sein sollten.¹⁾ Dafür erlangten sie aber, daß nun endlich einmal alle gegenwärtigen Glaubensgenossen, also auch die im Nürnberger Anstand nicht Einbegriffenen, wenn auch nur auf sechs, längstens fünfzehn Monate, vor den unerträglichen Plackereien des Kammergerichts um der Kirchengüter willen wirklich sichergestellt wurden. Mag man nun auch den Wert dieses Zugeständnisses nicht allzu hoch anschlagen, so wird sich doch niemand der Bedeutung jener anderen Bestimmung verschließen, daß zur endgültigen Beseitigung des Religionsstreites und damit auch des Kirchengüterstreites schon in allernächster Zeit ein Religionsgespräch zwischen Vertretern beider Parteien stattfinden sollte. Die letzte Entscheidung über Recht oder Unrecht der neuen Lehre und aller aus ihr ent-

¹⁾ Politische Korrespondenz II, S. 602.

sprungenen Änderungen sollte also jetzt nicht mehr bei einem Konzil stehen, dessen Urteil für die Evangelischen nur auf Unterwerfung unter die alte Kirche lauten konnte, und dessen Bescheidung sie daher hartnäckig verweigert hatten, sondern bei einem Ausschuß gelehrter Theologen und unparteiischer Laien, gewählt von den Abgesandten sämtlicher deutschen Stände, von dem eine Verständigung über die strittigen Fragen weit eher zu erwarten war. Die Anwesenheit päpstlicher Vertreter bei diesen Verhandlungen wurde auf Drängen der Protestanten ausdrücklich fallengelassen, und so eröffnete die Ankündigung des Religionsgesprächs in dieser Form den Evangelischen die besten Aussichten, die Anerkennung als gleichberechtigte Konfession und einen endgültigen Frieden im Kirchengüterstreit nunmehr auf gütlichem Wege zu erlangen. Aber die kaiserliche Bestätigung des Frankfurter Anstandes blieb infolge der dringenden Vorstellungen der päpstlichen Kurie am spanischen Hofe aus, und vergebens warteten die Stände auf die Ansetzung des Gesprächstages, durch den der kirchlichen und politischen Zerrissenheit im Reiche ein Ende gemacht werden sollte. Inzwischen breitete sich der Protestantismus ungehindert über ganz Deutschland aus, das damals sein „eigentümliches, welthistorisches Gepräge“ erhielt.¹⁾ Und eben in jenen Monaten eröffneten sich den Protestanten die günstigsten Aussichten, auf friedlichem Wege sogar das ganze Reich nach ihren Religionsformen umzugestalten.

Erst durch die von Max Lenz veranstaltete Veröffentlichung des Briefwechsels zwischen Landgraf Philipp und dem Straßburger Reformator Martin Bucer sind wir genauer unterrichtet über die große Bewegung, die im Winter 1539/40 durch das Reich ging und auf den Zusammenschluß aller geistlichen und weltlichen Stände zu einem Bündnis gegen den Kaiser hinzielte.²⁾ Sie war hervorgerufen durch die allgemeine Überzeugung, daß Karl V. die Zerrüttung des Reiches nicht ungern sähe und sie dazu benutzen wollte, um seine Hausmacht zu vergrößern und die politische Selbständigkeit der deutschen Stände zu brechen. Angesichts

¹⁾ Ranke, Deutsche Geschichte IV, 120.

²⁾ Das Folgende nach Lenz, Briefwechsel Philipps des Großmütigen von Hessen mit Bucer, I, Beilage III.

der großen Gefahr, die der über alles hochgeschätzten „deutschen Libertät“ drohte, fielen alle Schranken, die der Glaubensstreit zwischen den deutschen Fürsten aufgerichtet hatte. Im November 1539 ließ der Erzbischof von Trier an Landgraf Philipp den Vorschlag einer allgemeinen Fürstenversammlung gelangen, welche über die religiösen und politischen Streitigkeiten zugleich entscheiden sollte; selbst für den Fall, daß einige Artikel unverglichen blieben, sollten die Fürsten sich bei einem etwaigen kaiserlich-päpstlichen Religionskrieg gegenseitig vor Gewalt schützen, „als ob sie einerlei Glaubens wären“. Eine nationale Vergleichen in der Religion unter Ausschluß der obersten Zentralgewalt, die von allen Gegnern des Evangeliums am hartnäckigsten auf Beseitigung der religiösen Neuerungen drang, war im Werden, und die Protestanten durften dabei auf die größten Zugeständnisse rechnen. Ja noch mehr, sie durften sogar hoffen, die geistlichen Fürsten ganz auf ihre Seite hinüberzuziehen und mit ihrer Unterstützung eine Reformation des ganzen Reiches auf evangelischer Grundlage durchzuführen. Die deutschen Bischöfe befanden sich, um mit Lenz¹⁾ zu reden, in dem großen Kampfe zwischen Hammer und Amboss. Daß die Absicht Karls V. dahin ging, die hohen Stifte des westlichen und nordwestlichen Deutschlands zunächst in der Form einer engeren Verbindung unter die volle Abhängigkeit seiner Regierung zu bringen und ihre Güter zu einem „Kammergut“ der kaiserlichen Krone zu machen, war erst vor kurzem bei der Säkularisation des Bistums Utrecht durch die niederländische Regierung deutlich zutage getreten. Andererseits drohte ihnen das gleiche Schicksal von den evangelischen Fürsten, wenn sie weiterhin in ihrer ablehnenden Stellung gegen die Reformation verharren, zumal ein großer Teil ihrer Bürgerchaften und ihres Stiftsabels von den neuen Gedanken erfaßt war. Es gab nur eine Möglichkeit, um dieser doppelten Gefahr zu entriuen und ihre politische Selbständigkeit zu behaupten: die Evangelisierung der hohen Stifte unter Beibehaltung der politischen Verfassung und der Anschluß an die mächtigste politische Partei, die es damals im Reiche gab, den schmalkaldischen Bund.

¹⁾ a. a. O. S. 397.

Die Annäherung der geistlichen Fürsten zu fördern, ihnen den Übertritt zum neuen Glauben zu erleichtern und damit eine Reformation des gesamten Reiches anzubahnen, war der Zweck jener großen Denkschrift Martin Bucers, die er im Winter 1539/40 unter dem Titel „Von Kirchengütern“ und unter dem Pseudonym Chunradt Trew von Friedesleuffen im Druck ausgeben ließ.¹⁾ Das Buch zerfällt in drei Gespräche: 1. „Was der Kirchengüter Besitz und Eigentum sein“, 2. „Wer die raube oder recht anlege“, 3. „Wie sie wieder zu recht christlicher und allen Ständen nützlichsten Besizung, Anlage und Gebrauche aufs allerfüglichest könnten bracht werden“. Während Bucer in den beiden ersten Gesprächen inhaltlich nicht sehr viel Neues bringt, sondern nur das schon in den beiden Eisenacher Gutachten Gesagte, allerdings in breiterer Ausführung, wiederholt, kommt er im dritten Gespräch²⁾ mit ganz anderen Vorschlägen. Er, der bisher am eifrigsten auf Beseitigung der geistlichen Fürstentümer im Reiche gedrungen hatte, vertritt jetzt auf einmal die Ansicht, daß es für das Reich und die Kirche am besten sei, wenn solche Fürstentümer blieben, wie sie sind. Ihre Inhaber müßten freilich die Reformation annehmen, einen anderen Titel führen als bisher — etwa Erzfürst und Fürst — und sich verehelichen dürfen. Auch die Kapitel sollen beibehalten und ihnen das Wahlrecht, allerdings unter Hinzuziehung auch „anderer Oberkeiten von Herren und Städten jedes Chrisams“, gelassen werden. Man möge sie in zwei Kollegien gliedern: in ein Kollegium für die „Jungen“, in dem heranwachsende Mitglieder des Stiftsadels durch taugliche, geschickte Präzeptoren in Lehre und guten Sitten erzogen werden, und in ein Kollegium der Alten, die „auf das Collegion und Zucht der jungen Herren ihr fleißiges Aufsehen haben“, besonders aber dem Fürsten bei der Regierung von Land und Leuten behilflich sein sollten. Auf die ganze geistliche Gewalt und die Ausübung der Seelsorge müßten sie freilich gemäß den evangelischen Anschauungen

¹⁾ Vgl. Roth, Archiv für Reformationsgeschichte I, S. 310 ff., wo auch eine kurze Inhaltsangabe des ganzen Buches gegeben wird.

²⁾ Vgl. auch die Inhaltsangabe des dritten Gesprächs bei Lenz I, S. 397 ff.

vom wahren Priestertum verzichten. Diese sind mit „Rat und Gehell der Kleriker, item ordinis et plebis“ — also der weltlichen Obrigkeit jedes Ortes und des Volkes — besonderen Personen zu übertragen, die solches „mit der Tat verrichten“. Es bliebe jedoch den ehemals geistlichen Fürsten auch jetzt noch ein gewisser Anteil am Kirchenregiment, indem sie — wie die übrigen evangelischen Landesherren — „auf die Wahl, Einsetzung und Haltung der Kirchendiener, denen die Seelsorge befohlen ist, sowie auf die Verwaltung der Kirchengüter und Verpflegung der Armen ein getrenntes Aufsehen haben“, auch für die Einberufung von Synoden, auf denen die Stände des Stifts wie auf einem weltlichen Landtag die Angelegenheiten ihres Kirchenwesens zu verhandeln hätten, und für die Abhaltung von Visitationen Sorge tragen sollen. Die Fürsten und Kapitelherren sind natürlich bei ihren Pfründen und Einkünften zu belassen; sonst soll aber niemand, ohne der Kirche zu dienen oder zu nützen, einen Anteil am Kirchengut haben. Die Einkünfte aus den erledigten geistlichen Gütern, vor allem die der Klöster und der vielen „Sing- und Lesestifter“, die nach der Reformierung in Wegfall kommen, will Bucer zur Anlegung von Schulen und theologischen Seminaren, von Erziehungshäusern für Knaben und Mädchen, Hilfsklassen, Spitälern und Heimstätten für arme und alte Leute verwendet wissen. Auch die Seelsorger sind natürlich von den Kirchengütern zu besolden; doch würde dafür schon das vollständig hinreichen, was man jetzt für die Vikare und Kaplanen aufwendet. Die Einziehung der „erledigten“ Güter und Einkünfte soll — wie es in den übrigen evangelischen Territorien zumeist geschehen war — allmählich erfolgen, indem man die jetzigen Nutznießer bis zu ihrem Tode bei dem Ihrigen beläßt und nur die Inhaber mehrerer Pfründen sofort auf den Genuß eines „Pfründleins“ beschränkt. So würde man in wenigen Jahren das ganze Kirchengut zur Verfügung haben.

Und darauf kam es Bucer ja vor allem an. Seine Vorschläge bezeichneten den einzig denkbaren Weg, um auf friedliche Weise die Kirchengüterfrage für das ganze Reich zugunsten der Kirche zu lösen. Die reichen Güter und Einkünfte der großen Stifte, nach denen der Kaiser und die weltlichen Fürsten mit gleicher Begehrlichkeit trachteten, konnten

auf diese Weise der Kirche erhalten und für ihre Zwecke verwendet werden. Zugleich war damit den geistlichen Fürsten die Möglichkeit geboten, ihre gefährdete politische Machtstellung durch den Übertritt zur neuen Lehre zu retten. Und indem Bucer jetzt Konzessionen machte und ihnen wie den adligen Stiftsherren den Besitz ihrer weltlichen Gerechtsame und den Genuß ihrer Pfründen auch weiterhin zugestand, beseitigte er ein Haupthindernis, das „eine ganze Klasse der im Reiche mächtigen Familien“ von der Annahme der Reformation bisher ferngehalten hatte, machte er die Bahn frei zur Erreichung des anderen großen Zieles, wofür er seit Jahren tätig war: einer Reformation des ganzen Reiches auf evangelischer Grundlage. Ob seine Vorschläge nun durchführbar waren oder nicht — einzelne Versuche in dieser Richtung sind in späteren Jahren immer wieder gemacht oder wenigstens geplant worden — jedenfalls traten sie zur rechten Zeit hervor, um die Annäherung der beiden feindlichen Parteien und die geplante nationale Vergleichung in der religiösen Frage zu fördern. Auch auf die Zustimmung des schmalkaldischen Bundes durfte Bucer dabei rechnen, denn eben in jenen Tagen, auf dem Arnstädter Bundeskonvent, war die Unantastbarkeit der großen Stifte aufs neue gewährleistet.¹⁾ Freilich waren die Bundesverwandten weniger hoffnungsfreudig als der Straßburger Theologe: sie gingen zwar — ebenfalls auf dem Tage zu Arnstadt — auf die Trierischen Vorschläge ein, gaben aber der Befürchtung Ausdruck, die Ankunft des Kaisers „werde dem handel änderung by Trier und anderen churfürsten machen“.²⁾ Und sie sollten Recht behalten: die oppositionelle Haltung sämtlicher Reichsstände gegen den Kaiser und besonders der evangelische Reformeifer der Bischöfe legte sich sehr schnell wieder, als Karl V. an den Grenzen des Reiches erschien,³⁾ und weder der allgemeine Fürstentag noch die nationale Religionsvergleichung sind jemals zustande gekommen. Die Furcht vor dem Kaiser und der Wunsch, mit ihm friedlich auseinanderzukommen, waren für die Dauer doch stärker als alle zeitweiligen

1) Politische Korrespondenz II, S. 652.

2) Ebenda S. 656.

3) Lenz I, 422 f.

Oppositionsgelüste. Nicht zum wenigsten bei den Schmalkaldenern selbst, die „sich von der Ehrfurcht, welche sie dem Reichsoberhaupte schuldig zu sein glaubten, niemals in dem Maße losmachen konnten, daß sie rücksichtslos nur nach ihren eigenen Interessen gehandelt hätten“.¹)

Während man noch über den geplanten Fürstentag verhandelte, traf bei den Bundesverwandten ein Schreiben des Erzbischofs von Lund ein, durch das die Möglichkeit eines Religionsgesprächs, wie es in Frankfurt vereinbart war, in Aussicht gestellt wurde.²) Die vorläufig noch ganz unbestimmte Hoffnung, durch kaiserliche Gnade einen allgemeinen Frieden und eine Religionsvergleichung zu erlangen, genügte schon, um die Schmalkaldener von dem Gedanken eines Abfalls vom Kaiser wieder zurückzubringen. Philipp von Hessen, der eifrigste Förderer jener Bestrebungen, begann sofort wieder mit den kaiserlichen Räten anzuknüpfen und ihnen die protestantischen Wünsche in aller Klarheit und Ausführlichkeit — auch Bucers Ratsschlag über die Reformierung der großen Stifte blieb nicht unerwähnt — auseinanderzusetzen.³) Denselben Zweck verfolgte eine Gesandtschaft, die im Auftrage des Bundes im Januar 1540 an den Kaiser abging.⁴) Noch im Dezember 1539 forderte der Kurfürst von Sachsen die Wittenberger Theologen auf, ihre Vorschläge zu einer Vergleichung in einer besonderen Denkschrift zusammenzufassen und am 1. März 1540 mit den anderen vornehmsten Theologen des Bundes in Schmalkalden weiter zu beraten und zu beschließen, worauf man „mit Gott und Gewissen endlich bleiben und verharren“ möchte.⁵) Das auf diese Weise zustande gekommene Gutachten⁶) lautete dahin, daß man an der Lehre, dem Gebrauch der Sakramente und der Schlüssel unbedingt festhalten müsse und nur in den sog. „Mitteldingen“ und in der Kirchengüterfrage nachgeben dürfe, aber auch hier nur soweit, als dadurch der „christlichen Freiheit“

¹) Egelhaaf, Deutsche Geschichte II, 367.

²) Moses, Die Religionsverhandlungen zu Wagnau u. Worms S. 11 f.

³) Lens, Briefwechsel I, 426 f.

⁴) Seckendorf III, 257. — Ranke IV, 134 f.

⁵) Moses a. a. O. S. 13 f.

⁶) C. R. III, 926 ff.

und den Bedürfnissen der Kirche kein Abbruch geschehe.¹⁾ Es war ja vorauszusehen, daß gerade bei diesem Punkte abermals die größten Schwierigkeiten für eine Vergleichung hervortreten würden; die evangelischen Stände konnten aber ihre schon in Frankfurt aufgestellten Forderungen jetzt viel besser vertreten, da sie sich eben in Schmalkalden auch untereinander über die Verwendung der Kirchengüter in ihren Territorien verständigt und außerdem noch ein zweites Gutachten Melanchthons in den Händen hatten, durch welches das Recht und die Pflicht jeder Obrigkeit, in ihren Gebieten in Pfarren, Klöstern und Stiften den unrechten Gottesdienst abzutun und deren Güter in ihre Verwaltung zu nehmen klar bewiesen war.

So waren die Schmalkaldener aufs beste gerüstet, noch ehe das Religionsgespräch überhaupt angekündigt war. Der Kaiser zögerte noch immer; er hatte den protestantischen Gesandten auf die alten Bitten um Einstellung der Kammergerichtsprozesse und um einen beständigen Frieden wie auf die Forderung, den Frankfurter Anstand zu bestätigen, nur mit ganz unbestimmten Zusagen geantwortet, die bei den Evangelischen wenig Vertrauen erweckten.²⁾ Andererseits sah er sich aber durch seine Bedrängnisse in der äußeren Politik doch gezwungen, den Protestanten abermals soweit wie möglich entgegenzukommen.³⁾ Zunächst versuchte er nochmals, die Protestanten für Beseitigung des Frankfurter Anstandes zu gewinnen, und ließ ihnen im April 1540 durch die Grafen von Neuenahr und von Manderstheim neue Vorschläge unterbreiten: der Religionsstreit sollte „ohne groß Lermen“ durch ein Schiedsgericht gelehrter Männer beider Parteien unter dem Vorsitz Granvellas beigelegt werden und nur die Entscheidung über die Kirchengüter dem Kaiser vorbehalten bleiben.⁴⁾ Diesen Vorschlägen waren noch eine Reihe schwerer Anklagen gegen die Schmalkaldener hinzugefügt, unter denen natürlich auch der alte Vorwurf, als hätten die Evangelischen vor allem ihren Vorteil in

¹⁾ Vgl. hierzu noch Bucers Brief an seine Straßburger Freunde vom 10. März 1540 bei Lenz, Briefwechsel I, S. 146, Anm. 2.

²⁾ Moses a. a. D. S. 15.

³⁾ Egelhaaf II, 376.

⁴⁾ Moses a. a. D. S. 16f. — Menz, Johann Friedrich II, 239.

der Frage der geistlichen Güter im Auge, nicht fehlte. Diese Vorwürfe veranlaßten die beiden Bundeshäupter zu einer längeren schriftlichen Antwort,¹⁾ in der sie ihren Standpunkt in der Kirchengüterfrage abermals ausführlich darlegten und dabei betonten, daß die geistlichen Güter von ihnen ihrem wahren Zwecke viel weniger vorenthalten würden als von den Gegnern; im übrigen lehnten sie die neuen Vorschläge rundweg ab und forderten aufs neue das versprochene Religionsgespräch.

Karl V. mußte endlich nachgeben: er berief eine Versammlung nach Speier, „um die Dinge dahin zu richten“, wie es in dem Ausschreiben heißt, „daß der langjährige Zwiespalt in der Religion einmal zu christlicher Vergleichung gebracht werde.“²⁾ Da in Speier eine Senche wütete, wurde das Gespräch nach Hagenau verlegt, wo die Verhandlungen am 25. Juni unter dem Vorsitz König Ferdinands begonnen wurden.³⁾ Sie hatten von Anfang an wenig Aussicht auf Erfolg, da die beiden Häupter des schmalkaldischen Bundes nicht erschienen waren. Und so schlug denn Ferdinand bereits am 16. Juli vor, einen anderen Tag und eine andere Walstatt für ein Religionsgespräch zu vereinbaren. An das Zustandekommen des Gesprächs wurden aber noch Bedingungen geknüpft, die für die Evangelischen von vornherein unannehmbar waren, Forderungen, die sie schon oft zurückgewiesen hatten, die aber von den Altgläubigen mit zäher Beharrlichkeit immer wieder gestellt wurden, nämlich vor allem vorherige Restitution der Kirchengüter und Unterwerfung unter das Kammergericht.⁴⁾ Mit aller Schärfe sprachen sich die Wittenberger Theologen in ihrem „Gutachten über den Eid der Kollokatoren zu Hagenau“⁵⁾ dahin aus, „daß man in solch unchristliches, unmögliches und unbilliges Ansuchen nicht willige, denn wie sollte man nun erst die Pfarren berauben, nachdem man sie aus den Klostergütern aufgebeßert habe!“ Vor allem aber — das betonte Bucer abermals in einem gleichzeitigen Briefe an den Landgrafen¹⁾ —

¹⁾ Hortleder, Buch V, Kapitel 9; lateinisch C. R. III, 989—1003.

²⁾ Manke IV, 136.

