

Huttens Erfahrungen mit Kirche und Frömmigkeit und seine Kritik

Christoph Burger

Seine Zeitgenossen haben Ulrich von Hutten als einen bedeutenden Kritiker der altgläubigen Kirche und ihrer Frömmigkeit betrachtet. ‚Kirche‘ soll hier für die Institution, für ihre Gliedkörperschaften und Würdenträger stehen, ‚Frömmigkeit‘ für die Umsetzung der Verkündigung dieser Kirche in individuelle und kollektive Formen der Lebensgestaltung.

Ich möchte dieses Thema in vier Abschnitten behandeln. Weil Hutten in bewußter Einseitigkeit besonders die Würdenträger der Kirche und die von diesen propagierten kollektiven Frömmigkeitsäußerungen ins Auge faßt, soll zunächst eine Skizze der Frömmigkeit zu Beginn des 16. Jahrhunderts neben den kollektiven auch die stärker individuellen Ausprägungen kurz darstellen. Dann wird anhand seines Lebenslaufs aufgewiesen, welchen Niederschlag seine Erfahrungen mit Vertretern der Kirche in seinen Werken gefunden haben. An zwei Beispielen, seiner Kritik an den Bettelorden und an den Ablässen, läßt sich sodann verdeutlichen, wie er vorgeht, welche altgläubigen Theologen die von ihm bekämpften Positionen vertreten und wie innerkirchlich bleibender Tadel dieselben Mißstände angreift. Abschließend soll Huttens Kritik an den Vertretern der altgläubigen Kirche und an der von ihnen empfohlenen Frömmigkeit zusammenfassend dargestellt und auf ihre Leistung und Grenzen hin befragt werden.

I.

Frömmigkeit setzt die Inhalte von Verkündigung in Lebensgestaltung um.¹ Wollen wir Huttens Erfahrungen mit Kirche und Frömmigkeit seiner Zeit und seine Kritik an ihnen ins Auge fassen, so müssen wir unsere Aufmerksamkeit in erster Linie auf den praktischen Lebensvollzug richten. Hutten hat zwar ein Drittel seines Lebens an Universitäten zugebracht, aber ein reflektierender Theoretiker oder ein Kritiker der Reflexionen anderer ist er in seinen vielen Studienjahren nicht geworden. Sein Interesse und sprachliches Geschick wendet er vielmehr der agitatorischen Publizistik zu, durch die er öffentliche Meinung prägt. Wenn er sich über Frömmigkeit und Kirche äußert, so schreibt er über diejenigen Äußerungen von Frömmigkeit, die zählbar und meßbar sind², beispielsweise über Ablaßkampagnen und Wallfahrten – und immer wieder über die Päpste und ihre Helfershelfer in Deutschland, denen er mit zunehmendem Haß gegenübersteht.

Die Frömmigkeit in Deutschland war um das Jahr 1500 keineswegs im Niedergang³; im Gegenteil, das kirchliche Heilsangebot wurde gierig in Anspruch genommen. Die

Zahl der Meßstiftungen nahm zu. Bruderschaften schlossen sich zur Verehrung bestimmter Heiliger zusammen oder gliederten sich einem Kloster an, um auf diese Weise an den Verdiensten teilzuhaben, die die Ordensangehörigen durch ihre Gebete und guten Werke über ihren eigenen Bedarf hinaus sammelten, wie man meinte. Zahlreiche spätgotische Kirchen bezeugen die rege Bautätigkeit und die Bereitschaft, erhebliche Summen dafür aufzubringen. Wallfahrten erfreuten sich solchen Zuspruchs, daß Priester sich sogar genötigt sahen, gegen ein Übermaß zu predigen: Der Augustinermönch und Erfurter Theologieprofessor Johannes von Paltz († 1511) erwähnt als abschreckendes Beispiel, daß ein thüringischer Bauer nur mit Mühe hätte daran gehindert werden können, bei Nacht nackt zu einer Wallfahrt aufzubrechen.⁴ Suspekt waren den Klerikern verständlicherweise auch die kirchlich nicht approbierten Wallfahrten. Doch blieben das Randerscheinungen. Die Verehrung der Heiligen erreichte um 1500 einen Höhepunkt. Weil Gläubige wünschten, sich über den Tod hinaus abzusichern, fanden die Ablässe reißenden Absatz. Besonders begehrt waren die Ablässe für Verstorbene, die es den Angehörigen ermöglichten, für ihre Lieben Nachlaß der Leiden im Fegfeuer zu kaufen. Reliquien wurden zusammengetragen, deren andächtige Betrachtung Ablass versprach. So suchte man sich dagegen zu sichern, auf Erden nicht abgebußte Genugtuungsleistungen im Fegfeuer nachholen zu müssen. Oft genug erwecken spätmittelalterliche Frömmigkeitsäußerungen den Eindruck, die Gläubigen hätten Heilsgarantien erzwingen und Existenznot überspielen wollen.