³⁾ Moses a. a. O. S. 20 ff.

⁴⁾ Politische Korrespondenz III, S. 80.

⁵⁾ Abgedruckt bei Meutz, Johann Friedrich III, Beil. 38.

müßte man sich doch zuvor darüber vergleichen, wo die wahre Kirche sei, ehe man die Kirchengüter, die, wie auch die Gegner anerkannten, allein der Kirche gehören und ihr zugute gebraucht werden sollten, wieder herausgäbe. Darin stimmte der Landgraf seinem Vertrauten völlig bei, indem er meinte, daß es vor allen Dingen „furträglich“ sei zu erörtern, „ob unser Konfession christlich sei oder nit“, um dann um so erfolgreicher von dem Artikel der Restitution zu reden und zu handeln.²⁾ Für seine Person war Philipp unter Umständen bereit, in eine Sequestration der Kirchengüter bis zur Religionsvergleichung zu willigen,³⁾ während Johann Friedrich weder von Restitution noch von Sequestration etwas wissen wollte.⁴⁾ Es entsprach durchaus der bisherigen Politik der Schmalkaldener in der Kirchengüterfrage, wenn ihre Unterhändler dem König am 21. Juli erklärten, daß man die Restitution der Kirchengüter nicht bewilligen und auch von der Refusation des Kammergerichts in Religionsfachen nicht zurücktreten könne, was in der bekannten Weise ausführlich begründet wurde.⁵⁾ Wenn aber die päpstlichen Gesandten gehofft hatten, daß durch die Verschärfung der Gegensätze in der Kirchengüterfrage eine Verständigung der Parteien unmöglich gemacht und die Abhaltung des ihnen so verhassten Religionsgesprächs verhindert würde,⁶⁾ so sahen sie sich getäuscht. Trotz der ablehnenden Haltung der evangelischen Stände gegenüber der Restitution und der Anerkennung des Kammergerichts kam am 28. Juli ein Beschluß⁷⁾ zustande, durch den vorbehaltlich der Genehmigung des Kaisers ein Religionsgespräch zwischen je 11 Kollokutoren der beiden Parteien auf den 28. Oktober nach Worms anberaumt wurde. Inzwischen sollten der Augsburger Religionsabschied und der Nürnberger Friede in Kraft bleiben. Als die Protestanten nach Ueberreichung des Abschieds den König

1) Lenz, Briefwechsel I, 190.

2) Ebenda S. 200.

3) Vgl. die Instruktion an seine Räte in Hagenau vom 15. Juli bei Neudecker, Urkunden, S. 543 ff.

4) Menz, Johann Friedrich II, 248.

5) Politische Korrespondenz III, S. 81. — Moses a. a. O. S. 41.

6) Vgl. hierzu Egelhaaf, Deutsche Geschichte II, 376 f.

7) Der Abschied gedruckt bei Ranke VI, 160—168.

daran erinnerten, daß ihnen auf ihre Werbung beim Kaiser um Einstellung der Kammergerichtsprozesse immer noch kein definitiver Bescheid zugegangen sei, erklärte sich Ferdinand auf Grund einer kaiserlichen Vollmacht bereit, ihren Wünschen nachzukommen, wenn sie wenigstens in eine Sequestration der Kirchengüter willigten. Aber auch dieser Gedanke wurde entschieden abgelehnt.¹⁾

Die Protestanten konnten Hagenau mit dem Gefühl verlassen, daß sie in der Hauptsache den Sieg erlangt hatten: trotz des Widerstandes der Kurie trat eine Art Nationalkonzil zusammen, auf dem man sich über die Religion verständigen wollte. Gelang eine solche Verständigung, so konnte eine Vergleichung über alle rechtlichen Streitigkeiten, die aus den religiösen entsprangen, keine allzu großen Schwierigkeiten mehr haben. Deshalb lehnten sie alle vorherigen Zugeständnisse in der Kirchengüterfrage mit solcher Entschiedenheit ab, und die Majorität war gesonnen, auch in Worms dieselbe feste Haltung zu zeigen. Johann Friedrich wies seine Gesandten für das Religionsgespräch an, Disputationen über die geistlichen Güter von vornherein mit der Erklärung zurückzuweisen, daß sich die Schmalkaldener darüber früher genügend hätten vernehmen lassen, vor allem gegen Held in Schmalkalden und gegen die beiden Grafen von Neuenahr und von Manderscheid.²⁾ Und Herzog Ulrich gab seinen Gesandten ebenfalls den gemessenen Befehl, daß sie, wenn der geistlichen Güter halben „etwas auf die Bahn gebracht werden sollte“, sich auf den Hagenauischen Abschied berufen möchten, wonach auf dem Gesprächstag zunächst über die strittigen Religionspunkte verhandelt werden sollte.³⁾ Nur die landgräfliche Partei war geneigt, in der Frage der geistlichen Güter vorher wenigstens allgemeine Versprechungen zu geben, damit, wie Bucer meinte, auf den Protestanten nicht der arge Verdacht sitzenbliebe, den auch dem Evangelium wohlgesinnte Fürsten teilten, als suchten sie nicht das Evangelium, sondern nur die Kirchengüter.⁴⁾ Allgemein war man also auf evangelischer Seite der Ansicht, daß die katholische Partei jeden-

1) Politische Korrespondenz III, S. 82. — Moses a. a. O. S. 42.

2) Menz, Johann Friedrich II, 278.

3) Sattler, Herzöge III, 143 f.

4) Lenz, Briefwechsel I, 218.

falls wieder — wie in Hagenau — die Kirchengüterfrage benutzen würde, um eine Verständigung zu erschweren. In dem Straßburger Gutachten über das bevorstehende Religionsgespräch wurde es sogar offen ausgesprochen, daß die Gegner vermutlich unleidliche Bedingungen vorschlugen und, wenn daran das Gespräch scheiterte, den Protestierenden die Schuld zuschieben würden, um einen Vorwand zum gewaltsamen Vorgehen zu haben.¹⁾

Wider Erwarten erhielten aber die evangelischen Abgeordneten in Worms von den beiden kaiserlichen Gesandten Granvella und Navas schon im Voraus die Versicherung, daß von der Restitution der geistlichen Güter diesmal nicht die Rede sein sollte; ja Navas gab sogar zu, daß man erst untersuchen müsse, welche Partei dieselben ihrer ursprünglichen Bestimmung gemäß verwende, und eiferte gegen das Kammergericht, von dessen Handeln der Kaiser nichts wisse.²⁾ Tatsächlich hat man denn auch in Worms die Kirchengüterfrage gar nicht erwähnt, und die Verhandlungen nahmen einen für die Evangelischen nicht ungünstigen Verlauf. Aber kaum hatte das eigentliche Gespräch seinen Anfang genommen, da traf ein kaiserlicher Erlaß ein, durch welchen der Wormser Konvent aufgelöst und die Fortsetzung der Besprechung auf den nach Regensburg anberaumten Reichstag verlegt wurde. Da der Kaiser einmal entschlossen war, sich selbst nach Regensburg zu begeben, wünschte er, die weitere Entwicklung der Sache selbst in die Hand zu nehmen.³⁾ Auch war inzwischen zu Worms in einem Geheimgespräch zwischen Bucer und Capito auf der einen und Gropper und dem kaiserlichen Sekretär Gerhard Weltwyck auf der anderen Seite eine umfangreiche Vergleichsformel — der sogen. Liber Ratisbonensis — aufgestellt worden,⁴⁾ die nunmehr eine günstige Basis für neue Ausgleichsverhandlungen bieten konnte. Auch bei diesem Geheimgespräch war wie in der gleichzeitigen öffentlichen Verhandlung die bisher so heiß umstrittene Kirchengüterfrage schnell dadurch abgetan worden, daß die katholische

1) Politische Korrespondenz III, S. 109.

2) Ranke IV, 141.

3) Egelhaaf, Deutsche Geschichte II, 382.

4) Über das Geheimgespräch und das „Regensburger Buch“ vgl. Lenz, Briefwechsel I, Beil. IV und III, S. 31 ff.

Partei offen zugab, daß sie ihrerseits, sowohl Geistliche wie Weltliche, die Kirchengüter viel übler mißbrauchten als die Evangelischen, „ausgenommen den wunderlichen Mann [Herzog Ulrich von Württemberg]“. ¹⁾

Niemals sind sich die beiden Parteien so nahe gekommen wie auf dem Reichstage, der am 5. April 1541 zu Regensburg ²⁾ eröffnet wurde. Endlich einmal hatte man die rechtlichen Streitigkeiten um Jurisdiktion und weltlichen Besitz ganz beiseite gelassen, war man „zu den höheren Prinzipien aufgestiegen, von denen die geltenden Normen sich herleiteten“, und nach dem Ergebnis der Vorverhandlungen schien eine Vereinbarung in den höchsten Fragen, von denen alles abhing, nicht aussichtslos. ³⁾ Aber schon nach wenigen Wochen wurde es deutlich, daß sich die religiösen Gegensätze so verschärft hatten, daß sich selbst die gemäßigeren Theologen beider Parteien nicht mehr verstanden: „die Unmöglichkeit einer Versöhnung zwischen Rom und dem evangelischen Deutschland ist auf diesem Regensburger Gespräch endgültig besiegelt worden.“ ⁴⁾ Damit waren alle Hoffnungen der Evangelischen, auf gütlichem Wege die Anerkennung als gleichberechtigte Konfession und der sich aus den Religionsveränderungen ergebenden Neuerungen, also alle die Hoffnungen, welche die Ankündigung eines Religionsgesprächs durch den Frankfurter Anstand erweckt hatte, zunichte geworden. Abermals waren die Protestanten jetzt darauf angewiesen, sich ihr gutes Recht auf Reformation und damit auf die Kirchengüter zu erzwingen. Ein Religionskrieg wäre jetzt wieder, wie nach dem Augsburger Reichstag des Jahres 1530, unvermeidlich gewesen, wenn Karl V. die Hände freigehabt hätte. So konnten sich die Schmalkaldener abermals damit begnügen, die Bedrängnisse des Kaisers, in die er durch die europäischen Ereignisse gebracht war, für sich geschickt auszunutzen. Daß sie dazu gewillt und befähigt waren, haben sie noch auf dem Regensburger Reichstag bewiesen.

¹⁾ Brief Bucers an den Landgraf vom 31. Dezember 1540 bei Lenz I, 292.

²⁾ Better, Die Religionsverhandlungen auf dem Reichstage zu Regensburg 1541.

³⁾ Ranke IV, 138; 151.

⁴⁾ v. Bezold, Geschichte der deutschen Reformation, S. 733.

Der Reichsabschied vom 28. Juli 1541¹⁾ erneuerte den Nürnberger Frieden, aber zugleich den Augsburger Abschied bis zu einem allgemeinen oder einem nationalen Konzil; falls keins von beiden innerhalb der nächsten 18 Monate zustande käme, sollte die Entscheidung der religiösen Frage bei einer allgemeinen Reichsversammlung liegen. Den Protestanten wurde unter sagt, inzwischen über die bisher verglichenen Artikel zu schreiben, Klöster und Kirchen abzutun und jemand von der anderen Seite an sich zu ziehen; doch sollten die schwebenden Kammergerichtsprozesse und die erlassenen Achtsurteile in Religions sachen bis zum Konzil suspendiert bleiben. Damit waren aber die Protestanten bei weitem nicht zufriedengestellt. Auf dem letzten Bundestag der Schmalkaldener, der im Januar desselben Jahres zu Raumburg stattgefunden hatte, war beschlossen, die Gewährung der Türkenhilfe und die Unterhaltung des Reichskammergerichts von der Zusicherung eines beständigen Friedens und einer genügenden Reform des Gerichts abhängig zu machen,²⁾ und daran hielten die Verbündeten mit Entschiedenheit fest. Um einen offenen Bruch zu verhüten, machte Kurfürst Joachim von Brandenburg den Vorschlag, es in bezug auf die geistlichen Güter von Reichs wegen jedem Fürsten zu überlassen, in seiner Landschaft damit zu verfahren, wie er es gegen Gott und kaiserliche Majestät verantworten könne.³⁾ Mit Annahme dieses Vorschlages hätte der tatsächliche Zustand in den evangelischen Territorien, soweit es sich um die Kirchengüter handelte, reichsgesetzliche Anerkennung gefunden. Wenn auch dies noch nicht zu erlangen war, so erreichten die Schmalkaldener immerhin durch ihre beharrliche Verweigerung der Türkenhilfe eine allerdings geheime „Deklaration“ des Kaisers unterm 29. Juli, durch die das Verbot, inzwischen einen Geistlichen seiner Renten zu entziehen, auch auf die evangelische Geistlichkeit ausgedehnt, die ausschließlich katholische Besetzung des Kammergerichts und die Anwendung des Augsburger Abschieds auf Streitigkeiten um Kirchengüter aufgehoben und den Protestanten die „christliche

¹⁾ Neue Sammlung der Reichsabschiede II, 429 ff.

²⁾ Politische Korrespondenz III, S. 157, Anm. 1.

³⁾ Ranke IV, 161.

Reformation“ — aber nicht Säkularisation — ihrer landjässigen Stifte und Klöster zugestanden wurde.¹⁾

Man darf den Wert dieser Zugeständnisse nicht unterschätzen. Noch vor Jahresfrist war allen Ernstes eine Restitution der geistlichen Güter gefordert, ohne deren Leistung die katholische Partei überhaupt nicht verhandeln wollte. In der Deklaration wurde nunmehr der Besitzstand auch der evangelischen Kirchen durch den Kaiser anerkannt und vor Anfechtungen auf gerichtlichem Wege sichergestellt. Dazu eröffnete die Erlaubnis zur „Reformation“ der bisher noch altgläubigen Stifte und Klöster den Evangelischen Ausichten auf weitere Vermehrung des kirchlichen Vermögens. Die Bestimmungen des Abschieds, durch die den katholischen kirchlichen Instituten in evangelischen Territorien Schutz gewährt wurde, waren durch jenen Zusatz der Deklaration tatsächlich aufgehoben. Gewiß kamen diese Zugeständnisse an rechtlicher Bedeutung einem Reichsabschiede nicht gleich; indem sich aber der Kaiser als Reichsoberhaupt auf die Deklaration verpflichtete, mußte sie doch auch eine allgemeine Wirkung haben.²⁾

Als Karl V. wenige Monate später mit dem Papste in Lucca zusammentraf, um mit ihm über die Einberufung des Konzils zu verhandeln, hat er die Deklaration abgeleugnet. Die Schmalkaldener bewilligten daher auf dem nächsten Reichstage zu Speier im Frühjahr 1542 die von König Ferdinand so dringend geforderte

¹⁾ Über das Zustandekommen der Deklaration vgl. Lenz, Briefwechsel III, 129 ff. — Die Deklaration bei Balch XVII, 999 ff.

²⁾ Hanke IV, 162. — Den letzten Artikel von der Reformation der landjässigen Stifte und Klöster hat sich der Kurfürst von Sachsen sofort zuzunige gemacht und noch in demselben Jahre das bis dahin nur an den Klöstern und kleineren Stiften geübte Reformationsrecht bei Erledigung des Bistums Raumburg angewandt. An Stelle des vom Domkapitel rechtmäßig erwählten Julius von Pflug setzte Johann Friedrich aus eigener Machtvollkommenheit Luthers alten Freund und Mitarbeiter, den Superintendenten Nicolaus von Amstdorff zum Bischof ein. Dieser behielt sich, abgesehen von den Tafelgeldern, nur 600 Gulden jährliche Einkünfte vor; alle übrigen Bezüge des Amtes wurden für fromme Zwecke bestimmt. Die Verwaltung des annektierten Territoriums nahm der Kurfürst selbst in die Hand. Rosenfeld, Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. 19, S. 165 ff.

Türkenhilfe nur unter der Bedingung, daß das „Regensburger Interim“ mit dem darin gewährleisteten Friedensstand und der Aufschub der Prozesse bis fünf Jahre nach Ausgang des Krieges verlängert wurden und der König die Deklaration auf die Dauer des Stillstandes ausdrücklich bestätigte. Die dabei von Ferdinand zuerst gebrauchte Formel, daß die Deklaration solange „im Wert bleiben“ sollte, wurde — da die Protestanten hinter diesem Ausdruck wohl nicht ganz mit Unrecht Beschränkungen der kaiserlichen Zusage witterten — auf ihr Ansuchen in die andere umgeändert: sie solle solange „währen“. Sie setzten ferner durch, daß die seit Jahren von ihnen geforderte und in Regensburg vom Kaiser versprochene Revision des Kammergerichts auf den nächsten Juni festgesetzt wurde. Dagegen drangen sie mit ihrer Forderung, künftig die Geistlichen als Beisitzer am Gericht ganz auszuschließen, nicht durch.¹⁾ „Es wäre das“, wie Egelhaaf²⁾ mit Recht bemerkt, „ein wirksames Mittel gewesen, um dem geistlichen Stande allen Einfluß auf die Entscheidung des Streites über die geistlichen Güter zu entreißen.“

Wir haben bereits zur Genüge kennengelernt, wie wenig sich das Kammergericht in der Ausübung seiner Praxis durch kaiserliche Edikte und Reichstagsbeschlüsse stören ließ. Die Prozesse um Kirchengüter nahmen auch jetzt noch ihren Fortgang und bereiteten bei der bekannten Haltung des Gerichts den Evangelischen immer neue Schwierigkeiten. Dem sollte nun die in Speier auf den 12. Juni ange setzte Revision ein Ende bereiten. Aber noch während der ersten Verhandlungen wurde durch ein kaiserliches Edikt die begonnene Visitation, um „Zerrüttung des Reiches“ zu verhüten, bis zur Rückkehr des Kaisers nach Deutschland verschoben.³⁾ Schon damals — im Juli 1542 — beantragte der Kurfürst von Sachsen eine abermalige völlige Refusation des Gerichts und Verweigerung der Unterhaltung desselben. Auf Betreiben der Städte ließ man es aber vorläufig bei der Überreichung einer

¹⁾ Ranke IV, 172. — Politische Korrespondenz III, Nr. 219, 223, 239, 247, 259.

²⁾ Deutsche Geschichte II, 406.

³⁾ Politische Korrespondenz III, S. 271, Num. 4.

Protestationsſchrift bewenden.¹⁾ Das ſcheint jedoch wirkungslos geweſen zu ſein; die Bedrückungen der Evangelischen durch das Kammergericht um Kirchengüter willen wurden ſogar, wenn wir Bucers Worten²⁾ Glauben ſchenken dürfen, noch unerträglich, und ſo wurde denn auf dem Schweinfurter Bundestage im November deſſelben Jahres auf Antrag Sachſens und Heſſens, trotzdem die Städte Bedenken hegten, beſchloſſen, das Kammergericht abermals in allen Proſanſachen zu reſuzieren und — darin waren alle einig — ſeine Unterhaltung zu verweigern.³⁾

Das oberſte Gericht wandte ſich daraufhin mit einer Beſchwerde über die Widerſetzlichkeit der Proteſtanten und der Bitte um Schutz ſeiner Autorität an den nächſten Reichſtag,⁴⁾ der — wieder hauptſächlich der Türkenhilfe wegen — am 31. Januar 1543 zu Nürnberg eröffnet war. Inzwiſchen hatten aber die Proteſtanten die erſte Propoſition des Königs, „im den koſten des winterlegers zu bezalen und ferner hilf zu thun“, bereits mit einer Beſchwerde über das Kammergericht beantwortet und unter ausdrücklicher Berufung auf die Regensburger Deklaration abermals einen beſtändigen Frieden und gleichmäßiges Recht gefordert.⁵⁾ Sie hätten ſich zur Not damit begnügt, daß wenigſtens die vielberufene Deklaration in den Reichſtagsabſchied aufgenommen wurde. Aber dagegen ſträubten ſich die Altgläubigen ganz entſchieden; Leonhard von Eck ſoll geſagt haben, die Welt müſſe vergehen oder alles unter die Herrſchaft der Türken geraten, ehe dieſe Deklaration als ein Geſetz in Deutschland betrachtet werden könne.⁶⁾ Und ſo blieb es denn in Nürnberg bei der Beſtätigung des letzten Speierer Abſchieds und einer abermaligen Anſetzung einer Viſitation des Kammergerichts. Gegen dieſen Abſchied legten aber die ſchmalkaldischen Fürſten und ein kleiner Teil der zum Bunde gehörigen Städte feierlich Proteſt ein, weil die

1) Politische Korreſpondenz III, S. 271, Num. 4.

2) Lenz, Briefwechſel II, 90.

3) Politische Korreſpondenz III, S. 338.

4) Ebenda S. 349, Num. 1.

5) Ebenda Nr. 331.

6) Ranke IV, 205 f.

Deklaration darin nicht aufgenommen sei,¹⁾ und traten damit — vor allem um der Kirchengüterfrage willen — vollständig in die Stellung einer protestierenden Minorität zurück. So bedeutsam dieser Schritt auch war, und so sehr er von dem immer noch wachsenden Kraftgefühl der Schmalkaldener Zeugnis gab, es war bedenklich genug, daß sie dabei nicht einhellig vorgingen. Der Gegensatz zwischen Fürsten und Städten, der dem Bunde so verhängnisvoll wurde, trat hier in der äußeren Kirchengüterpolitik zum ersten Male deutlich hervor, nachdem er sich schon bei den Schweinfurter Verhandlungen über die Refusation des Kammergerichts leise bemerkbar gemacht hatte.

Noch auf dem Nürnberger Reichstage hatten die Einigungsverwandten beschlossen, am 25. Juni desselben Jahres zu einem Bundestage in Schmalkalden zusammenzukommen.²⁾ Zwei Tage zuvor traf bei dem Kurfürsten von Sachsen und bei Landgraf Philipp ein kaiserliches Schreiben³⁾ ein, in dem Karl die Bundeshäupter dringend bat, doch den Nürnberger Abschied anzunehmen, den für den 3. Juli angesetzten Visitationstag in Speier zu beschicken und die Türkenhilfe zu leisten. Die Fürsten ließen dieses Schreiben durch ihre Abgesandten sofort den zu Schmalkalden versammelten Ständen unterbreiten, die sich nun durchaus auf den zu Nürnberg eingenommenen Standpunkt der evangelischen Majorität stellten. Man wollte zwar bei den zur Visitation verordneten kaiserlichen Kommissaren in Speier nochmals anfragen, ob die von den Protestanten geforderte Entfernung der bisherigen Beisitzer des Kammergerichts und die Reformation desselben auf Grund der Regensburger Deklaration in Aussicht gestellt werden könnte, im Verneinungsfalle aber die Beteiligung an der Visitation abermals ablehnen und gegen ihre Abhaltung protestieren. Es wurde eine Gesandtschaft an den Kaiser abgefertigt, welche die Gründe der Stände für die Ablehnung des Nürnberger Reichstagsabschieds ausführlich darlegen und abermals dringend um Gewährung eines beständigen Friedens und

¹⁾ Politische Korrespondenz III, Nr. 331.

²⁾ Ebenda S. 380.

³⁾ Neubcker, Urkunden S. 664 ff.

gleichmäßigen Rechtes, ohne die an eine Leistung der Türkenhilfe nicht zu denken sei, bitten sollte.¹⁾

Karl beantwortete diese Werbung der Protestanten ausweichend: er gab der Meinung Ausdruck, daß der Friede doch hinreichend gesichert sei, und vertröstete die Gesandten für alles Weitere auf die inzwischen vertagte Visitation des Kammergerichts und auf den nächsten Reichstag. Ihrer Instruktion gemäß verweigerten daraufhin die Gesandten zum großen Verdruß des Kaisers und seiner Räte abermals die Leistung der Türkenhilfe.²⁾ Die Besichtigung des neuen Visitationstages mögen sie wohl schon damals zugestanden haben. Jedenfalls fanden im Oktober ausführliche Verhandlungen zwischen katholischen und evangelischen Kommissaren in Speier statt, bei denen aber die Protestanten von ihrer alten Forderung, die Beisitzer auf die den Katholiken so verhaßte Regensburger Deklaration zu verpflichten, nicht im geringsten zurückwichen. Kein Wunder, wenn diese bald darauf abgebrochenen, im Dezember aber nochmals aufgenommenen Versuche, das Kammergericht zu reformieren, wie alle früheren resultatlos verliefen und auch die Erledigung dieser Streitfrage auf den kommenden Reichstag verschoben wurde, der an dem Sitz des obersten Gerichts stattfinden sollte, und für den der Kaiser sein Erscheinen zugesagt hatte.³⁾

Es berührt seltsam genug, wenn zu eben dieser Zeit, da der Bund die so mühsam errungene kaiserliche Deklaration mit aller Entschiedenheit verteidigte, eines seiner Häupter allen Ernstes die Frage erörtert, ob es nicht besser sei, nur auf dem reinen, lauteren Evangelium zu bestehen und die geistlichen Güter und, was der Dinge mehr, die man mit Bequemlichkeit doch nicht erlangen könnte, fahrenzulassen. Es war der in diesen späteren Zeiten stets zu Konzessionen geneigte Landgraf von Hessen, der sich seinem vertrauten Freunde Bucer gegenüber in dieser Weise äußerte.⁴⁾ Gerade Bucer war aber mit dieser Politik durchaus nicht einverstanden; wenn man „die notwendigen Instrumente der

¹⁾ Politische Korrespondenz III, Nr. 385 u. 391.

²⁾ Ebenda Nr. 421.

³⁾ Ebenda Nr. 426 u. S. 450, Anm. 4.

⁴⁾ Brief vom 27. September 1543 bei Lenz II, 168 f.

Religion, als Bestellung der Kirchen und Unterhaltung ihrer notdürftigen Dienste“ wollte fallen lassen, so hieße das, wie er dem Landgrafen antwortete, nichts anderes, als die Religion überhaupt aufgeben. Weit entfernt von der Besorgnis seines fürstlichen Freundes, daß man bei dem nach Philipps Meinung aussichtslosen Kampf um die äußeren Güter und Rechte der Kirchen auch noch die Erlaubnis, das lautere Evangelium zu verkünden, verlieren würde, sah er dem kommenden Reichstag abermals mit den besten Hoffnungen entgegen, wenn nur die Evangelischen einmütig sein und ihre feste Haltung bewahren würden.¹⁾

Dieser Mahnung, die in erster Linie dem Landgrafen galt, die sich aber auch manche von den übrigen Bundesverwandten gesagt sein lassen konnten, war eine ausführliche Denkschrift Bucers²⁾ beigelegt, in der er alles das, was die Evangelischen auf dem nächsten Reichstag fordern mußten, aufzählt und rechtlich begründet. Da sind z. B. in den evangelischen Territorien noch die vielen hohen Stifte und Prälaturen, die zwar — entsprechend seinen in der Schrift „Von den Kirchengütern“ vertretenen Grundsätzen — unter Berücksichtigung aller berechtigten Ansprüche des Reiches, fürstlicher und anderer Herren ihrem ursprünglichen Zweck erhalten bleiben sollen, die aber doch nun endlich zur Unterhaltung der ihnen bisher inkorporierten Pfarreien herangezogen werden mußten; freilich erst, nachdem man sich über die Zahl und das Maß der Pfarrbesoldungen öffentlich verglichen hätte, damit es nicht wieder heiße, man wolle nur die Kirchengüter an sich reißen. Vor allem aber mußte man allen Reichsständen zu einem gleichmäßigen Rechte verhelfen und darum ernstlich eine Religionsvergleichung gemäß dem Frankfurter Abschied betreiben oder zum mindesten den Augsburger Abschied beseitigen und „unserm lieben Herrn Christo wieder aus der Acht verhelfen“. Bis zu dem Nationalkonzil könnten die jetzigen Inhaber der Kirchengüter in deren Besitz bleiben, aber davon eine gebührende Kompetenz zur Bestellung von Pfarren und Schulen abtreten. Zur Abschätzung dieser Kompetenzen mußten von Reichs wegen in den einzelnen Bezirken Kommissionen

¹⁾ Brief vom 27. September 1543 bei Lenz II, 170 ff.; 187 ff.

²⁾ Ebenda S. 174—187.

eingesetzt werden, durch die dann auch festgestellt werden könnte, was an Kirchengütern den einzelnen rechtmäßig zustehe und was nicht, auch worin einer dem andern Gewalt angetan habe. Wenn dann auf dem Reichstag auch noch dem Kammergericht „sein Ordnung dieser Sachen halben“ gegeben würde, so würde wieder ein „gemein Recht“ im Reiche sein und die Evangelischen des Geschehens ihrer Widersacher entledigt werden, als wollten sie „niemanden zu Rechten sein, jedermann Gewalt tun, alles nach eigenem Gefallen machen, selber Kaiser sein und dergleichen mehr“.

Bucers Mahnung blieb nicht ohne Eindruck auf den wankelmütigen Landgrafen. Besonders die Denkschrift gefiel diesem so sehr, daß er sie der Instruktion seiner Gesandten für den Reichstag zugrunde legte und eine Kopie davon den Gesandten zur Beratung mit den übrigen evangelischen Ständen mitgab.¹⁾ Doch gab er der Befürchtung Ausdruck, daß sich die aufgestellten Forderungen schwerlich durchsetzen lassen würden, weder beim Kaiser noch bei den Mitständen, über deren Kleinmut und Uneinigkeit der Landgraf bitter klagt.²⁾ Bei vielen von ihnen, besonders bei Württemberg, sei es die Sorge, daß sie in der Kirchengüterfrage nicht mit dem Recht ihrer Sachen bestehen würden und vielleicht zu Unrecht eingezogene Güter wieder herausgeben müßten, die sie an einem energischen, einträchtigen Eintreten für die Forderungen der Denkschrift hinderte.³⁾ Um so mehr, meinte dagegen Bucer, müsse man sich auf dem Reichstag zu einer öffentlichen Rechtfertigung erbieten und das Versprechen geben, solche offenkundigen Mängel und Mißstände zu beseitigen; denn wenn die, welche ihre Haltung in der Kirchengüterfrage rechtfertigen könnten, um jener Schwachen willen eine Rechtfertigung fliehen würden, so würde ihnen der Bund mit solchen „Kirchenräubern“ im eignen Lager nur Schaden bringen, da sie dadurch jenen öffentlich beim „Kirchenraub“ hülfsen.⁴⁾ Was Bucer bestimmte,

1) Brief vom 27. September 1543 bei Lenz II, S. 198, Num. 1.

2) Ebenda S. 191 ff.

3) Ebenda S. 192 f., 217 f.

4) Ebenda Nr. 188, besonders S. 242.

gerade jetzt so entschieden auf eine feste Haltung der Evangelischen zu dringen, und was in ihm die besten Hoffnungen auf einen völligen Sieg der protestantischen Partei im Reiche erweckte, war die allgemeine politische Notlage. „So dringt auch der Türke so erschrecklich auf uns“, schreibt er einmal in dem eben angeführten Briefwechsel,¹⁾ „daß, ob Gott will, viele, die bisher gar hart gewesen, sich gemeiner und beständiger Vergleichung deutscher Nation nicht so sehr als bisher entgegensetzen werden“.

Die Aussichten der Protestanten waren aber noch weit günstiger, als Bucer ahnte. Der Kaiser hatte für das Jahr 1544 eine gründliche Abrechnung mit Frankreich in Aussicht genommen, und der Reichstag, der schon auf den 30. November 1543 nach Speier ausgeschrieben war, aber erst am 20. Februar 1544 eröffnet wurde, sollte ihm nicht nur gegen die Türken, sondern auch gegen Franz I. die Unterstützung des Reichs bewilligen.²⁾ Es war doch einigermaßen zweifelhaft, ob Karl V. mit diesen Forderungen durchdringen würde. Bisher hatten die Protestanten trotz wiederholter Mahnungen die Leistung der Türkenhilfe immer verweigert, weil die katholische Partei auf ihre Bedingungen — beständigen Frieden und gleichmäßiges Recht — nicht eingegangen war. Nun sollten sie obendrein noch den Kaiser gegen eine Macht unterstützen, an der sie bisher den stärksten Rückhalt gehabt hatten, und durch die sie so sehr emporgekommen waren. Wo soviel von ihnen erwartet wurde, konnten sie den höchsten Preis für ihre Bereitwilligkeit fordern. Wäre es nach dem Willen der Städte gegangen, so hätten sich die Evangelischen auf Verhandlungen über die Türkenhilfe usw. gar nicht eingelassen, ehe nicht über Herstellung eines beständigen Friedens und gleichmäßigen Rechts im Reich beraten und beschlossen war. Die Fürsten ließen sich jedoch durch die Vorstellungen und Versprechungen des Kaisers bestimmen, an den Beratungen über die kaiserlichen Forderungen teilzunehmen, aber nur unter Abgabe der ausdrücklichen Erklärung, daß alle dabei zustande gekommenen Beschlüsse nur dann für sie verbindlich

¹⁾ Lenz, Briefwechsel II, S. 183.

²⁾ De Boor, Beiträge zur Geschichte des Speierer Reichstages vom Jahre 1544.

sein sollten, wenn auch ihre Forderungen gebührend berücksichtigt würden.¹⁾ Und nach dieser Erklärung haben sie dann auch gehandelt.

So kam ein Reichsabschied²⁾ zustande, in dem Karl V. den guten Willen der Protestanten zur Leistung einer „eilenden Hilfe“ gegen Franzosen und Türken und einer „beständigen, tapferen Defensionshilfe“ mit Zugeständnissen erkaufen mußte, wie er sie noch niemals gewährt hatte. Gegen den Willen der katholischen Stände, die erklärten, daß sie hierin dem Kaiser „kein Maß oder Form zu setzen wüßten“, wurden die wesentlichen Punkte der von ihnen noch jüngst so nachdrücklich verworfenen Regensburger Deklaration in den Abschied aufgenommen und im einzelnen über Frieden und Recht folgendes bestimmt: die letzte Entscheidung über die Religionsstreitigkeiten sollte zwar bei einem „gemeinen, freien, christlichen“ Konzil stehen, bis dahin aber ein fester, unverbrüchlicher Friede zwischen beiden Parteien herrschen. Die Frage der Verwendung der geistlichen Güter, der Hauptgegenstand des Unfriedens, wurde dahin entschieden, daß die altgläubigen Geistlichen nur soweit in ihren Rechten geschützt sein sollten, als sie zur Zeit des Regensburger Abschieds noch im Besitz ihrer Renten und Zinsen waren. Damit wurden also alle Veränderungen, die die Evangelischen bis zum Jahre 1541 mit den Kirchengütern vorgenommen hatten, anerkannt. Ferner wurde den Angehörigen der Augsburgerischen Konfession ausdrücklich zugestanden, daß sie von den geistlichen Gütern die notwendigen ministeria der Kirchen, Pfarren, Schulen, Almojen und Hospitäler bestreiten dürften, „ohngeachtet, wes Religion sie seien“. Den rechtlichen Ausnahmezustand, in dem sich die Protestanten seit 1530 befanden, beseitigte die Bestimmung, daß der Augsburgerische Abschied und die gemeinen Rechte, soweit sie gegen die Konfessionsverwandten gerichtet waren, und dementisprechend auch alle darauf basierenden Prozesse und

¹⁾ Politische Korrespondenz III, Nr. 438. — Vgl. auch den Bericht der Straßburger Gesandten an ihre Stadt ebenda Nr. 443, in dem Jakob Sturm richtig voraussieht, daß nach Niederwerfung Frankreichs, wozu jetzt die evangelischen Fürsten Karl V. durch ihre wohl nicht ganz uneigennütige Bereitwilligkeit die Hand böten, der Sache des Evangeliums große Gefahr erwachsen werde.

²⁾ Neue Sammlung der Reichsabschiede II, 495 ff.

Urteile bis zum Konzil suspendiert sein und bleiben sollten. Um aber auch hinsichtlich der Richter aller bisherigen Rechtsungleichheit ein Ende zu machen, sollten auf dem nächsten Reichstag von allen dazu berufenen Ständen neue Kammergerichtsbeisitzer präsentiert werden, „ohnangesehen, welches Teils Religion die seien“.

Dieser Speierer Abschied, auf dessen Bedeutung für die endgültige Lösung der Kirchengüterfrage im Reiche wir noch zurückkommen werden, war der letzte große Erfolg der Schmalkaldener in ihrem Kampfe um Frieden und Recht. „Ein leidlicher Friede für die Religion“, urteilte Bucer in seinem Briefe an Blaurer,¹⁾ „den aber Christus allein aufrecht erhalten kann“. Denn Karl V. hatte, wie er selbst sagte, in diesem Abschied mehr bewilligt, „als er schier zu verantworten wüßte“,²⁾ wozu ihn indes seine politische Notlage zwang. Drei Monate später schloß er mit Franz I. den Frieden zu Crespy, wobei der französische König in einem geheimen Abkommen versprach, kein neues Bündnis mit den Protestanten einzugehen, dagegen mit dem Kaiser zusammen ein allgemeines Konzil durchzusetzen, und was da beschlossen werde, das „wollten sie mit dem Schwerte handhaben“. ³⁾ Dem Eingreifen der weltlichen Mächte kam aber der Papst Paul III. zuvor, indem er am 19. November 1544 das Konzil endgültig auf den 15. März 1545 nach Trient ausschrieb.

Dadurch war die günstige Lage der Protestanten mit einem Schlage verändert; denn mit dem Zusammentreten des Konzils erloschen alle Zusagen, die ihnen der Kaiser in Speier gegeben hatte, und durch den Abschluß des Friedens mit Frankreich war die indirekte Unterstützung, die ihre Forderungen durch die Verstrickung Karls in die außerdeutschen Ereignisse gefunden hatte, allzu schnell beseitigt. Trotzdem waren sie nicht gesonnen, das einmal Erreichte wieder aufzugeben. Als König Ferdinand auf dem Wormser Reichstag im Frühjahr 1545 ⁴⁾ von allen Ständen die Beschickung des Tridentiner Konzils und die Leistung der Türkenhilfe forderte, erklärten die Protestanten unummunden, daß

¹⁾ Lenz, Briefwechsel II, S. 256.

²⁾ Janßen, Geschichte des deutschen Volkes III, 532.

³⁾ Egelhaaf, Deutsche Geschichte II, 436.

⁴⁾ Kammengießer, Der Reichstag zu Worms 1545.

sie das päpstliche Konzil nicht als das von ihnen stets verlangte freie, christliche Konzil anerkennen könnten und deshalb verlangen müßten, daß ihnen ein beständiger Friede — ohne die zeitliche Beschränkung „bis zum Konzil“ — gewährt und zur Sicherung desselben das Kammergericht gemäß dem Speierer Abschied reformiert werde; von der Erfüllung dieser Forderungen machten sie abermals die Leistung der Türkenhilfe abhängig. Schon wurde vom Kaiser, der inzwischen persönlich auf dem Reichstag erschienen war, der Gedanke eines gemeinsamen Krieges mit dem Papste gegen die Protestanten erwogen, aber aus Gründen, die wir hier nicht zu erörtern haben,¹⁾ schnell wieder fallen gelassen und im Abschied des Wormser Tages unter Übergehung des Papstes und des Konzils der Anstrag des Religionsstreites und aller aus ihm erwachsenen Zwiespältigkeiten abermals auf ein Religionsgespräch und einen neuen Reichstag verschoben.

So wurden die Evangelischen bis zum Sommer des nächsten Jahres hingehalten. Da endlich brach der unvermeidliche Krieg los, in dem die Bundesverwandten alle bisher auf friedlichem Wege erlangten und behaupteten Ansprüche und Rechte mit Waffengewalt verteidigen sollten. Vergebens hatte der Kaiser in einer persönlichen Unterredung mit dem Landgrafen zu Speier am 28. März 1546 noch einmal versucht, die Schmalkaldener zum Besuch des bevorstehenden Regensburger Reichstags und zum Erscheinen auf dem Konzil zu bestimmen. Philipp hatte jedoch diese Zumutungen wiederholt abgelehnt und „unverschämt“ — nach Meinung des Kaisers — geäußert: es sei in Deutschland soweit gediehen, daß eine Änderung nicht mehr möglich sei und Karl am besten täte, wenn er das anerkenne, Religionsfreiheit für alle Stände gewähre und nur die Aufrechterhaltung des Landfriedens gebiete.²⁾ Die schon auf dem Wormser Reichstag hervorgetretene und hier noch deutlicher ausgesprochene Absicht der Schmalkaldener, aus den vorläufigen Zugeständnissen von 1544 nunmehr endgültige zu machen, wird nicht der unbedeutendste unter allen den Beweggründen gewesen sein, die den Kaiser endlich zu gewaltthamen

¹⁾ Vgl. darüber Egelhaaf, Deutsche Geschichte II, 442f. und v. Bezold, Geschichte der deutschen Reformation S. 757 f.

²⁾ Egelhaaf a. a. O. S. 455.

Entschlüssen getrieben haben. Es mag in diesem Zusammenhang nicht unerwähnt bleiben, daß in der Aechtserklärung gegen die beiden Bundeshäupter vom 20. Juli 1546 der so oft gehörte Vorwurf, als hätten diese unter dem Schein der Religion alle anderen Stände des Reichs unter sich bringen wollen und deren Güter entwendet, eine bedeutende Rolle spielt.¹⁾ Zur Bestrafung dieser „Kirchenräuber“ bewilligte der Papst dem Kaiser u. a. die halben Jahreseinkünfte der spanischen Kirche und den Verkauf spanischer Klostergüter bis zum Ertrag von 500 000 Dukaten.²⁾

2. Kapitel.

Die Stellung des schmalkaldischen Bundes zur Regelung der Kirchengüterfrage in den Gebieten der Bundesverwandten.