Die stärker verinnerlichte Frömmigkeit einzelner Christen faßt Hutten nicht ins Auge. Doch ergäbe sich ein unvollständiges Bild, wenn man sie nicht zumindest knapp skizzierte. Auch ins Spätmittelalter hinein wirkte die Mystik weiter, die seit dem hohen Mittelalter vor allem von Angehörigen des Dominikanerordens in Deutschland gepflegt wurde. Reformbewegungen bemühten sich um die Rückkehr zur Strenge der jeweiligen Regel in allen Orden außer dem der Kartäuser, der keine tiefgreifende Verweltlichung erlebt hatte. Die verinnerlichte Frömmigkeit, die in den reformierten Klöstern ihren Anfang nahm, blieb nicht auf die Klöster beschränkt. Vielmehr trugen die Bettelorden sie durch ihre Predigtstätigkeit in die Gemeinden hinein. Die Gemeindepfarrer sahen diese Konkurrenz der Mendikanten in der Seelsorge, die oft genug auch zu finanziellen Einbußen führte, ungern; hinterließ doch manches Gemeindeglied dem Bettelordens-kloster, auf dessen Friedhof es begraben werden wollte und dessen Angehörigen es die Aufgabe übertrug, Messen für seine ewige Seligkeit zu lesen, den Anteil am Erbe, der sonst der Pfarrei zugefallen wäre. So eng verbanden sich geistliche und soziale Belange.

Die Bewegung der ‚Devotio moderna‘, der ‚neuen Frömmigkeit‘, machte es geradezu zum Programm, die Ideale des Mönchtums im alltäglichen Leben zu verwirklichen. Wer sich dieser Bewegung anschloß, löste sich aus dem Getriebe der ‚Welt‘, legte aber keine feierlichen Gelübde ab und erhob auch nicht denselben Anspruch auf Vollkommenheit geistlichen Lebens wie Ordensangehörige.

Viele Frauen, die in die überfüllten Nonnenklöster nicht mehr aufgenommen werden konnten, traten in Beginenhöfe ein und pflegten deren Lebensweise und Frömmigkeit.

Weil für Laien im ganzen Mittelalter keine spezifische Laien-Frömmigkeit entwickelt

worden ist, übernahmen sie zunächst die geistlichen Übungen, wie sie in den Klöstern gebräuchlich waren. Gegen Ende des vierzehnten Jahrhunderts begannen Herrscher, Adlige und Angehörige städtischer Führungsschichten, nach ihnen dann auch Angehörige breiterer bürgerlicher Kreise, Interesse an Literatur zu Glaubensfragen zu äußern. Sie beschränkten sich nicht länger auf Sakramente, sakramentale Handlungen und Predigten, die ihnen zugewandt wurden, sondern entwickelten sich aus Versorgten, aus ‚Kirchenvolk‘, zu Gesprächspartnern. Diesem Wunsch kamen Hochschullehrer der Theologie und Mönchstheologen entgegen und vermittelten durch ihre Bemühungen auch ihrem Fach beziehungsweise der Spiritualität ihrer Orden neue Impulse.⁵ Mußten sie doch nun für Nichtkleriker und nicht theologisch Gebildete schreiben, denen in früherer Zeit aufgrund der festen Regeln, wer welches Wissen besitzen dürfe, tiefer gehende Kenntnisse des Heilswissens nicht vermittelt worden waren.