In den ersten Jahren seines Bestehens hat sich der Bund um die Regelung der Kirchengüterfrage in den Gebieten der Bundesverwandten überhaupt nicht gekümmert. Erst auf jenem Bundestage zu Schmalkalden im Frühjahr 1537, auf dem der kaiserliche Bizkanzler Dr. Held den Evangelischen so schwere Vorwürfe wegen Verabung der Kirchen und Verletzung der bestehenden Rechtsordnungen ins Gesicht schleuderte, hat man zum ersten Male zu der Frage nach einer zweckmäßigen Verwendung der Kirchengüter Stellung genommen. Die Anregung dazu ging aber bezeichnenderweise nicht von den Staatsmännern, sondern von den dort anwesenden Theologen aus, und sie wurde dadurch veranlaßt, daß — trotz aller gegenteiligen Versicherungen vor der Öffentlichkeit — tatsächlich bei der Einziehung der Kirchengüter und namentlich bei der Verwendung der dadurch gewonnenen Mittel große Mißstände vorgekommen waren, wodurch nicht nur der Ruf des Protestantismus, sondern auch — und das war für die Theologen ausschlaggebend — die gedeihliche äußere Entwicklung der jungen Landeskirchen aufs schwerste geschädigt wurden.

¹⁾ Müller, Kirchengeschichte II, 1, S. 433.

²⁾ v. Bezold, Geschichte der deutschen Reformation, S. 768.

Wir erinnern uns, wie dringend die neuen Kirchen die Güter der alten zur Unterhaltung ihrer Pfarreien und Predigtämter, für die Aufrichtung von Schulen und zur Ausübung einer regelmässigen Armen- und Krankenpflege bedurften. Deshalb waren die Theologen von Anfang an darauf bedacht gewesen, daß diese Güter ungeschmälert erhalten blieben und in erster Linie für geistliche Zwecke, für die sie nun einmal bestimmt waren, auch wirklich verwendet wurden. Für beides schien ihnen am besten gesorgt zu sein, wenn man sowohl die Aufsicht über die Erhaltung als auch die Sorge für eine zweckmässige Verwendung der Kirchengüter den weltlichen Obrigkeiten überließ. Man baute dabei so fest auf das Verantwortlichkeitsgefühl der „christlichen“ Obrigkeiten, daß man ihnen das Recht, etwaige Überschüsse aus den kirchlichen Einkünften zum allgemeinen Nutzen im weitesten Sinne des Wortes zu verwenden, noch ausdrücklich als den evangelischen Grundsätzen entsprechend zugestand. Luther in seinem fast kindlichen Optimismus und seinem übertriebenen Rechtsgefühl ging dabei am weitesten. Man hätte meinen sollen, das Vorgehen einzelner Fürsten und Herren, wie etwa Ernsts von Lüneburg, bei Behandlung der Klöster in ihren Gebieten hätte ihn mißtrauisch gemacht. Doch weit davon entfernt! Als in Kursachsen in den Jahren 1531 und 1532 beschlossen wurde, sämtliche Klöster und Stifte des Landes einer strafferen Verwaltung und strengeren Aufsicht über die Verwendung ihrer Einnahmen zu unterstellen, verfaßte er zwei Gutachten,¹⁾ in denen er das Recht des Landesherrn, einen Teil dieser Güter für sich in Anspruch zu nehmen oder für staatliche oder öffentliche Zwecke zu verwenden, abermals und womöglich noch entschiedener anerkannte und verteidigte. Zwar betont er auch hier, daß „man für allen Dingen darcin sehen sollt, daß von den geistlichen Gütern, Pfarren, Kirchdiener, Schulen, Spitalen, gemein Kasten und arm Studenten ziemlich versorget“ werden. Doch daneben mag der Kurfürst von den Klostergütern auch etwas für das Landesregiment — „welches auch ein Gottesdienst, wiewohl der geringere gegen jenem“ — verwenden, auch

¹⁾ De Wette, Luthers Briefe IV, 365 ff. und 409 f. — Zur Datierung vgl. Burckhardt, Kirchen- und Schulvisitationen, S. 109, Anm. 1 und S. 110, Anm. 1.

etlichen vom Adel oder sonst verdienten Männern davon geben; denn zu solcher Leute Nothdurft seien die Stifte und Klöster, abgesehen von ihrer gottesdienstlichen Bestimmung, vor alters gestiftet. Und selbst wenn ein Teil der Klostergefälle „zum gemeinen Bau, Brucken, Wege, Steg, Landfestung, doch mit Maaßen,“ gebraucht wird, so deucht ihm das „nicht so unrecht zu sein, als die garstigen Kanonisten gaukeln“. Vielleicht hätte Luther auf die „garstigen Kanonisten“ und ihre strengen Bestimmungen über die Verwendung der Kirchengüter zu ausschließlich kirchlichen Zwecken nicht so sehr gescholten, wenn er hätte voraussehen können, welchen Verlauf die Dinge selbst in Kurpfalz, unter seinen Augen, im zweiten Jahrzehnt der Reformation nahmen. Wir müssen einen Augenblick dabei verweilen, um zu sehen, wieweit die Vorwürfe der Gegner und die Erinnerungen der Theologen berechtigt waren. Auch die Haltung der einzelnen Fürsten und Städte bei den gemeinsamen Beratungen über die Verwendung der Kirchengüter wird erst verständlich, wenn man weiß, wie sie seit ihrem Zusammenschluß zum schmalkaldischen Bunde in ihren Herrschaftsgebieten mit den Kirchengütern verfahren waren.

Es braucht kaum ausdrücklich erwähnt zu werden, wie sehr durch diesen Zusammenschluß der evangelischen Stände zu einem immer mächtiger werdenden Bunde das Selbstbewußtsein und Kraftgefühl des einzelnen gewachsen war. Besonders deutlich tritt das bei den zum Bunde gehörigen Städten hervor, in denen man jetzt allgemein die bisher geübten Rücksichten fallen ließ und nun auch gegen die unter fremdem Patronat stehenden geistlichen Stellen, Klöster und Stifte energisch vorging, ihre Güter und Einkünfte einzog oder, wo das nicht möglich war, die Klöster und Stifte wenigstens zur Herausgabe dessen, was sie bisher zur Bestellung von Pfarren, Predigämtern und Schulen aufgewendet hatten, zu zwingen suchte. Die Folge davon war die große Anzahl von Kammergerichtsprozessen namentlich gegen die Städte, denen diese aber, ebenso wie den drohenden Streitigkeiten mit weltlichen Patronats- und Schutzherren, jetzt mit größerer Gleichgültigkeit entgegensehen, da sie ja in allen Fällen an dem Bunde einen starken Rückhalt hatten. Bezeichnend für diesen Stimmungswechsel ist das Verhalten des Braunschweiger

Rates gegenüber dem Jungfrauenkloster zum Hl. Kreuz. Bereits im Jahre 1530 hatte der Rat Anstalten gemacht, dieses Kloster, das wie alle anderen unter landesfürstlichem Patronat stehenden Klöster und Stifte im Stadtgebiet bei der Einführung der Reformation unangetastet geblieben war, zu reformieren und seine Güter und Kleinodien einzuziehen; aber als Herzog Heinrich dagegen lebhaft protestierte und in der Sache wenig freundliche Briefe mit dem Rate wechselte, ließ man vorläufig noch davon ab. Ein Jahr später wurde die Stadt in den schmalkaldischen Bund aufgenommen, und alsbald fühlte man sich stark genug, den Drohungen des Landesherrn zu trotzen. Wenige Monate darauf erfolgte auch schon die gewaltsame Reformierung des Hl. Kreuz-Klosters, dessen Verwaltung einem aus Mitgliedern des Rates und Vertretern der Gemeinde bestehenden Kollegium unterstellt wurde. Die Domina hatte aber dafür gesorgt, daß die wichtigsten Urkunden und Briefe und die wertvollsten Kleinodien vorher nach dem benachbarten Kloster Steterburg in Sicherheit gebracht waren.¹⁾

Die Verwendung der eingezogenen Kirchen- und Klostergüter war in den zum Bunde gehörigen Städten wohl im großen und ganzen einwandfrei, zumal wenn man sich bei der Beurteilung ihres Vorgehens auf den weitherzigen Standpunkt Luthers stellt. Hier dienten diese Güter wirklich in erster Linie für kirchliche Zwecke, und nur da, wo Überfluß vorhanden war, verwandte man einen Teil derselben zum gemeinen Nutzen der Stadt. Es zeugt doch immerhin von einem großen Verantwortlichkeitsgefühl der Bürgerschaft, wenn man sich in Braunschweig erst nach vielen Beratungen dazu entschloß, die überflüssigen Kirchenkleinodien zu versilbern, um davon einen Teil der Bundesbeiträge zu bezahlen.²⁾ Oftmals mußten aber die Städte noch beträchtliche Zuschüsse aus der Kämmereikasse leisten, um ihre Pfarrer und Prediger angemessen zu besolden, Schulen aufzurichten und zu unterhalten — hierauf legte man in den Städten ganz besonderen Wert — und die Armen und Kranken hinreichend zu versorgen.

¹⁾ Rehmeyer, Kirchenhistorie III, 104f. und I, 45.

²⁾ Rehmeyer III, 103.

Wie ganz anders sah es dagegen in den Territorien aus! Nur Hessen machte eine rühmliche Ausnahme: hier schritt man auf dem einmal eingeschlagenen Wege fort,¹⁾ hielt die Kirchengüter beisammen²⁾ und verwandte sie beinahe ausschließlich für kirchliche Zwecke im weiteren Sinne des Wortes. So kam es, daß hier nicht nur die Pfarren besser instand gesetzt wurden, als sie jemals gewesen waren, sondern auch die versprochenen Anstalten ins Leben treten konnten. Landgraf Philipp wäre bei einer Frage nach dem Verbleib der Klostergüter seines Landes nicht in Verlegenheit gekommen: die reichen adligen Stifte Wetter und Kaufungen, vier große Landeshospitäler und vor allem die Universität Marburg, der nach und nach zehn Klöster ganz einverleibt und die Einkünfte von fünf anderen wenigstens teilweise überlassen waren, legten ein offenes Zeugnis ab von der uneigennütigen Gesinnung, mit der man in Hessen die bisher „mißbrauchten“ Güter der Kirche ihrer ursprünglichen Zweckbestimmung wieder zugeführt hatte.

In Sachsen war die Regelung der Kirchengüterfrage seit 1531³⁾ dadurch in ein neues Stadium getreten, daß sich die Landschaft auf einmal sehr lebhaft dafür interessierte. Auf einem Ausschußtage im März 1531 wiesen nämlich die Stände den Kurfürsten Johann auf die Gefahr hin, daß wegen der geistlichen Güter etwas gegen ihn und seine Verbündeten unternommen werden könnte, und erinnerten an das zu Augsburg gemachte Anerbieten, die Klostergüter bis zur Entscheidung eines Konzils, mindestens aber auf zwei Jahre in Sequestration zu geben. Sie beantragten daher die Einsetzung einer besonderen Kommission für jeden der vier Landesteile, bestehend aus zwei kurfürstlichen Räten und zwei Vertretern der Landschaft, die die Aufsicht über alle Stifts- und Klostergüter ihres Gebietes haben sollten. Die Auf-

¹⁾ Vgl. oben S. 70 ff.

²⁾ Einzelne Stücke des Kirchenguts gingen freilich auch hier trotz der Umsicht des Landgrafen in den ersten zehn Jahren nach der Abschaffung des alten Kirchenwesens verloren. Vgl. dazu Wolff, Die Entwicklung des Unterrichtswesens in Hessen-Cassel. S. 394 ff.

³⁾ Vgl. dazu H. Hilpert, Die Sequestration der geistlichen Güter in den sächsischen Landkreisen Meißen, Vogtland und Sachsen 1531—43.

gabe dieser „Sequestratoren“ sollte sein, die geistlichen Güter zweimal jährlich aufzusuchen, ihre Bewirtschaftung zu prüfen, die Nutzungen und deren Verwendung festzustellen und alles, was den Stiften entfremdet war, wiederbeizubringen. Man wünschte ferner, daß der Überschuß dieser Güter zunächst in besondere Kassen in Gotha, Altenburg, Koburg und Wittenberg fließen sollte, die von den Sequestratoren in Verbindung mit dem Räte der betreffenden Stadt, wenn auch unter Aufsicht der kurfürstlichen Regierung, verwaltet werden sollten.¹⁾ Was die Landstände zu diesem Antrag bewog, war wohl weniger die Furcht vor dem Kaiser als die nicht ganz unbegründete Besorgnis, daß der größte Teil der geistlichen Güter allmählich in dem fürstlichen Kammereivermögen aufgehen würde. Außerdem war die bisher durch den Landesherrn geübte Aufsicht über die Verwaltung und Verwendung der Kirchengüter so mangelhaft, daß dadurch weder die Erhaltung des Bestehenden noch die Wiedereinbringung des Entfremdeten garantiert war.²⁾ Der Kurfürst mußte sich wohl oder übel den Wünschen seiner Stände fügen: bereits am 1. Juni erschien die Instruktion für die gleichzeitig ernannten Sequestratoren, und sofort wurde auch die Sequestration in Angriff genommen. Sie erlitt durch den Tod des Kurfürsten Johann eine kurze Unterbrechung, wurde aber unter der Regierung Johann Friedrichs — wieder auf Drängen der Stände — alsbald mit erneutem Eifer fortgesetzt und nunmehr auf alle geistlichen Güter im Fürstentum mit wenigen Ausnahmen erstreckt.³⁾

Luther hatte die Inangriffnahme und die Fortsetzung der Sequestration in den beiden schon erwähnten Gutachten aufs wärmste empfohlen; wäre es nach ihm gegangen, so hätte man sie schon sechs Jahre früher im Zusammenhang mit der ersten Visitation vorgenommen. Wenn er aber gehofft hatte, daß nun endlich der Kirche reichere Mittel zur Ausbesserung der Pfarren und Schulen zufließen würden, so hatte er sich dabei sehr verrechnet. Zunächst mußten aus der Sequestration noch jahrzehnte-

¹⁾ Hilpert, a. a. O. S. 6ff.

²⁾ Burkhart, Visitationen, S. 107. — Hilpert, S. 4.

³⁾ Der Verlauf der Sequestration ist jetzt ausführlich dargestellt bei Hilpert, S. 14—44.

lang eine große Anzahl von Ordenspersonen unterhalten und Abfindungen für ausgetretene Mönche und Nonnen gereicht werden, so daß die erzielten Überschüsse, wohl auch infolge der immer noch ziemlich irrationellen Klosterwirtschaft, in den ersten Jahren verhältnismäßig gering waren.¹⁾ Vor allem aber sollte es sich sehr bald zeigen, daß die Sequestration nicht um der Kirche willen, sondern im Interesse des Staates angeordnet war. Wenige Wochen nach Wiederaufnahme derselben im Jahre 1532 wurde, ebenfalls auf Betreiben der Stände, die Fortsetzung der 1529 unterbrochenen allgemeinen Kirchenvisitation verfügt.²⁾ Die Visitatoren sollten, wie schon bei der ersten Visitation, vor allem auch auf Besserung der Pfarreinkommen, Erneuerung der baufälligen Kirchen- und Pfarrgebäude usw. sehen, jedoch wurden sie auch jetzt noch angewiesen, die Mittel dafür in erster Linie aus Zulagen von den Eingepfarrten oder aus dem Vermögen der Pfarreien oder durch Zusammenschlagen benachbarter Pfarrlehen zu erlangen. Erst wo dieses alles nicht angängig wäre — und wie wenig damit zu erreichen war, hatte man doch bereits zur Genüge erfahren — sollten Zulagen aus „der geistlichen Güter-Hinterlegung“ geschehen.³⁾ Mit dieser Unterstützung konnte aber der Kirche nur wenig gedient sein. Man wird sich daher nicht wundern, wenn das Verhältnis der Visitatoren zu den Sequestratoren nicht besonders günstig war,⁴⁾ und wenn Luther und die Seinen, mit dem Verlauf der Sequestration höchst unzufrieden, sich in bitteren Klagen über den Adel, die „Centauri“ und den Hof ergingen.⁵⁾

Leider läßt sich wohl heute kaum vollständig nachweisen, wie groß die jeweiligen Überschüsse aus den sequestrierten Gütern waren, und wieviel davon für geistliche, wieviel für andere Zwecke

¹⁾ Burchardt, Visitationen S. 116 f. — Hilpert, S. 83 ff; 118 ff.

²⁾ Burchardt a. a. D. S. 119 ff. — Wallas, Kirchenvisitationen I, S. 20 ff.

³⁾ Vgl. die Instruktion bei Sehling, Kirchenordnungen I, 183—186, besonders die im Ausgang beigefügten Artikel der Landschaft vom 21. Oktober 1531.

⁴⁾ Burchardt, Kirchenvisitationen, S. 117. — Menz, Johann Friedrich III, S. 234. — Hilpert, Sequestration, S. 23 ff.

⁵⁾ Vgl. die chronologische Zusammenstellung solcher Klagen bei Menz a. a. D. S. 235, Anm.

verwendet worden ist.¹⁾ Soviel läßt sich aber mit Bestimmtheit sagen, daß man auch in Kurachsen die materielle Lage der arg darniederliegenden Kirchen und Schulen in ganz anderer Weise hätte bessern können, wenn bei den Ständen das politische Interesse nicht allzu sehr im Vordergrund gestanden hätte. Nachdem die vielberufene zweijährige Frist der „Hinterlegung“ abgelaufen war, scheute man sich nicht mehr, die Einkünfte der Klöster und anderen geistlichen Güter sehr stark zur Tilgung der Landesschulden heranzuziehen. Zwar wurde auf dem Jenaer Landtag von 1533, auf dem dieser verhängnisvolle Beschluß gefaßt wurde, das Versprechen gegeben, alles „der Nothdurft und Gelegenheit nach“ zurückzuzahlen, aber dieses Versprechen ist niemals eingelöst worden. Auf diese Weise ging in der Zeit von 1533—1543 die nicht ganz unbedeutende Summe von 101 585 fl. für kirchliche Zwecke verloren.²⁾

Kurfürst Johann Friedrich hat den zu Jena gefaßten Beschlüssen seine Zustimmung erteilt, aber doch wohl nur im Hinblick auf die drückende Finanzlage und in dem Gefühl seiner Abhängigkeit von den Ständen.³⁾ Sonst wäre eine Stelle aus der in demselben Jahre erschienenen Visitationsordnung für Meißnen und das Vogtland⁴⁾ nicht recht verständlich, wo es in bezug auf die geistlichen Güter heißt: „Unser gnediger herr will haben, dieweil es gott gegeben, das es zu gottes ehre und milden sachen als zu besserung der pfarren oder zu studirung der kinder oder gemein kassen zu unterhaltung der armen nach dem besten gereicht und gebraucht werden soll.“⁵⁾ Dieser Äußerung entspricht auch sein Verhalten auf dem Landtag von 1537, wo er zwar wider seine ursprüngliche Absicht die Verwendung der Erträge der geistlichen Güter zur Schuldentilgung auf weitere sechs Jahre

¹⁾ Wucherhardt, Visitationen S. 118. Auch die ziffernmäßigen Angaben über die Verwendung der Überschüsse im meißnisch-vogtländischen und sächsischen Kreise bei Hilpert, S. 117—135, geben kein vollständiges Bild, so wertvoll sie im einzelnen sind.

²⁾ Menß a. a. O. S. 200 ff; 236 f.

³⁾ Ebenda S. 234.

⁴⁾ Abgedruckt bei Sehling I, 187 ff.

⁵⁾ Ebenda S. 187 b.

bewilligte, aber nur unter der Bedingung, daß diese Gelder zurückgezahlt würden.¹⁾ Schon damals wünschte er die Verwaltung der geistlichen Güter selbst zu übernehmen, mußte sie aber doch noch bis Ende 1542 den Ständen überlassen. Im Januar 1543 erklärte er dann die Sequestration, die ja nur um der Schwachen willen in der Landschaft erfolgt sei, als „abejeiend,“ und der Ausschuß gab nunmehr dem Verlangen des Landesherrn, die Kirchengüter selbst zu bestellen, vollständig nach.²⁾ Fortan wurden die Überschüsse zwar nicht mehr direkt zur Schuldentilgung herangezogen, aber doch ohne Bedenken zu den allgemeinen Staatsausgaben mitverwandt. Auch Verkäufe von geistlichen Gütern kamen seit 1543 vor, und wenn auch zunächst noch über die Verwaltung derselben gesondert Buch geführt wurde, so machte man nach 1547 zwischen den Einnahmen aus den Ämtern und denen aus den Klöstern kaum irgendeinen Unterschied mehr.³⁾

Da ja dies auch in Kursachsen nun einmal der Lauf der Dinge sein mußte, wäre es im Interesse der Kirche vielleicht wünschenswert gewesen, wenn der Landesherr schon früher die Verwaltung der Kirchengüter in seine Hände bekommen hätte. Johann Friedrich war für die wirklichen Bedürfnisse der Kirche doch weit mehr zugänglich als seine Stände. Davon zeugt seine Fürsorge für die Universität Wittenberg, deren Dotation er durch Überweisung des Stiftes an der dortigen Schloßkirche und durch Zuschüsse aus den sächsischen, thüringischen und meißnischen Klöstern von 6000 auf annähernd 8000 fl. erhöhte.⁴⁾ Das beweist ferner die auf ihn zurückgehende Errichtung von Stipendien, vornehmlich für Studierende der Theologie, wofür nach Beendigung der Sequestration die Summe von über 4000 fl. aus den Einkünften der Stifte Altenburg, Gotha und Eisenach flüssig gemacht wurde, um dem schon recht fühlbar gewordenen Mangel an Kirchen- und Schuldienern abzuhelpfen.⁵⁾ Und das beweisen

1) Meutz, Johann Friedrich III, 203 ff.

2) Ebenda S. 211 f.

3) Ebenda S. 213 und 220.

4) Ebenda S. 247.

5) Ebenda S. 245 f.

endlich und nicht zum wenigsten seine Bemühungen, eine endgültige Regelung der Einkommens- und Besoldungsverhältnisse seiner Pfarrer doch noch zustande zu bringen. Der Kurfürst mochte wohl schon längst eingesehen haben, daß bei der bisher befolgten Methode, nur in den Fällen drückendster Not für die einzelnen Pfarrstellen eine Zulage aus den sequestrierten Gütern zu bewilligen, die Klagen über die mangelhafte Besoldung der Geistlichen nicht aufhören würden; eine Änderung war aber erst möglich, nachdem ihm die Beendigung der Sequestration hierfür freie Hand gegeben hatte. Bald darauf, im Oktober 1544, erging an alle Superintendenten und Amtleute der Befehl, über die materielle Lage der einzelnen Pfarreien an die Landesregierung zu berichten und Vorschläge zur Besserung beizufügen. Daraufhin erfolgte in den beiden nächsten Jahren eine „Bewidmung“ der Pfarreien, in welcher alle bisher nur gelegentlich gewährten Zulagen aus den geistlichen Gütern nunmehr als feststehende Lasten auf die Ämter übernommen und, wo es nötig war, erhöht und vermehrt wurden.¹⁾ Das mit großer Mühe zustande gebrachte Werk blieb aber schließlich doch ohne wirklichen praktischen Nutzen für die Geistlichkeit, da der Kurfürst nicht imstande war, die versprochenen Zulagen zu leisten.²⁾ Der Ausbruch des schmalkaldischen Krieges zwang ihn, alle ihm zur Verfügung stehenden und irgendwie erreichbaren Mittel zum Schutze des Evangeliums zu verwenden, und dabei mußten auch die Kirchengüter in Anspruch genommen werden.

Die Stellung Herzog Ernsts von Lüneburg zur Kirchengüterfrage haben wir bereits genügend gekennzeichnet. Die von ihm beabsichtigte völlige Säkularisation des Kirchengutes, wie sie besonders von den weltlichen Räten am Hofe dringend gewünscht wurde, gelang aber nicht vollständig.³⁾ Zwar wurden die beiden Mönchsklöster Oldenstadt und Scharnebeck bald nach der Begründung des schmalkaldischen Bundes in herzogliche Domänen umgewandelt, die übrigen setzten aber allen dahin gehenden Be-

¹⁾ Burckhardt, Kirchengenerationen, S. 217 ff. — Pallas, Kirchengenerationen I, 44 ff.

²⁾ Ebenda S. 47 f.

³⁾ Das Folgende nach Brede, Ernst der Bekenner, S. 90–114.

mühungen des Herzogs erfolgreichen Widerstand entgegen. Sie hatten dabei die Meinung des vom Herzog im übrigen sehr hochgeschätzten Landesuperintendenten Antonius Corvinus¹⁾ für sich, und die Stadt Lüneburg, die stets auf der Seite der Feinde ihres Landesherrn war und ebenfalls auf die Klostergüter spekulirte, leistete ihnen tatkräftige Hilfe. Es kam zu jahrelangen Streitigkeiten, in deren Verlauf die Lüneburger Bürger auf Herzog Ernst das böse Wort prägten:

„Alles was nur der Pfaffen, Münch und Nonnen mag sein,
Nehme ich alles unter einem guten evangelischen Schein.“²⁾

Schließlich haben sich die Klöster und Stifte aber doch behauptet; der Herzog mußte nachgeben und in Vergleichsverträge willigen, durch welche die geistlichen Herren wieder in den Besitz aller inzwischen eingezogenen Güter kamen. Dafür verpflichteten sie sich, die Kirchenordnung des Fürstentums anzunehmen, und gestanden dem Landesherrn die Aufsicht über die Verwaltung ihrer Güter und einen Anteil aus den Überschüssen derselben zur Verwendung für gemeinnützige Zwecke zu, ein Zugeständnis, das in den Augen Herzog Ernsts nicht unbedeutend war und das andererseits die Stifte vor der völligen Auflösung bewahrte. Damit war der ganze, für die evangelische Sache höchst unerquickliche Handel, bei dem natürlich auch das Kammergericht sehr stark in Anspruch genommen worden war, und der auch auf den schmalkaldischen Bundestagen zur Sprache gebracht wurde, endlich beigelegt.

Unter den übrigen schmalkaldischen Bundesfürsten hat Herzog Ernst bei allen späteren Verhandlungen über die Verwendung der Kirchengüter in den beiden pommerschen Herzögen und in Ulrich von Württemberg stets Gesinnungsgenossen gefunden, und das lag daran, daß man auch in Pommern und Württemberg bei der Behandlung und Verwendung der Kirchengüter in einer

¹⁾ Vgl. über ihn die Monographie v. Uhlhorn, Elberfeld 1861; über seine Stellung zur Verwendung der geistlichen Güter besonders S. 193, 205 und 238.

²⁾ Dieses sind die ersten Zeilen eines längeren Spottgedichtes auf den Herzog, das am 28. Januar 1538 unter der Überschrift: „Lies und lache nicht“ an das Lüneburger Stadttor geschlagen war. Vgl. Webe a. a. D. S. 101, wo auch die übrigen Verse abgedruckt sind.

Weise vorgegangen war, die sich mit den evangelischen Anschauungen doch nicht gut vereinigen ließ.

Nach dem Tode des streng katholischen Herzogs Bogislaw X., desselben, der zum ersten Male die Säkularisation eines Klosters vorgenommen hatte, fand die neue Lehre in Pommern¹⁾ rasche Verbreitung. Um den mannigfachen Verwirrungen, die daraus entstanden, zu steuern, sahen sich die Herzöge Barnim X. und Philipp I. veranlaßt, auf dem Treptower Landtag im Dezember 1534 die Einführung der Reformation für das ganze Land anzukündigen. Sämtliche Klöster und geistlichen Stiftungen — es waren damals nicht weniger als 45, die ungefähr ein Sechstel des ganzen Grundbesitzes im Lande innehatten — sollten sofort aufgehoben werden. Über ihre Verwendung wurde bestimmt, daß der größte Teil, nämlich die Güter und Einkünfte der Feld- und Jungfrauenklöster, sowie das Caminer Domstift dem herzoglichen Kammergut einverleibt werden sollten, während die Güter und Einkünfte der Bettelklöster samt den übrigen in den Städten gelegenen geistlichen Lehen und Pfründen diesen zur Versorgung ihrer Prediger und Lehrer und für Armenzwecke überlassen blieben. Gegen diese programmäßige Ansteilung des Kirchengutes erhob der Adel, der bisher die Einführung der Reformation eifrig betrieben hatte, sich nun aber in der Hoffnung auf die Kirchengüter betrogen sah, lebhaften Protest und stellte sich alsbald wieder auf die Seite der Prälaten, die begreiflicherweise gegen die Neuerung ebenso stark opponierten und das Kammergericht um Hilfe anriefen. In ihrer Not wußten die Herzöge keinen anderen Ausweg, als sich in den schmalkaldischen Bund aufnehmen zu lassen, der allein die Macht hatte, sie vor der Vollstreckung der kammergerichtlichen Urteile zu schützen. Fortan konnten die Kirchenreformation und die Säkularisation der Kirchengüter überall ungehindert durchgeführt werden.

¹⁾ Vgl. zum Folgenden: Graebert, der Landtag zu Treptow. — Fuchs, Geschichte des Bauernstandes in Pommern und Rügen, S. 65 f. — Helling, Pommerns Verhältnis zum schmalkaldischen Bunde in Balt. Stud. N. F. Bd. X, S. 14 ff. — Zur Vorgeschichte auch G. Bülow, Die Stellung des Stiftes Camin zum Herzogtum Pommern im ausgehenden Mittelalter. Heidelb. Diss. 1910.

So eigennützig die Motive waren, durch welche die pommerischen Herzöge dem schmalkaldischen Bunde zugeführt wurden, ebenso eigennützig war auch ihr weiteres Verhalten bei allen Bundesangelegenheiten. „Sie waren weit entfernt, für die Sache der Evangelischen Opfer zu bringen und bisher gepflegte Verbindungen im Interesse des schmalkaldischen Bundes aufzugeben. Sie glaubten im Schutze des Bundes gemächlich und friedlich die eingezogenen Kirchengüter genießen zu können, waren daher gegen jede kriegerische Operation.“¹⁾

Aber keiner von den schmalkaldischen Fürsten hat wegen der Behandlung der Kirchengüter in seinem Territorium bei Freunden und Feinden der evangelischen Sache soviel Anstoß erregt wie Herzog Ulrich von Württemberg.²⁾ Im Grunde war er nicht schlimmer als die übrigen evangelischen Fürsten, aber das Bestreben, aus der neuen Ordnung auch für den Staat möglichsten Nutzen zu ziehen, trat bei ihm allzu offen hervor.³⁾ Als er sofort nach seiner Rückführung daran ging, die Reformation in seinen Erblanden durchzuführen, war er von Anfang an darauf bedacht, eine Verschleuderung der kirchlichen Vermögensteile, wie sie in anderen Territorien erfolgt war, auf jeden Fall zu verhindern. Das konnte aber nur dadurch geschehen, daß die Regierung das gesamte Kirchengut des Landes sofort einzog und der staatlichen Finanzverwaltung unterstellte. Andererseits war Herzog Ulrich aber auch nicht gewillt, der neuen Landeskirche von den Gütern der alten Kirche mehr zu überlassen, als unbedingt nötig war; alles Übrige sollte zur Tilgung der während der Zwischenregierung noch bedeutend angewachsenen Landesschulden und zur Ansammlung eines Fonds für künftige Notstände verwendet werden. So wurden

¹⁾ Helsing, Balt. Stud. N. F. X, S. 22.

²⁾ Gegen ihn ließ sich daher der kaiserliche Orator Dr. Held auf dem Schmalkaldener Bundestage um der Kirchengüter willen noch ganz besonders vernehmen; vgl. Sattler, Herzöge III, 110 ff.

³⁾ Das Folgende nach Hermelink, Geschichte des allgemeinen Kirchenguts in Württemberg, Württembergische Jahrbücher für Statistik und Landeskunde, Jahrgang 1903, I, 84—91. — Erst bei der Korrektur ist mir die vortreffliche Arbeit von B. Ernst über die Entstehung des Württembergischen Kirchenguts (Württembergische Jahrbücher, Jahrgang 1911) zugegangen, auf die hiermit für alle Einzelheiten nachträglich verwiesen wird.

denn die Amtleute zunächst beauftragt, das gesamte kirchliche Vermögen in ihrem Bezirk, „die Spitäler und aller andern Heiligen und Bruderschaften Pflegen, desgl. der Pfarren, Kaplaneien und Frühmessen Gefäll und Einkommen,“ genau aufzuzeichnen. Hiervon wurden die Besoldungen für die Pfarrer und Schuldiener und das, was zum Kirchenbau und für die Armenpflege nötig war, abge sondert, alles Ubrige aber von den mit der Durchführung der Säkularisation betrauten Visitatoren den herzoglichen Beamten zur Einziehung für staatliche Zwecke überwiesen. Was von den kirchlichen Gebäuden für Kirchen- oder Schulzwecke keine Verwendung mehr finden konnte, wurde verkauft, ebenso die vielen kostbaren Geräte und Messgewänder; nur die aller kostbarsten Gegenstände wurden in natura an die Rentkammer abgegeben. Dann griff man zu den Klöstern. Auch hier wurde zunächst alles inventarisiert, um eine Veräußerung zu verhindern. Zur völligen Säkularisation kam es aber erst nach Abschluß des Wiener Vertrages zwischen Ulrich und Ferdinand im August 1535. Jetzt wurden alle Kostbarkeiten und Briefe, wenn nötig mit Gewalt, aus den Klöstern genommen und nach Stuttgart gebracht und die Inassen zum Austritt gezwungen; nur die Äbte durften bleiben, mußten aber einen Revers unterschreiben, der sie zu herzoglichen Dienern machte, und einen vom Herzog ernannten Mitverwalter annehmen. Alles durch die vielen Verkäufe erlöste Geld und alle Überschüsse der Einzelverwaltungen wurden an die „geistlichen Einnehmer“ der herzoglichen Rentkammer abgeliefert, worüber von 1539 an auch gesondert Rechnung geführt wurde. Unter den Ausgaben erschienen noch eine ganze Zeitlang die „Leibgedinge“ und Abfindungen für die ehemaligen Geistlichen und Ordenspersonen, ein Beweis dafür, daß Herzog Ulrich bei der Säkularisation doch mit größerer Milde verfahren ist, als gewöhnlich angenommen wird; ferner Besoldungen für besonders vom Herzog angestellte Pfarrer und Ausgaben für kirchenpolitische Zwecke, wie Beiträge zum schmalkaldischen Bunde, Zehrungskosten für die Abgesandten auf den Bundestagen und Religionsgesprächen usw. Alles Ubrige wurde aber wohl zur Landeschuldentilgung, zum Festungsban und zur Ansammlung des Reservefonds verwendet.

In einem Bittschreiben¹⁾ an ihre Fürsten und Stände gaben sie dem Wunsche Ausdruck, daß sich der Bund wie aller übrigen zur Erhaltung des Evangeliums dienenden Sachen auch der Fürsorge für die äußere Bestellung der Kirchen und der Erhaltung der Kirchengüter annehmen müßte. Die Prädikanten erkannten dankbar an, daß in etlichen Fürstentümern und Städten die Kirchendiener hinreichend versorgt, aus Kirchen- und Klostergütern Pfarren und Schulen bestellt und die Hospitäler gebessert seien. Aber an vielen Orten lägen Pfarren und Schulen arg darnieder, und Obrigkeiten und Privatpersonen hätten die Kirchen- und Klostergüter nach Gefallen an sich genommen. Sie erinnerten daran, daß diese Güter von alters her zur Erhaltung der Religion bestimmt seien, und wenn sie es auch nicht gerade mißbilligten, daß die Fürsten und Städte etwas davon gebrauchten, so müßte man doch zuvor die Kirchenämter notdürftiglich davon bestellen, zumal auf die Opferwilligkeit des „gemeinen Pöbel“ kein Verlaß sei. Dafür zu sorgen und die Zerstreung der Kirchengüter zu verhindern, sei die Pflicht der Obrigkeit; denn Gott habe es den Fürsten und Regenten befohlen, vor allen Dingen den rechten Gottesdienst zu schützen und zu fördern, auch die Versorgung der Kirchendiener zu verordnen. Deshalb baten die Prädikanten, die Bundesverwandten möchten ihre Mitstände ermahnen, daß die Kirchen- und Klostergüter vornehmlich zur Bestellung der Kirchen und Schulen verwendet würden und — nicht allein um der Kirche willen, sondern auch im Interesse des Staates —

¹⁾ Gedruckt C. R. III, 288—290. — Vgl. Sekendorf III, 157 und Politische Korrespondenz II, S. 423. — Luther hat nicht mit unterschrieben, da er in dieser Zeit schwer krank war (Köstlin II, 396ff.) In der Nacht vom 28. Februar zum 1. März fühlte er sein Ende nahe und gab Bugenhagen als „letzten Auftrag“ u. a. auch diesen: „Saget unserm Kurfürsten und meinem gnädigen Herrn, dem Landgrafen, in meinem Namen, daß sie sich nicht sollen stören lassen durch Schreien der Widersacher über Kirchenraub und anderes dergleichen; sie rauben ja nicht wie gewisse andere Leute, sondern ich sehe, daß sie mit den Kirchengütern die Sache der Religion fördern wollen, sie sollen in Gottes Namen getrost für das Evangelium tun, was der heilige Geist ihnen eingibt; ich schreibe ihnen Weise und Maß nicht zu.“ Köstlin II, 400f. und Enders XI, 209.

ungeschmälert erhalten blieben. Auf Grund dieses Bittschreibens wurde denn auch ein Artikel in den Abschied des Bundestages aufgenommen, worin sich sämtliche Bundesverwandten bereit erklärten, die Kirchengüter zur Versorgung der Pfarrer, Prediger und Superintendenten, zur Errichtung von Schulen und Stipendien, sonderlich für Studierende der Theologie, und zur Unterhaltung von Spitälern für arme Männer und Frauen zu verwenden, und da, wo das noch nicht oder nur mangelhaft geschehen sei, künftig Abhilfe zu schaffen.¹⁾

Man darf dieser ziemlich allgemein gehaltenen und durchaus unverbindlichen Erklärung wohl nicht allzu viel Bedeutung beimessen, zumal die Stände bei ihrer Abfassung noch sehr stark unter dem Eindruck der Vorwürfe standen, die Dr. Held wegen der Kirchengüter gegen sie erhoben hatte. Landgraf Philipp, der mit der Anregung der Theologen sehr zufrieden war, meinte, man müsse nicht nur durch Worte, sondern auch durch die That beweisen, daß man die Kirchengüter zusammenhalten und davon für die Kirchen und Schulen sorgen wolle.²⁾ Immerhin blieb der zu Schmalkalden gefaßte Beschluß doch nicht ganz ohne Rückwirkung auf die Verhältnisse in den Territorien. Kurfürst Johann Friedrich berief sich auf ihn, als der Ausschuß der Landschaft kurz darauf die Einkünfte aus den sequestrierten Kirchengütern abermals zur Schuldentilgung heranziehen wollte, gab aber schließlich doch nach, als ihm vorgestellt wurde, daß solches ja doch zur Schonung der Armen geschehe, auch sollten die Kirchen- und Klostergüter ja nicht verkauft werden.³⁾ Und in Goslar konnte der Stadtsuperintendent Widensee durch Hinweis auf jene Erklärung den Rat bewegen, daß er nun endlich gegen die Klöster schärfer vorging und einen Beschluß faßte, wonach alle geistlichen Lehren und Briefe von einem jeden in Goslar Wohnenden dem Räte unverzüglich ausgeliefert und in den gemeinen Kasten gelegt werden sollten, damit diese Einkünfte, die zur Ehre Gottes und zum rechten Gottesdienste gestiftet seien, diesem nicht ferner ent-

¹⁾ Sedendorf III, 157.

²⁾ C. R. III, 298.

³⁾ Menz, Johann Friedrich III, 204.

zogen würden, sondern zur Unterhaltung der Prediger, Schulen und Armen verwendet werden könnten.¹⁾

Im großen und ganzen blieb aber trotz der dringenden Vorstellungen der Theologen und trotz jener „einmütigen“ Erklärung der Bundesverwandten alles beim Alten. Deshalb wurde auf Betreiben Straßburgs auf dem folgenden Bundestage, der vom 26. März bis 6. April 1538 in Braunschweig abgehalten wurde, abermals über die Kirchengüterfrage verhandelt.²⁾ Die Verbündeten bekannnten sich hier aufs neue zu der im vorigen Jahre abgegebenen Erklärung, verschoben aber die weiteren Verhandlungen auf den nächsten Bundestag. Bis dahin sollten die Stände durch ihre Rechtsgelehrten und Theologen Rat schläge abfassen lassen, die etwaigen, jedoch unverbindlichen, Beschlüssen zugrunde gelegt werden könnten, und für welche die Richtpunkte genau festgelegt wurden.³⁾

Die Werbungen Joachims von Brandenburg beim Kurfürsten von Sachsen führten die Einigungsverwandten schon am 24. Juli desselben Jahres in Eisenach wieder zusammen. Die Straßburger hatten ihren Gesandten für diesen Tag die Vollmacht gegeben, über die Verwendung der Kirchengüter mit den Ständen „nach Gelegenheit der Sachen“ zu handeln und zu beschließen⁴⁾, und durch ihren Reformator Martin Bucer ein ausführliches Gutachten über diese Frage abfassen lassen, das den Gesandten mitgegeben wurde.⁵⁾ Bucer vertritt in diesem „ausführlichen Bedenken, wie es um die Kirchengüter geschaffen, und wie mit denselben umgegangen werden soll“,⁶⁾ mit aller Entschiedenheit die alte kanonische Auffassung, wonach die Kirchengüter der Kirche bezw. den einzelnen christlichen Gemeinden gehören und zu eigen bleiben

¹⁾ Hölsher, Geschichte der Reformation in Goslar, S. 124 ff.

²⁾ Roth, Archiv für Reformationsgeschichte I, 299.

³⁾ Ebenda Num. 3, wo Roth die auf die Kirchengüter bezügliche Stelle des Braunschweiger Abschieds nach den Augsburger Akten abdruckt.

⁴⁾ Politische Korrespondenz II, S. 509.

⁵⁾ Ebenda Num. 3 und Lenz, Briefwechsel I, S. 48. — Vgl. dazu Roth a. a. O. S. 300 und 303 f. Daß das Bucersche Gutachten aber bereits auf dem Braunschweiger Tage den Ständen vorgelegen haben soll, scheint mir nicht hinreichend erwiesen zu sein.

⁶⁾ Gedruckt bei Hortleder, Buch V, Kapitel 8; Inhaltsangabe bei Roth a. a. O. S. 304—319.

müssen, daß daher „solche kein Kaiser, König, Bischof, Papst oder einiger Mensch auf Erden zu ändern oder etwas davon den Kirchen zu entfremden habe, es sei zu anderen Kirchen oder Klöstern oder weltlichen Gebräuchen.“ Auch bei der weiteren Frage, wozu das Kirchengut gebraucht werden soll, kehrt er ganz zu der ursprünglichen Bestimmung vom dreifachen Zweck des Kirchenguts zurück und fordert, daß dasselbe, wie es „des heiligen Geistes Ordnung und Gebrauch allwegen gewesen“, in drei Teile geteilt werden soll: den einen zur Erhaltung „tauglicher und rechtschaffener“ Kirchendiener, den zweiten zur Versorgung der Armen, „einheimischer und fremder, gesunder und kranker“, den dritten zum Bau und Schmuck der Gotteshäuser, „welches aber allweg der Nothdurft der Armen nachgesetzt worden ist“. Jede andere Verwendung des Kirchenguts sei Mißbrauch, ja „der allergrenlichste Kirchenraub“. Welches nun die „wahren“ Kirchendiener sind, die von den Kirchengütern erzogen und erhalten werden sollen, konnte dem evangelischen Prediger nicht zweifelhaft sein. Als solche erkennt er nur diejenigen an, die der Kirche „tätlich“ und „in aller Heiligkeit und Treue“ dienen und von der Obrigkeit im Einverständnis mit der Gemeinde zu solchem Amt erwählt und bestellt sind. Damit schloß er alle altgläubigen Geistlichen, nicht nur die unnützen „Pfriundenfresser“, von dem Genuße des Kirchengutes aus. Die Aufsicht über die Verwendung desselben steht endlich ebenso unzweifelhaft wie die Bestellung der Kirchendiener der weltlichen Obrigkeit zu, die *merum et mixtum imperium* hat. Sie muß daher unbekümmert um die vermeintlichen „Exemptionen“ der Geistlichen der Kirche wieder zu ihrem Recht verhelfen und dafür sorgen, daß das Kirchengut zu seinem rechten Gebrauch zurückgebracht werde.

So entschieden aber Bucer die Rechtmäßigkeit des landesherrlichen Kirchenregiments und der obrigkeitlichen Aufsicht über das gesamte Kirchenvermögen betont, von einem Anteil des Landesherrn bezw. der städtischen Obrigkeit am Kirchengut will er nichts wissen.¹⁾ Am Schlusse seiner Ausführungen über die Frage wozu dasselbe gebraucht werden soll, macht er sich selbst den

¹⁾ Gegen Roth, a. a. O. S. 306.

Einwand, ob man denn der Kirche wirklich die Menge von Gütern, die sie im Laufe der Jahrhunderte „mit scheinbarem Nachteil des gemeinen Nutzens in Fürstentümern, Städten und dem Reich“ an sich gezogen habe, ungeschmälert überlassen solle, da der hier aufgehäufte Reichtum die eigentlichen Bedürfnisse der Kirche weit überschreite. Der Gedanke wird aber sofort zurückgewiesen mit dem Bemerkten, daß es viel nützlicher sei für das Reich, die Länder, Städte und besonderen Personen, wenn man alles solches Gut und die Einkünfte, welche die Kirche jetzt hat, der Kirche lasse und als „Religionsgut“ erhalte; denn es habe sich „bei mehr als einer Herrschaft“ gezeigt, daß, „wenn man die Religionsgüter lästet in Zerstreuung geraten, sie dermaßen verfallen und verschmolzen, daß weder der Obrigkeit noch gemeinem Nutz oder auch besonderen Personen dadurch etwas geholfen sei“. Doch hat Bucer nichts dagegen einzuwenden — vorausgesetzt, daß man zuvor den Kirchendienern vom Kirchengut „ihr gebührend Futter und Decke geordnet hat“ — wenn von dem Übrigen etwas genommen wird „zur Notdurft gemeiner Regierung, zur Beschützung Land und Leute wider den Türken, zur Erhaltung ehrlicher Geschlechter, zuvor derjenigen, von deren Eltern den Kirchen etwas zukommen ist“. Weit radikaler waren in dieser Beziehung die beiden Augsburger Theologen Musculus und Wolfart, deren Gutachten für den Eisenacher Tag¹⁾ von jeder Verwendung des Kirchengutes zu anderen Zwecken als denen der Kirchen- und Armenpflege sowie Unterweisung der Jugend — für Kirchenbau und Kirchenschmuck soll nur das Allernotwendigste verbraucht werden — vollständig schwieg.

Die Straßburger Gesandten haben das Bedenken Bucers den Ständen am 1. August übergeben,²⁾ doch scheint im Plenum über die Verwendung der Kirchengüter nicht weiter verhandelt zu sein.³⁾ Im Abschied des Tages wurde „der im Braunschweiger Abschied gesetzte Artikel von den geistlichen Gütern“ auf die nächste

¹⁾ Abgedruckt bei Roth a. a. O. S. 316—336. — Vgl. dazu ebenda S. 312 ff.

²⁾ Roth, a. a. O. S. 300.

³⁾ In dem Bericht der Straßburger Gesandten über die Eisenacher Tagung (Politische Korrespondenz II, Nr. 537) wird wenigstens nichts davon erwähnt.

Zusammenkunft verschoben.¹⁾ Aber auch auf der Frankfurter Tagung im Frühjahr 1539 hat man sich über die Verwendung der Kirchengüter nicht geeinigt; die Stände wurden vielmehr beauftragt, sich mit ihren Gelehrten nochmals zu beraten und neue Gutachten abfassen zu lassen.²⁾

Bucer hatte sich in seinem genannten Gutachten auch mit der Lage der reichsunmittelbaren Stifte in den Städten beschäftigt. Den von ihm vorgetragenen Grundsätzen gemäß wollte er auch diese den betreffenden Ortsobrigkeiten unterworfen und ihre Einkünfte für kirchliche Zwecke verwendet wissen. Wir erinnern uns, daß aber die Majorität der Bundesverwandten auf eben jenem Eisenacher Bundestage dem Kurfürsten von Brandenburg zur Erleichterung der Vergleichsverhandlungen mit den Gegnern die Unantastbarkeit der großen Stifte zugestanden hatte. Bucer erkannte schon damals, wie schwer gerade die Städte durch dieses Zugeständnis getroffen wurden, und hatte deshalb noch während der Eisenacher Tagung ein zweites Gutachten verfaßt,³⁾ in dem er die im ersten vorgetragenen Meinungen bezüglich der großen Stifte noch weiter ausführt. Der Gedanke, daß der Kaiser als Patronatsherr ein Anrecht auf die Güter der reichsunmittelbaren Stifte habe, wird schroff zurückgewiesen. Die Güter gehören der Kirche, und die evangelischen Stände haben auch in diesem Falle dafür zu sorgen, daß der Kirche ihr Eigentum zurückgestellt werde. Vor allem aber dürfen sie nicht länger dulden, daß die geistlichen Herren in ihren Gebieten zugleich weltliche Fürsten sind, die Güter der Kirche vergeuden, ohne ihr dafür zu dienen, und sich dem bürgerlichen Gehorsam der Obrigkeit, die allein zum Regiment berufen ist, entziehen. Die Stände sollen deshalb dem Kaiser vorschlagen, eine

¹⁾ Methner, Kirchenhistorie III, 129.

²⁾ Meng, Johann Friedrich II, 190.

³⁾ Lenz, Briefwechsel I, 48. — Ebenda Anm. 1 ein Auszug aus dem Gutachten nach einem Exemplar im Weimarer Archiv. — Bei dieser Gelegenheit sei hingewiesen auf das von H. v. Schubert herausgegebene Gutachten Bucers im Hamburger Kapitelsstreit vom Jahre 1545 (Schriften des Vereins für schleswig-holsteinische Kirchengeschichte. 2. Reihe, III. Bd., 1. Heft), wo die obigen Gedankengänge des Straßburgers noch weiter ausgeführt sind.

Trennung der seelsorgerischen und der weltlichen Geschäfte in den geistlichen Herrschaften eintreten zu lassen. Diese sind den geistlichen Herren ganz zu nehmen und — namentlich die Verwaltung des Kirchengutes zu Gunsten der Kirche — weltlichen Beamten zu übertragen, die vom Staate angestellt werden, aber der Kirche Rechenschaft über ihre Verwaltung ablegen sollen. Für den Fall, daß solches vom Kaiser nicht zu erlangen ist, sollen sich die Stände wenigstens zugestehen lassen, daß die Stifte erhalten bleiben — also wohl nicht etwa vom Kaiser säkularisiert werden dürfen — und die Stiftsgeistlichen dem bürgerlichen Gehorsam der Ortsobrigkeit unterworfen sein und soviel von ihren Gütern herausgeben sollen, als zur Erhaltung der evangelischen Pfarren und Schulen notwendig sei.

Bucer hatte dieses Gutachten in Eisenach dem Straßburger Gesandten Jakob Sturm übergeben, und dieser hatte daraufhin eine Unterredung mit dem hessischen Kanzler Zeige, der sich aber den Reformvorschlägen der Straßburger gegenüber durchaus ablehnend verhielt.¹⁾ Er gab zu bedenken, daß bei „solcher ganzen Reformation der Geistlichen und der Kirchengüter“ die Bischöfe zu den Waffen greifen würden, um ihre politische Machtstellung zu behaupten. Auch wäre zu befürchten, daß durch die von Straßburg vorgeschlagene Regelung der Kirchengüterfrage eine Trennung unter den evangelischen Ständen eintreten werde. Bucer, der in dem oben zitierten Briefe an den Landgrafen auf das Gespräch der beiden Staatsmänner zurückkommt, meinte zu dem zweiten Argument, daß solche Trennung jedenfalls nicht von den Städten ausgehen würde, die „gern jedem sein sachen zum besten verteidigen helfen“ wollten, und fährt dann fort mit einem noch deutlicheren Ausfall gegen die Fürsten: es sei doch zu beschwerlich, wenn die Städte alle Gefahr auf sich nehmen sollten bei dem, „so andere in diesem den canonibus und k. rechten ungemess am kirchengut gehandelt,“ während „man“ ihnen nicht einmal zu dem behilflich sein wollte, was allen Rechten gemäß und von Gott geboten sei. Und noch viel beschwerlicher sei es, wollte man

¹⁾ Vgl. hierzu den schon angezogenen Brief Bucers bei Lenz I, 47 ff, samt dem dazu gehörigen Zettel, ebenda II, 505.

den Kaiser anreizen, die bischöflichen und anderen Kirchen in den Städten zu berauben, „damit er denen, so anderer kirchengut zu sich gezogen, desto weniger entgegen were“. Er gab endlich noch dem Landgrafen zu bedenken, wie dringend man gerade der Stiftsgüter bedürfe, um davon die künftigen Kirchendiener „uff zu ziehen“.

Trotz aller weiteren Bemühungen des Straßburger Reformators in dieser Sache, der bei seinem Aufenthalt in Wittenberg im November 1538 auch Luther und Melanchthon für seine Pläne zu interessieren und zur Abfassung von Gutachten zu veranlassen wußte¹⁾, verharrten die Stände bei den zu Eisenach aufgestellten Vergleichsvorschlägen. Und selbst diese vermochten sie ja in den Frankfurter Verhandlungen nicht einmal durchzusetzen, sondern mußten sich in der Kirchengüterfrage zu den weitesten Zugeständnissen bequemen. Keiner war daher über den Frankfurter Zustand unzufriedener als Martin Bucer. In einem langen Briefe²⁾ machte er dem Landgrafen die bittersten Vorwürfe darüber, daß man dem kaiserlichen Orator allzuweit nachgegeben habe. Besonders das Zugeständnis der Bundesverwandten, während der Dauer des Anstandes keinen Geistlichen seiner Güter zu entsetzen, forderte seinen ganzen Zorn heraus: dadurch habe der Bund seine schuldige Christen- und Reichspflicht versäumt und, indem er den Pfaffen den „Kirchenraub“ gelassen, selbst in solchen Raub gewilligt und sich desselben schuldig gemacht. Um so nachdrücklicher müsse man aber nun, nachdem man in Frankfurt soviel „verschüttet“ habe, den Kirchen wieder zu ihren Gütern und Rechten verhelfen. Das sagte der Landgraf in seinem Antwortschreiben³⁾ zu, „so solches mit Fugen und ordentlich geschehen mag“. Man dürfe aber deswegen, weil einige Städte die Güter, die zu ihren Kirchen gehörten, nicht bekommen hätten, keinen Krieg anfangen; die Frage einer Reformation der großen Stifte sei überhaupt nur nach reiflicher Prüfung der Rechtsverhältnisse

1) Vgl. darüber Lenz, Briefwechsel I, Nr. 20 und Nr. 21, besonders die Anmerkungen dazu.

2) Ebenda Nr. 24.

3) Ebenda Nr. 26.

und durch eine „gemeine herwilligung teutscher Nation“ zu lösen. Überdies sei es sehr zweifelhaft, ob „Sachsen, Leuneburg, Wirtemberg und andere“ in Bucers Reformpläne willigen würden. Dieser ließ sich aber durch die abweisende Haltung des Landgrafen nicht abschrecken. In einem weiteren Briefe vom 7. Juli 1539¹⁾ betonte er abermals den Grundsatz, daß die christlichen Obrigkeiten, soweit sich ihre Macht auch immer erstreckte, den „lieben Kirchen“ zu ihrem Recht verhelfen müßten. Was ihn aber so besonders treibe, auf eine energichere Haltung der Stände in der Kirchengüterfrage zu drängen, sei die materielle Not der Kirche, nicht etwa, wie der Landgraf und so viele andere meinten, das Bestreben, den Ständen dadurch einen Zuwachs an „zeitlichen Gütern“ und eine Erweiterung ihrer Herrschaft zu verschaffen. Bucer ergeht sich sodann in bitteren Klagen über „etliche Leute“, die eine Beschlußfassung über die Aufhebung und Verwendung der Kirchengüter immer wieder von einem Tag auf den anderen verschöben und inzwischen hierin „wider alles Recht“ handelten zum schweren Nachteil aller Kirchen, nicht nur der in den Städten gelegenen. Man sollte sich doch endlich einmal dieser Sache etwas ernsthafter annehmen und dann mit der Tat beweisen, daß man „alles zu warer besserung richtete“; so würde die evangelische Sache auch „on alle schwerdt-schlag oder kriege“ zum Siege geführt werden. „Aber“ — fügt Bucer hinzu — „hiezu mußten wir ein solichen sinn, fleiß und eifer haben, wie wir bei silen potentaten jeß sehen, das sie und und ire regiment einen sinn, fleiß und eifer haben und weisen in erweiterung irer herschafften“.

Es lag also besonders an dem mangelnden Eifer und der eigennütigen Gesinnung der Fürsten, wenn die Verhandlungen über die Kirchengüterfrage auf den letzten Bundestagen immer wieder vertagt waren. Die meisten fürstlichen Bundesverwandten wollten überhaupt jede Aussprache über diesen so heiklen Punkt vermieden wissen, um auch weiterhin ungestört im Trüben fischen zu können. Zum mindesten aber waren sie nicht gewillt, über die Aufhebung und Verwendung der Kirchengüter bindende Zusagen zu geben und sich von ihren

¹⁾ Lenz, Briefwechsel I, Nr. 27.

Bundesverwandten in solche, wie sie meinten, rein innerterritorialen Angelegenheiten hineinreden zu lassen, so sehr auch die Theologen im Interesse der Kirche und die Städte zur Abwehr der gegnerischen Vorwürfe auf eine Vergleichung drangen. Eine solche Vergleichung war aber in der letzten Zeit noch dadurch erschwert worden, daß die Gutachten der Theologen über die Verwendung der Kirchengüter jetzt nicht mehr völlig übereinstimmten. Gegenüber den radikalen Forderungen der Oberländer, die das Kirchengut unter Ausschluß jedes Privatnutzens nur für kirchliche und mildtätige Zwecke verwendet wissen wollten, hielten die Wittenberger auch jetzt noch daran fest, daß es dem Landesherrn erlaubt sein müsse, davon etwas „zum allgemeinen Nutzen“ zu gebrauchen und sogar für sich selbst davon zu nehmen „zu den Kosten, die sie tragen von wegen der Kirchen“. ¹⁾ Die hessischen Theologen nahmen eine Mittelstellung zwischen beiden ein, indem sie empfahlen, vor allem Pfarren, Schulen und Hospitäler von den geistlichen Gütern zu versorgen, die Überschüsse aber in einen „gemeinen Kasten und aerarium“ zu legen, damit in Zeiten der Not, namentlich bei einem etwaigen Religionskrieg, daraus dem Vaterlande Hilfe geschehe. ²⁾ Bei den Städten fand die Auffassung der Oberländer, die einzig und allein das Interesse der Kirche im Auge hatte, auch deshalb viel Beifall, weil durch einen in diesem Sinne gefaßten Bundesbeschuß den immer aufs neue erhobenen Vorwürfen der katholischen Partei die Spitze abgebrochen wäre. Um so heftiger widersetzten sich die Fürsten, die nicht gewillt waren, um des lieben Friedens willen ihre historisch wohlbegründeten Ansprüche auf die Kirchengüter offen preiszugeben.

Herzog Ulrich hat sich einmal — es war zur Zeit der Frankfurter Tagung — darüber sehr deutlich ausgesprochen. ³⁾ In einer längeren Instruktion für seine Räte setzte er auseinander, daß er als Landesherr keineswegs mit einem Male verzichten könnte auf „Nzung, Reisen, Schatzung, gemeine Landsteuer, Fron und

¹⁾ Vgl. das Gutachten Melancthons, das er auf Bucers Veranlassung am 20. November 1538 dem Straßburger Rat übersandte, in C. R. III, 608 f.

²⁾ Reudecker, Aktenstücke S. 177 ff.

³⁾ Sattler, Herzöge III, 128 und Beil. Nr. 49.

andere Gerechtigkeiten“, die er und seine Vorfahren von alters her auf den Klöstern und Stiften gehabt hätten; auch das könnte er sich nicht versperren lassen, was ihm als Patron, Stiftsherr und Kollator nach gemeinem geistlichen und weltlichen Recht zustände, umsomehr als er sich mit den Ordenspersonen bis auf wenige Ausnahmen gütlich vertragen und einen Teil von ihnen mit jährlichen Pensionen abgefunden hätte. Außerdem wäre auch in seinem Lande der größere Teil der geistlichen Gefälle für Prädikanten, Pfarrer, Kirchendiener, Stipendiaten, Universität, Hospitäler und gemeine Kasten verwendet worden, so daß garnicht so viel mehr, als er schon längst von den geistlichen Stiftungen rechtmäßig bezogen habe, von ihm eingezogen sei. Und auch das verwende er nicht etwa zu seinem eigenen Nutzen, sondern zum Besten seiner Untertanen und seines erschöpften Landes, das diese Hilfe in gegenwärtiger Zeit nicht entbehren könnte. Etwas vorsichtiger drückte sich der Kurfürst von Sachsen in einem Briefe an den Landgrafen vom 2. August 1539¹⁾ aus, in dem er unter Bezugnahme auf die Forderungen der Oberländer auf die merklichen Unkosten hinwies, die der Landgraf und er seit Jahren um der Ausbreitung des göttlichen Wortes willen zu tragen hätten; er wisse auch nicht recht, wozu in seinen Landen die Kirchengüter noch verwendet werden sollten, nachdem davon die Universität Wittenberg und andere Schulen, auch Pfarren und Kirchenämter ausgestattet, Konsistorien errichtet und den Armen geholfen sei; denn die Güter alle den Pfarrern und Predigern zu überlassen, hieße nur die alte Pracht und das Unwesen aus den Tagen des Papsttums wieder einführen. Der Landgraf möge ihn deshalb wissen lassen, wie er es der geistlichen Güter wegen zu halten und endgültig vorzunehmen gedenke, so wollte auch er, der Kurfürst, darüber nachdenken.

So wurden denn die in Frankfurt vertagten Verhandlungen über die Verwendung der Kirchengüter auf dem Arnstädter Bundestage 1539 wieder aufgenommen.²⁾ Im Ausschuß,

¹⁾ Meng, Johann Friedrich III, Veil. 25.

²⁾ Vgl. die Instruktion für die Straßburger Gesandten in Politische Korrespondenz II, S. 639 und die Aufzeichnungen derselben über die Verhandlungen in Arnstadt ebenda S. 652.

der zunächst darüber beriet, war die überwiegende Majorität dafür, daß alle Bevollmächtigten in einen für alle Stände verbindlichen Beschluß willigten, wonach das Kirchengut eines jeden Gebietes der Kirche erhalten und zugeeignet, also sein spezifisch kirchlicher Charakter gewahrt bleiben müsse. Die geistlichen Güter sollten zunächst zur Unterhaltung der Pfarrer und übrigen Kirchendiener, sowie der Schulen, und weiterhin zur Versorgung aller Armen und Dürftigen, besonders auch zur Ausstattung armer ablicher Jungfrauen mit Heiratsgut dienen, etwaige Überschüsse aber auch zum gemeinen Nutzen, zur Befriedung von Land und Leuten und zur Erhaltung des göttlichen Wortes Verwendung finden. Diese „Einigung“ sollte dann auch in den Abschied aufgenommen und in einem Ausschreiben veröffentlicht werden. Der Ausschuß gab sich der Hoffnung hin, daß dadurch endlich, vorausgesetzt natürlich, daß dem Ausschreiben auch „nachgelebt“ würde, sich das Geschrei der Widersacher legen würde, die da behaupteten, man suche wegen der geistlichen Güter mehr den eigenen Nutzen als Gottes Ehre. Zugleich hätte man damit einen modus vivendi geschaffen für die künftig reformierenden Stände und ein Schutzmittel gegen kommende Vergleichsvorschläge der Gegner. Es kam jedoch zu keiner Beschlußfassung, da die Vertreter Lüneburgs und Württembergs erklärten, sie könnten sich aus mangelnder Vollmacht auf die vorgeschlagene Einigung nicht verpflichten.¹⁾ So wurde denn im Plenum darüber nur berichtet und hier die definitive Entscheidung abermals vertagt. Immerhin war man doch einer Verständigung näher gekommen, da sich jetzt endlich eine starke Majorität zusammengefunden hatte, die es auch durchsetzte, daß die im Ausschuß vorgetragenen Gedanken wenigstens in fragender Form in den Abschied mit aufgenommen wurden.²⁾

Als Vorlage für die Ausschußverhandlungen in Arnstadt hat offenbar das Gutachten Bucers vom Eisenacher Tage gedient. Dieses sollte nun auch der endgültigen Beschlußfassung über die Verwendung der Kirchengüter auf dem nächsten Bundestage

¹⁾ Bericht der sächsischen Räte an ihren Kurfürsten aus Arnstadt, abgedruckt bei Meng, Johann Friedrich III, Beilage 32. Die Antwort des Kurfürsten ebenda Beilage 33.

²⁾ Meng II, S. 205.

in Schmalkalden 1540 zu Grunde gelegt werden.¹⁾ Doch ließen die in Schmalkalden anwesenden Theologen durch Melanchthon ein neues Gutachten aufstellen, das von ihnen allen, auch von Bucer, unterzeichnet und zusammen mit den Bedenken über die schwebenden Vergleichsverhandlungen den Ständen am 11. März übergeben wurde.²⁾ In den vier ersten Artikeln dieses Gutachtens³⁾ wird noch einmal klar und knapp bewiesen, daß die Obrigkeiten „dieses Teils“ recht daran getan hätten, wenn sie in ihren Gebieten in Pfarren, Klöstern und Stiften den unrechten Gottesdienst abgetan und deren Güter in ihre Verwaltung genommen hätten; denn „es soll niemand imperia haben, denn die weltliche Obrigkeit“. Der fünfte Artikel handelt dann ausführlich von der Verwendung dieser Güter. Die mildere und gerechtere Auffassung der Wittenberger kommt darin zum Ausdruck, wenn man zwar daran festhält, daß aus den Kirchengütern zunächst Pfarren und Schulen zu bestellen sind und für die Armen gesorgt werden muß, von dem Rest aber auch den Obrigkeiten als den „patroni“ ein Anteil gewährt werde, „dieweil sie solche Güter schützen und ordnen müssen, tragen auch große Unkosten der Religion halben“. Freilich fehlt es auch in diesem Gutachten wie in dem Bittschreiben von 1537 nicht an einem scharfen Ausfall gegen „etliche“, die nicht allein die Stifts- und Kloostergüter zu sich nehmen, sondern auch die Pfarren und Hospitäler „bestümpeln“; das sei sehr beklagenswert und ein Raub, den Gott ernstlich strafen werde. Um dem abzuhelpen, raten die Theologen, die Kirchengüter der unmittelbaren

¹⁾ Meuß, Johann Friedrich II, 221.

²⁾ Vgl. dazu Polit. Korr. III, S. 34 und Meuß a. a. O. S. 221. — Die beiden Gutachten gedruckt in C. R. IV, 1040 ff. und III, 926 ff. — Der Straßburger Bericht (Polit. Korr. III, S. 34) wird durch die Kommentierung Winkelmanns, der nur auf das zweite Gutachten hinweist (ebenda Anm. 3), undeutlich. Das am 12. März verlesene Bedenken, gegen welches Hamburg und Minden protestierten, kann nur das Sondergutachten über die Verwendung der Kirchengüter sein; denn nur in diesem ist von Hamburg und Minden als solchen Städten, die zur Unterhaltung ihrer Pfarrer Stiftsgüter an sich genommen hätten, die Rede.

³⁾ Außer in C. R. IV, 1040 ff. auch bei Neudecker, Urkunden S. 310 ff. — Hier fehlt übrigens der oben erwähnte Hinweis auf Hamburg und Minden.

Verwaltung durch die Fürsten überhaupt zu entziehen und dafür besonders von der Landschaft erwählte oekonomi zu bestellen, damit man erkennen könne, daß „solches für Kirchengüter gehalten und fürnehmlich dahin verwendet würden“. Unter den mildtätigen Zwecken, für die das Kirchengut in zweiter Linie verwendet werden soll, werden in diesem Gutachten noch besonders genannt die Errichtung von Stipendien für arme Studenten aus dem Adel und dem Bürgerstande, die Versorgung der emeritierten Kirchendiener und die Ansammlung eines Vorrats zum Besten der Armen bei künftigen Teuerungen. — In einem letzten Artikel beschäftigte man sich endlich noch sehr ausführlich mit der Stellung der reichsunmittelbaren und der unter fremden Patronaten stehenden Stifte in den Städten.

Nachdem dieses Guthaben am 12. März vor den Ständen verlesen war, erfolgte daraufhin am nächsten Tage zum ersten Male eine gründliche Aussprache unter den Bundesverwandten über die ganze Angelegenheit.¹⁾ Ein jeder berichtete, wenn auch nicht ganz ohne Schönfärberei, wie es bei ihm zu Hause mit den Kirchengütern gehalten würde, und nahm zu den Vorschlägen auf dem Arnstädter Tage und dem letzten Gutachten der Theologen Stellung. Nur Lüneburg äußerte sich nicht. Es zeigte sich, daß die Städte sämtlich ohne Ausnahme den dringenden Wunsch hatten, daß zur Abstellung der üblen Nachrede eine allgemein verbindliche Ordnung wegen der Kirchengüter angenommen würde. Besonders dringlich mahnte Hamburg, daß man „zur Abwendung des Gegenteils Nachrede“, so gerade in fremden Nationen von den Evangelischen als von Kirchenräubern gehalten würde, „das uns kein Wasser abwaschen mag“, mit den Kirchengütern ein Einsehen haben möge und danach — gemäß dem Arnstädter Abschied — eine deutsche und lateinische Rechtfertigung ausgeben lasse. Dazu war aber ein Teil der fürstlichen Stände aus naheliegenden Gründen nicht allzu bereit. Fürst Wolfgang von Anhalt-Zerbst erklärte sich zwar mit einer Ordnung einverstanden und wollte sich auch danach halten. Aber sein Vetter Joachim von Anhalt-Dessau meinte, man solle mit

¹⁾ Politische Korrespondenz III, S. 35—38.

der Regelung der Kirchengüterfrage noch warten, da vielleicht eine Restitution gefordert würde; auch könne nicht überall mit gleichem Maße gemessen werden, sondern ein jeder Stand solle „nach seines Landes Gelegenheit“ handeln. Die pommerischen Gesandten lobten den Arnstädter Abschied und berichteten, was bei ihnen für kirchliche und mildtätige Zwecke bereits geschehen sei und vor allem noch geschehen sollte, hielten es aber auch für unnötig, daß man sich in einen besonderen Vergleich darüber einlasse, „dann die Gelegenheit in Fürstentümern, Ländern und Städten hin und wieder ungleich seien“. Der Vertreter Württembergs sagte, sein Herr habe es mit den Kirchengütern so gehalten, daß „man solch billig nicht allein daran ein Vergnügen haben, sondern auch, daß es christlich und recht sei, erkennen“ könne; die Pfarren und Schulen seien überreich versehen; wo noch etwas fehle, werde die Visitation helfen. Über die Verwendung des Restes aber könne sich sein Herr keine Vorschriften machen lassen; er gedenke sich darin so zu verhalten, „wie er es gegen Gott und alle Obrigkeit traue zu verantworten“. Schließlich nahmen Sachsen und Hessen das Wort; beider Abgesandte erklärten, daß ihre Herren mit einer christlichen, ehrlichen und billigen Verwendung der Kirchengüter einverstanden seien und es ihrerseits an nichts fehlen lassen würden. Hessen gab endlich noch zu bedenken, weil Württemberg und Müneburg „schwer eingesehen und viel schuldig“ seien, solle man etwas nachgeben derart, daß zwar Pfarren und Schulen aus den Kirchengütern wohl versorgt werden müßten, dabei aber auch auf die Kosten, „so uf beschirmung der kirchen und religion gehen“, Bedacht genommen würde.

Auf Antrag der sächsischen und hessischen Räte wurde dann die ganze Angelegenheit dem Ausschuß zur weiteren Beratung übergeben. Dessen Gutachten, für das die letzten Artikel Melanchthons und der anderen Theologen als Vorlagen dienten, wurde am 15. März nach Vornahme einiger Änderungen von allen Ständen mit Ausnahme Pommerns und Württembergs angenommen und zur Ausnahme in den Abschied bestimmt.¹⁾ Die Bundesverwandten verpflichteten sich danach, die Kirchengüter zu folgenden drei Zwecken zu gebrauchen:

¹⁾ Meutz, Johann Friedrich II, 221. — Politische Korrespondenz III, S. 38.

1. zur Unterhaltung der Pfarrer, Prediger und anderen Kirchendiener,
2. zur Bestellung und Versehung der Schulen,
3. zur Unterstützung der Armen, zur Unterhaltung und Aufrichtung von Spitälern und gemeinen Kasten, zur Errichtung von Stipendien für arme Studenten und endlich zur Versorgung der emeritierten Geistlichen, sowie der Witwen und Waisen von früheren Kirchendienern¹⁾).

Damit hatte also der Bund zum ersten Male offiziell anerkannt, daß die geistlichen Güter auch jetzt noch der Kirche gehörten und darum in der genannten Weise verwendet werden mußten. Der praktische Wert dieser Bestimmung wurde aber sehr in Frage gestellt durch den Zusatz, daß mit dem, was übrig bleibe, jede Obrigkeit so handeln möge, „wie sie das gegen Gott, aller Ehrbarkeit und männiglichen Unparteilichen zu verantworten, schuldig und ihr unverweislich ist“. Da die Entscheidung darüber, ob in den einzelnen Territorien jeweilig der dreifache Zweck der Kirchengüter voll erfüllt und nun etwas übrig sei oder nicht, doch einzig und allein bei den betreffenden Obrigkeiten lag, so blieb es diesen auch jetzt noch überlassen, wieviel von den geistlichen Gütern sie für die Kirche und wieviel für sonstige Zwecke verwenden wollten. Ferner bot der Abschied keine Garantie dafür, daß das vom Bunde aufgestellte Prinzip in den einzelnen Territorien auch verwirklicht wurde. Pommern und Württemberg hatten sich von vornherein ablehnend verhalten und die Annahme des Ausschußgutachtens verweigert. Wie nun, wenn auch von denen, welche dem Abschied zugestimmt hatten, dieser oder jener mit der Durchführung zurückhielt? Würde der Bund in solchem Falle Repressalien ausüben? Davon stand nichts im Abschied. Auch war nicht daran zu denken, daß der Bund die Aufnahme neuer Mitglieder etwa davon abhängig machen würde, ob in deren Gebieten mit den geistlichen Gütern nach den Schmalkaldener Beschlüssen verfahren werde oder nicht.

Die langwierigen Verhandlungen über die Verwendung der Kirchengüter im eigenen Lager waren also durch den Schmalkaldener Abschied von 1540 zwar vorläufig zum Abschluß gebracht.

¹⁾ Die betreffende Stelle des Abschieds ist gedruckt bei Roth, Archiv für Reformationsgeschichte I, 301 f.

Aber der doppelte Zweck dieser Verhandlungen war im letzten Grunde verfehlt; denn es war vorauszu sehen, daß weder die Klagen der eigenen Theologen noch die Vorwürfe der Gegner über das habüchtige Zugreifen einzelner Fürsten zum Verstummen gebracht würden, solange der Bund sich mit der bloßen Anerkennung des kirchlichen Charakters der geistlichen Güter und einer Anweisung für ihre zweckmäßige Verwendung begnügte und auf eine praktische Durchführung dieser Gedanken in den Kreisen seiner Mitglieder verzichtete. Als man sechs Jahre später auf dem Frankfurter Bundestage im Winter 1545/46 daran ging, die Bundesverfassung zu reformieren, beantragte Straßburg die Aufnahme einer Bestimmung, wonach der, welcher die Kirchengüter anders als für die genannten kirchlichen Zwecke verwende, im Falle der Not vom Bunde keinen Beistand erhalten solle. Der Antrag wurde damit begründet, daß gar viele Mißstände Anstoß daran nehmen, wie eigennützig und den göttlichen Bestimmungen zuwider bei einigen mit den Kirchengütern verfahren werde; denn durch solches Verfahren seien den Verbündeten schon viele Beschwerden und üble Nachreden verursacht, vor allem aber würden andere Stände dadurch vom Beitritt zum Bunde abgeschreckt.¹⁾ Aber gerade jetzt, wo man dicht vor dem Kriege stand, durfte man noch viel weniger als damals in Schmalkalden Beschlüsse fassen, durch die irgend welche Bundesmitglieder verletzt werden konnten; auch war es ratsam, sich für den Fall der Not freie Verfügung über die aus den Kirchengütern fließenden Mittel zu bewahren.²⁾ Und so blieb es denn bei dem Abschied von 1540, wonach das, was von den Kirchengütern übrig sei, von jeder Obrigkeit nach pflichtmäßiger Ermessen verwendet werden dürfe.³⁾

Um die Einziehung und Verwendung der Kirchengüter in den Territorien der einzelnen Bundesverwandten hat sich der Bund entsprechend den Beschlüssen, die 1540 zu Schmalkalden gefaßt und 1546 zu Frankfurt bestätigt wurden,

1) Politische Korrespondenz III, S. 676 f.

2) Johann Friedrich sah sich sehr bald in der Zwangslage, von dieser Freiheit Gebrauch machen zu müssen. — Vgl. Menz III, 32 und 37.

3) Hasenclever, Die Politik der Schmalkaldener vor Ausbruch des schmalkaldischen Krieges. Historische Studien XXIII, 143.

denn auch in den letzten Jahren seines Bestehens nicht gekümmert. Selbst in dem Falle, wo ein Bundesmitglied den aufgestellten Grundsätzen und getroffenen Vereinbarungen mit dem Gegner offenkundig zuwider handelte, hat der Bund nicht eingegriffen. So ließ er die gewaltsame Reformierung und Säkularisierung des Bistums Raumburg durch den sächsischen Kurfürsten geschehen, ohne ihn deswegen zur Rechenschaft zu ziehen, trotzdem der Bestand der hohen Stifte auf verschiedenen Bundestagen ausdrücklich gewährleistet war. Als die Stadt Hildesheim auf dem Schmalkaldener Tage des Jahres 1543 darum bat, den Kirchen- und Schuldienst in ihrer Stadt von den Stifts- und Klostergütern bestellen und einige vor den Toren gelegene Klöster abbrechen zu dürfen, wurde ihr zwar von den sächsischen, württembergischen und einigen anderen Abgesandten vorgehalten, daß das der Regensburger Deklaration zuwider und darum unstatthaft sei. Darauf meinten aber die Straßburger und andere, daß dann auch mit den anderen Ständen, die seit 1541 Kirchengüter eingezogen hätten oder künftig einziehen würden, also verfahren werden müßte,¹⁾ was offenbar nicht geschehen war. Seine wahre Meinung offenbarte der sächsische Kanzler auf dem Ulmer Tage im Sommer 1546, wo er den Magdeburgern auf ihre Frage, wie man sich gegen die katholischen Geistlichen und ihre Besitzungen zu verhalten habe, die bedenkliche Antwort gab: „Lieben Herrn, ir von stedten seint in dem fall zu sorgfellig, solten an andern stedten exempla nemen; man solte nicht lange fragen; es wer treglicher gethan, als gefraget; die pfaffen weren alle unsere feinde, durffte keiner disputation; darumb solte man nur fluchß zugreifen; wer etwas erwischte, der hette es, und behielte es wohl; wann es zur friedenshandlung kommen solte, so were es zulezt ein ausführen.“²⁾ Die Magdeburger ließen sich das nicht zweimal sagen und haben sofort sehr tüchtig „zugegriffen“.³⁾

In diesen letzten Jahren hat der Bund aber auch einmal Gelegenheit gehabt, seine Grundsätze in der

1) Politische Korrespondenz III, S. 421 f.

2) Hoffmann, Geschichte der Stadt Magdeburg II, 208 u. Anm. 2.

3) Ebenda S. 208 ff.

Kirchengüterfrage praktisch zu betätigen. Als Herzog Heinrich von Braunschweig-Wolfenbüttel trotz der Aufhebung der Acht gegen Goslar durch den Regensburger Abschied aufs neue mit dieser Stadt und dann auch mit Braunschweig Feindseligkeiten begann, fühlten sich der Kurfürst und der Landgraf als Hauptleute des schmalkaldischen Bundes veranlaßt, ihren bedrängten Verbündeten zu Hilfe zu kommen. Sie vertrieben den Herzog und eroberten in ganz kurzer Zeit das ziemlich wehrlose Land, dessen Untertanen dem Bunde huldigen mußten. Die Verwaltung des Landes wurde einer provisorischen Regierung übertragen, deren einflußreichste Mitglieder der sächsische Landvogt Bernhard von Wila und der hessische Rat Heinrich Versener waren.¹⁾ So war der Bund plötzlich in den Besitz eines großen Territoriums gelangt, dessen Reformation sofort auf dem Wege einer gründlichen Visitation in Angriff genommen wurde. Wie ist man dabei — nach dem Willen und unter den Augen der Einigungsverwandten — mit den Kirchengütern verfahren?

In einer Verordnung an die Statthalter und Räte,²⁾ die bereits sieben Tage nach der Einnahme der Hauptstadt Wolfenbüttel erschien, wurden zunächst folgende grundsätzliche Bestimmungen für die bevorstehende Regelung der kirchlichen Vermögensverhältnisse erlassen: Wo es an der nötigen Unterhaltung für die Seelsorger fehle, da sollen die Klostersgüter und Präbenden mit herangezogen werden; auch die Unterhaltung der alten und die Aufrichtung neuer Hospitäler und Siechenhäuser ist aus den Pfründen- und Klostersgütern zu bestreiten. Es dürfen aber keine Klostersgüter versezt, verpfändet, verkauft und verschwendet werden, und alle Kleinodien und Silbergeräte sind sorgfältig zu inventarisieren; doch steht nichts im Wege, denen, die freiwillig aus einem Kloster austreten, eine angemessene Abfindungssumme zu zahlen. Demgemäß wurden nun die Visitatoren in einer ausführlichen Instruktion¹⁾ von den Statthaltern und Räten

¹⁾ Bruns, Die Vertreibung Herzog Heinrichs von Braunschweig durch den schmalkaldischen Bund. — Kolbeken, Die Reformation des Herzogtums Braunschweig-Wolfenbüttel unter dem Regiment des schmalkaldischen Bundes.

²⁾ Gedruckt bei Kayser, Kirchenvisitationen S. 3 ff.

angewiesen, zunächst die Stelleneinkünfte genau festzustellen und dann die erledigten geistlichen Lehnen jedes Ortes zusammenzuschlagen, um davon die Besoldung der Kirchen- und Schuldiener aufzubessern. Wo das nicht ausreicht, will die Regierung auf Anfordern der Visitatoren aus den Einkünften der Stifte, erledigten Klöster, Vikarien und Lehnen eine Zulage bewilligen. Wer im Besitz eines geistlichen Lehens oder einer Pfründe ist, ohne dafür der Kirche zu dienen, soll abgefunden werden; auch dürfen nicht mehrere Pfründen in einer Hand vereinigt sein, die übermäßigen sind vielmehr zum Besten der Kirche zu verwenden. Vor allem aber ist zu verhindern, daß Lehnen, die an Adlige und Bürgerliche in den Flecken und Städten verliehen sind, nach dem Tode der Inhaber von den Stiftern oder deren Erben eingezogen werden. Die der Visitationsinstruktion beigefügten „Artikel, wie die Klöster und Prälaturen des Fürstentums verwaltet werden sollen“,²⁾ stellen zunächst die Tatsache fest, daß die Mehrzahl der Äbte, Pröbste und anderer Ordensleute, die mit ihnen die Verwaltung der Klostergüter innegehabt hatten, aus dem Lande geflohen sei. Ihnen soll auf ihr Ansuchen Rückkehr in ihre Klöster und obrigkeitlicher Schutz unter der Bedingung zugestanden werden, daß sie der neuen Obrigkeit huldigen, ein ordentliches und glaubwürdiges Inventarium vorbringen und nach diesem alle entwendeten Güter in die Klöster zurückschaffen, die Reformation annehmen, der Regierung über die Verwaltung des Klosters und der Klostergüter Rechenschaft ablegen und keine Novizen mehr annehmen. Die Verwaltung ihrer Klöster und Klostergüter soll ihnen unter diesen Bedingungen gelassen werden. Was an Kleinodien und Barschaft beigebracht oder vorhanden wäre, das wollen Statthalter und Räte in einem wohlverwahrten Gewölbe in Wolfenbüttel beisehen und davon jedem Kloster ein Inventarium zukommen lassen. Dies soll geschehen selbst auf die Gefahr hin, daß über die Verwahrung der Kleinodien weitere Beschwerden des Landadels einliefen, zumal da doch nicht alle beiseite geschafften Schätze wieder zurückgebracht würden. Auch die beiden Komture des Johanniter- und Deutsch-

¹⁾ Gedruckt bei Kayser, Kirchenvisitationen, S. 9 ff.

²⁾ Ebenda S. 18 ff.

ordens will man bei der Verwaltung ihrer Kommenden belassen, wenn sie ein glaubwürdiges Verzeichnis über die Güter und Renten derselben beibringen, die Kirchenkleinodien einliefern, die Reformation annehmen und die Huldigung leisten. Klöster, in denen nur noch wenige oder alte Ordensleute sind, sollen durch einen Haushalter verwaltet und ihre überschüssigen Einkünfte für kirchliche Zwecke verwendet werden.

Wären diese Anweisungen wirklich durchgeführt worden, so hätte man dadurch die Gegner einmal davon überzeugen können, daß, wie der Landgraf gelegentlich schrieb,¹⁾ „unsere Religion und Sache wenigstens nicht so böß sei, als man sie mache“, und die üble Nachrede von den „Kirchenräubern“ wenigstens bei dieser Unternehmung, hinter welcher der ganze Bund stand, nachdrücklich Lügen gestraft. Leider sah aber auch hier die Praxis so ganz anders aus als die Theorie. Daß sich bei der Regelung der Pfarreinkünfte durch die Visitationskommission große Schwierigkeiten herausstellen würden, war vorauszusehen. Wie wenig aber in dieser Beziehung erreicht wurde, zeigen die Protokolle der zweiten Visitation von 1544, in denen die Klagen über mangelhafte Bejoldung der Geistlichen oder über die Unmöglichkeit, solche anzustellen, immer wiederkehren. Auch die versprochenen Abfindungen an die Mönche waren nicht gezahlt. Zwar standen in den Instruktionen genaue Anweisungen darüber, wie allen diesen Mißständen vorzubeugen sei, aber die Regierung war viel zu schwach, um diese Anweisungen streng durchzuführen. Wie anderswo, so hatte sich auch hier besonders der einheimische Adel reichlich an den Pfarrgütern vergriffen,²⁾ und selbst ein weltliches Mitglied der Visitationskommission wird unter denen genannt, die sich durch Beschlagnahme von Pfarreinkünften bereichert hatten.³⁾ Die geplante Regelung der Pfarrbesoldungen und die Konstituierung des Pfarrgutes schlugen also gründlich fehl. Noch schlimmer erging es den Klostergütern. Sie sollten nach der Instruktion mit zur Bejoldung der Geistlichen und für andere kirchliche Zwecke dienen, aber die Ausführung vollzog sich nur sehr langsam. Unterdessen fielen die

¹⁾ Lenz, Briefwechsel I, 281.

²⁾ Kayser, Kirchenvisitationen S. 158 — 161; 177; 203, Anm. 1.

³⁾ Ebenda S. 158.

Mitglieder und Anhänger des Bundes über die Klostergüter als willkommene Beute her. Zwar können wir den Bund für die Räubereien seiner Soldateska und habgieriger Banden nicht verantwortlich machen, das war eben Kriegslauf. Wohl aber für Dinge, die mit seiner Zustimmung geschahen oder gar von ihm selbst veranlaßt wurden, wie die Belohnung der Anhänger oder treuen Diener der neuen Landesherrn mit Klostergütern oder die Befriedigung herzoglicher Gläubiger durch Überweisung solcher Güter.¹⁾ Für das Verhalten der schmalkaldischen Beamten gegenüber den Klöstern des eroberten Landes ist vielleicht nichts so bezeichnend als ein Schreiben des Landgrafen an Statthalter und Räte, in dem es heißt: „Es möchten Euer einesteils ganze Klöster hinweggenommen haben, wenn mans ihnen gegeben hätte.“²⁾

Die im Herbst 1543 erschienene Kirchenordnung Bugenhagens hat die Ordnung der Dinge wenig beeinflusst. Die Klöster wurden in den nächsten Jahren nur noch stärker mitgenommen, besonders als dann Ostern 1546 noch eine Kommission des Bundes nach Wolfenbüttel kam, „um des eroberten Fürstentums Gelegenheit und dabei auch der Klöster Zubehör zu erkunden“. Wenig rühmlich war namentlich das Verhalten der zum Bunde gehörigen fürstlichen Landstadt Braunschweig. Kaum hatte der schmalkaldische Heerführer Bernhard von Mila das vor den Toren der Stadt gelegene Kloster Niddagshausen eingenommen, da waren auch schon die Bürger zur Stelle und plünderten das prächtige und reiche Kloster in schamlosester Weise. Kelche, Monstranzen, Messgewänder und andere kirchliche Geräthe wurden mitgenommen, vor allem aber bemächtigte sich der Rat sofort der umliegenden Meierhöfe, Zinsen und Renten, die er dann auch fast fünf Jahre lang ausgenützt hat.³⁾ Auf dem bald darauf folgenden Bundeskonvent zu Braunschweig stellte der Rat den Antrag, „bei etwaigen Veränderungen der Klöster und Klostergüter“ auch die Städte zu berücksichtigen, wurde aber mit dem Bemerkten zurückgewiesen, daß die Klostergüter zur Zeit noch unverändert und unzertrennt

¹⁾ Koldewey a. a. O. S. 298. — Kaiser, Kirchenvisitationen S. 43, Anm. 4.

²⁾ Koldewey, S. 300.

³⁾ Rehtmeyer, Kirchenhistorie III, 153 f.

bleiben sollten, und außerdem vom Bunde gezwungen, die auch schon eingezogenen Pfandbriefe der im Weichbilde der Stadt gelegenen fürstlichen Stifte anzuliefern.¹⁾ Eins von diesen Stiften wurde drei Jahre später, als der Herzog zum Entsatz heranrückte, von den Städtern zunächst gründlich geplündert und dann zerstört; die Güter behielt der Rat trotz aller kaiserlichen Mandate inne.²⁾

„Das sei ein wahrhaft göttlicher Sieg“, schrieb Luther nach der Eroberung Wolfenbüttels im Jahre 1542, „alles sei durch Gott geschehen, er sei das *fac totum*; man dürfe hoffen, daß der selige Tag der Erlösung nahe sei“.³⁾ Bald aber mußte er klagen: „Der fröhliche Sieg wird durch böse Gerüchte verunstaltet. So groß ist die Raubsucht der Unsern, daß die Einwohner gar bald wieder nach ihrem Mezentius [Herzog Heinrich] verlangen werden. Es kommt das Ende, es kommt das Ende.“⁴⁾ Es ist die Frage, ob man den ganzen Bund für alle Willkür während der Okkupation des Landes verantwortlich machen kann, oder ob nicht vielmehr Sachsen und Hessen allein, besonders aber der persönlich stark interessierte Landgraf, die Schuldigen sind. Die Oberländer standen der ganzen Angelegenheit von vornherein feindlich gegenüber; sie hatten darum auch auf eine Vertretung in der Regierungskommission verzichtet. Die Befriedigung der Braunschweiger Gläubiger durch Veräußerung von Klostergütern, die Sachsen und Hessen auf dem Bundestage von 1543 beantragten, haben zwar auch sie gut geheißt, aber nur unter der Bedingung, daß die Braunschweiger Landstände jene Veräußerungen auf eigene Verantwortung machten.⁵⁾ Die Oberländer hätten auch sofort in die Restitution des Landes gewilligt und dadurch dem Bunde viele Anfeindungen von katholischer Seite erspart. Aber Hessen und Sachsen waren weder für eine Restitution noch für eine Sequestration zu haben, und es ist darüber zu heftigen Auseinander-

¹⁾ Mehtmeyer, Kirchenhistorie III, Beilage IV, Nr. 2.

²⁾ Ebenda S. 168 f.

³⁾ De Wette V, 493 f.

⁴⁾ Ebenda S. 495 f.

⁵⁾ Politische Korrespondenz III, S. 418.

setzungen zwischen den Bundesverwandten gekommen.¹⁾ Selbst die beiden so eng befreundeten Straßburger Politiker Sturm und Bucer, „die in der Fürsorge für eine gedeihliche Entwicklung des Bündnisses wetteiferten“, gerieten über diese Angelegenheit in ernste Meinungsverschiedenheiten,²⁾ wie denn überhaupt die Braunschweiger Sache nicht wenig zur inneren Auflösung des schmalkaldischen Bundes kurz vor seiner Sprengung durch äußere Feinde beigetragen hat.

Schluß.

Überschauen wir noch einmal die Kirchengüterpolitik des schmalkaldischen Bundes, so kommen wir zu folgenden Ergebnissen.

In seinen Bemühungen, eine einheitliche Norm für die Verwendung der Kirchengüter in den evangelischen Territorien zu schaffen, ist der Bund über die Aufstellung ganz allgemeiner Grundsätze nicht hinausgekommen. Es ist ihm sogar nicht einmal gelungen, die Befolgung der allgemeinen Grundsätze in den Bundesgebieten durchzusetzen. Dadurch hat er es mit verschuldet, daß in den meisten fürstlichen Territorien für die Bedürfnisse der jungen Landeskirchen nicht in ausreichender Weise gesorgt war und mancher heimliche Freund durch das unlautere Vorgehen einzelner Obrigkeiten vom Eintritt in die evangelische Vereinigung abgeschreckt wurde. Vor allem aber hat er sich selbst dadurch eines wirklichen Mittels beraubt, um seine Rechtsansprüche auf die Kirchengüter überzeugend zu begründen. Für diese Schwäche in der Kirchengüterpolitik des Bundes sind vor allem die Fürsten verantwortlich zu machen, deren Mehrzahl nicht gewillt war, sich von der Gesamtheit der evangelischen Stände in die Regelung ihrer territorialen Angelegenheiten hineinreden zu lassen.

Um so erfolgreicher ist aber der Bund in seinem Kampfe um das Unrecht der Evangelischen auf die Kirchengüter gewesen. Trotz aller Widerstände, die ihm die katholischen Reichsstände und

¹⁾ Politische Korrespondenz III, S. 454 f; 460 ff.

²⁾ Lenz, Briefwechsel II, Nr. 183 und 186.

besonders der Kaiser entgegenzusetzen, ist es ihm schließlich doch gelungen, wenn auch zunächst nur vorläufig, die reichsgesetzliche Anerkennung aller Maßnahmen, welche die evangelischen Obrigkeiten in bezug auf die Kirchengüter in ihren Territorien getroffen hatten, zu erzwingen. Hier bezeichnet der Abschied des Speierer Tages von 1544 den Höhepunkt der Kirchengüterpolitik des Bundes nach der anderen Richtung hin. Den weiteren Bemühungen, aus den vorläufigen Zugeständnissen endgültige zu machen, setzte die gewaltsame Auflösung des Bundes durch den Kaiser ein Ziel. Doch seine Arbeit war nicht vergeblich gewesen: neun Jahre später fand die Kirchengüterfrage im deutschen Reiche ihre endgültige Lösung durch einen Frieden, dessen Bestimmungen bis ins einzelne auf die vom schmalkaldischen Bunde bewirkten Beschlüsse des Speierer Reichstages vom Jahre 1544 zurückgingen.

Literatur.

- Bezold, F. v., Geschichte der deutschen Reformation. Berlin 1890.
- Buder, Chr. G., Nützliche Sammlung verschiedener meistens ungedruckter Schrifften, Berichte, Urkunden, Briefe, Bedenken . . . herausg. von. Frankfurt und Leipzig 1735.
- Burkhardt, C. A. H., Geschichte der sächsischen Kirchen- und Schulvisitationen von 1524—1545. Leipzig 1879.
- C. R. = Corpus Reformatorum ed. Bretschneider. Halle und Braunschweig 1834 ff.
- De Wette, Martin Luthers Briefe und Sendschreiben, herausg. von. 6 Bde. Berlin 1825 ff.
- Egelhaaf, G., Deutsche Geschichte im 16. Jahrhundert bis zum Augsburger Religionsfrieden. 2 Bde. Stuttgart 1889—1892.
- Enderz, E. L., Luthers Briefwechsel, bearbeitet von. Calw und Stuttgart 1884 ff.
- Foerstemann, K. E., Urkundenbuch zu der Geschichte des Reichstages zu Augsburg im Jahre 1530. 2. Bd. Halle 1835.
- Friedberg, E., Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechtes. 5. Aufl. Leipzig 1903.
- Hassenkamp, F. W., Hessische Kirchengeschichte seit dem Zeitalter der Reformation. 1. Bd. Marburg 1852.
- Heidemann, Jul., Die Reformation in der Mark Brandenburg. Berlin 1889.
- Hennig, Bruno, Die Kirchenpolitik der älteren Hohenzollern in der Mark Brandenburg und die päpstlichen Privilegien des Jahres 1447. Veröffentl. d. B. f. Gesch. d. Mark Brandenburg. I. Leipzig 1906.
- Hermelink, H., Geschichte des allgemeinen Kirchengutes in Württemberg. Württemb. Jahrb. f. Statistik u. Landeskunde, Jahrg. 1903.
- Hölscher, U., Die Geschichte der Reformation in Goslar. Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens. Bd. 7 (1902).
- Holl, Karl, Luther und das landesherrliche Kirchenregiment. Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1911. Erg.-Heft 1.
- Hortleder, Friedr., Handlungen und Ausschreiben . . . von den Ursachen des Teutschen Krieges . . . Frankfurt a. M. 1617.
- Hülffe, Friedr., Die Einführung der Reformation in der Stadt Magdeburg. Magdeburg 1883.

- Janssen, Joh., Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgange des Mittelalters. Bd. II^s und III¹². Freiburg 1882. 1883.
- Kahl, W., Die deutschen Amortisationsgesetze. Tübingen 1880.
- Kallen, Gerh., Die oberschwäbischen Pfründen des Bistums Konstanz und ihre Besetzung (1275—1508). Kirchenrechtl. Abhandlungen, herausg. von Stutz. Heft 45/46. Stuttgart 1907.
- Kayser, Karl, Die reformatorischen Kirchenvisitationen in den Welfischen Landen 1542—1544. Göttingen 1897.
- Kirchenlexikon, Weber und Welte's. 2. Aufl. Freiburg 1882—1903.
- Köstlin, Jul., Martin Luther, 5. Aufl. von Kaverau. 2 Bde. Berlin 1903.
- Koldewey, Fr., Die Reformation des Herzogtums Braunschweig-Wolfenbüttel unter dem Regiment des schmalkaldischen Bundes. Zeitschr. d. historischen Vereins f. Niedersachsen, Jahrg. 1868.
- Lenz, Max, Briefwechsel Landgraf Philipps des Großmütigen von Hessen mit Bucer. 3 Bde. Publikationen aus den Preussischen Staatsarchiven. Bd. 5. 28. 47. Leipzig 1880—1891.
- Lossen, Rich., Staat und Kirche in der Pfalz im Ausgange des Mittelalters. Vorreformationsgeschichtliche Forschungen. Bd. 3. Münster 1907.
- Meinardus, D., Die Verhandlungen des schmalkaldischen Bundes vom 14.—18. Februar 1539 in Frankfurt a. M. Forschungen zur deutschen Geschichte. Bd. 22. Göttingen 1882.
- Menz, Georg, Johann Friedrich der Großmütige. 3 Teile. Beitr. z. n. Gesch. Thüringens. Bd. 1. Jena 1903—1908.
- Moses, R., Die Religionsverhandlungen zu Hagenau und Worms 1540 und 1541. Jena 1889.
- Müller, J. J., Historie von der evangelischen Stände Protestation und Augsburgerischen Confession. Jena 1705.
- Müller, Karl, Kirchengeschichte 2. Bd., 1. Teil. Tübingen 1902.
- Neudecker, Chr. G., Merkwürdige Urkunden aus dem Zeitalter der Reformation. Nürnberg 1838.
- , Urkunden aus der Reformationszeit. Kassel 1836.
- Pallas, Karl, Die Registraturen der Kirchenvisitationen im ehemals sächsischen Kurkreise. Geschichtsquellen der Provinz Sachsen. Bd. 41. Halle 1906—1908.
- Politische Korrespondenz der Stadt Straßburg im Zeitalter der Reformation. Bd. 2 u. 3, herausg. von Winkelmann. Urkunden und Akten der Stadt Straßburg. 2. Abteilung. Straßburg 1887—1898.
- Ranke, L. v., Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. 6 Bde. 6. Aufl. Leipzig 1881.
- RE.³ = Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3. Aufl., herausg. von A. Hauck.

- Rehtmeyer, Ph. Jul., Der berühmten Stadt Braunschweig Kirchenhistorie. 3. Teil. Braunschweig 1710.
- Rieker, K., Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zur Gegenwart. Leipzig 1893.
- Rosenberg, W., Der Kaiser und die Protestanten in den Jahren 1537—1539. Schr. d. Ver. f. Reformationsgesch. Heft 77. (1903).
- Roth, F., Die Einführung der Reformation in Nürnberg 1517 bis 1528. Würzburg 1885.
- , Zur Kirchengüterfrage in der Zeit von 1538—1540. Archiv für Reformationsgeschichte. I. Berlin 1904.
- Sammlung, Neue u. vollständige, der Reichsabschiede. Frankfurt 1747.
- Sattler, Chr. F., Geschichte des Herzogtums Württemberg unter der Regierung der Herzogen. 3. Bd. Tübingen 1771.
- Schäfer, Heinr., Pfarrkirche und Stift im deutschen Mittelalter. Kirchenrechtliche Abhandlungen. Heft 3. Stuttgart 1903.
- Scheel, Willy, Johann Freiherr zu Schwarzenberg. Berlin 1905.
- Schornbaum, Karl, Die Stellung des Markgrafen Kasimir von Brandenburg zur reformatorischen Bewegung 1524—1527. Nürnberg 1900.
- Schubert, S. v., Bekenntnisbildung u. Religionspolitik. Gotha 1910.
- Seckendorf, V. L. a., Commentarius historicus et apologeticus de Lutherismo. tom. 1—3. Francofurti et Lipsiae 1694.
- Sehling, E., Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts. Bd. 1—3. Leipzig 1902—1909.
- Stälin, v., Württembergische Geschichte. 4. Teil. Stuttgart 1873.
- Uhlhorn, G., Die christliche Liebestätigkeit. Bd. 2 u. 3. Stuttgart 1884—1890.
- Weimarer Ausgabe = Luthers sämtliche Werke, herausg. von Knaake u. a. Weimar 1883 ff.
- Walch, J. G., Martin Luthers sämtliche Schriften. Halle 1739—1750.
- Werminghoff, Alb., Geschichte der Kirchenverfassung Deutschlands im Mittelalter. 1. Band. Hannover und Leipzig 1905.
- Winkelman, D., Der schmalkaldische Bund 1530—1532 und der Nürnberger Religionsfriede. Straßburg 1892.
- , Über die Bedeutung der Verträge von Radan und Wien (1534 bis 1535) für die deutschen Protestanten. Zeitschrift für Kirchengeschichte. Bd. 11 (1890).
- Wrede, Adolf, Ernst der Bekenner, Herzog von Braunschweig und Lüneburg. Schr. d. Ver. f. Reformationsgesch. Heft 25. (1888.)



BR
300
V5
Jg.30

Verein für Reformations-
geschichte
Schriften

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