Der Pariser Universitätskanzler Johannes Gerson (1363–1429), einer der führenden Köpfe dieser Transformation theologischer Ergebnisse für die Frömmigkeit der Laien⁶, gibt ausdrücklich Rechenschaft darüber, weswegen er das bisher unerhörte Wagnis eingeht, für Laien, ja sogar für Frauen, über das kontemplative Leben zu schreiben: „Manche mögen sich wundern, weshalb ich über einen so erhabenen Gegenstand, wie es das Reden von dem Leben der Gottesschau ist, mehr auf Französisch schreibe als auf Latein und mehr für Frauen als für Männer – das sei doch kein Gegenstand, der einfachen, ungelehrten Leuten anstehe. Darauf antworte ich, daß dieser Gegenstand auf Latein in verschiedenen Büchern und Traktaten der heiligen Lehrer ganz ausgezeichnet dargeboten und behandelt worden ist . . . So können Kleriker, die Latein verstehen, auf solche Bücher zurückgreifen. Anders aber ist es mit einfachen Leuten und besonders mit meinen leiblichen Schwestern, denen ich von dieser Lebensform und von diesem Stande schreiben will . . . Und daran, das zu tun, hindert mich die Schlichtheit meiner genannten Schwestern keineswegs, denn ich habe nicht die Absicht, etwas zu sagen, was sie mit dem Verständnis, das ich an ihnen erprobt habe, nicht gut verstehen könnten.“⁷ Diese Entgrenzung des zuvor auf Welt- und Ordenskleriker beschränkten Heilswissens gehört wesentlich zum Bild spätmittelalterlicher Frömmigkeit hinzu. Als die anfangs noch teuren mit beweglichen Lettern gedruckten Bücher billiger werden, treten neue Schichten als Käufer auf. Die Fähigkeit zu lesen gleicht Mängel kirchlicher Vermittlung von Glaubenswissen aus und macht unabhängiger von den Klerikern. Als Anleitung zur Lebensgestaltung treten neben die Predigt katechetische, asketische und kontemplative Schriften. Außer Klerikern, Mönchen und Nonnen finden nun auch Laien Zugang zu privaten Andachtsübungen.

In Huttens Äußerungen über Kirche und Frömmigkeit kommen freilich recht einseitig die kollektiven Frömmigkeitsäußerungen zur Sprache, die sich an festen kirchlichen Normen orientieren oder auch auf Defizite kirchlicher Verkündigung reagieren.⁸ Die Bedürfnisse einer wachsenden Gruppe von Ordensangehörigen und ‚Laien‘, verantwortliche Christen zu sein und das dafür nötige Wissen zu erwerben, würdigt er nicht.

II.

Wenden wir uns nun der Frage zu, wie Ulrich von Hutten zu dem Bild von der Kirche und Frömmigkeit seiner Zeit gekommen ist, das er in seinen Schriften zeichnet, welche kirchlichen Gemeinschaften und Funktionsträger er nachweislich kennengelernt und in welchem Verhältnis er zu ihnen gestanden hat; denn er bringt deutlich genug zum Ausdruck, daß seine Erfahrungen die Art geprägt haben, in der er die Kirche seiner Zeit und deren Frömmigkeitsäußerungen wahrnimmt.

Als Ulrich elf Jahre alt war, schickte ihn sein Vater in das bedeutende Benediktinerkloster Fulda. Dessen Territorium war größer als das jeder anderen Abtei des Reiches.⁹ Seit 1289 schon war der Fuldaer Abt Reichsfürst, seit 1356 sogar Erzkanzler der jeweiligen Kaiserin. Unter Johann II. von Henneberg (Abt 1476–1507) erlebte Fulda eben eine wirtschaftliche und wissenschaftliche Blüte.¹⁰ Ulrichs Vater durfte erwarten, daß sein Sohn aufgrund seiner Herkunft später einmal eine Stelle im Stiftskapitel erhalten werde. Schon als Schüler genossen die jungen Adligen gegenüber den Bürgerlichen erhebliche Vorrechte. Wäre Ulrich in Fulda geblieben und hätte die ihm vorgezeichnete Laufbahn ergriffen, so hätte er es als Kapitels herr, vielleicht gar als Propst, an Ansehen und Reichtum weiter bringen können als auf der Burg Steckelberg, die er als der Älteste sonst hätte erben können.¹¹ Der Wunsch von Ulrichs Vater, seinen ältesten Sohn dadurch standesgemäß zu versorgen, daß er ihn für die geistliche Laufbahn bestimmte, ist nicht außergewöhnlich. Er ist vielmehr typisch nicht nur für das Verhalten der rund um Fulda ansässigen Adligen, sondern für das ihrer Standesgenossen im ganzen Reich. Herrscher und Adlige hatten zwar die Kirche reich beschenkt, aber sie nutzten andererseits deren Pfründen auch für die Versorgung ihrer Kinder weidlich aus. Als Nutznießer dieser Gewohnheiten wird Hutten sie als selbstverständlich betrachtet haben. Er läßt sie jedenfalls unerwähnt, als er sich viele Jahre später in einem Gedicht darüber beschwert, daß die Erwartungen derer enttäuscht worden seien, die den ‚Pfaffen‘ Güter zum Gebrauch überlassen hätten (Hutten spricht nicht etwa von Besitzübergabe, sondern nur von Gebrauch). Er unterstellt den Leihgebern, ihnen sei es allein um Seelenheil und Gottes Ehre gegangen:

„So haben vnser ältern auch
den pfaffen etwan [vorzeiten] in geprauch
gegeben vnser güter vil.
Meinhalb ich nichts verheben [verhindern] wil,
Doch ist gewest der selben mǖt,
das solichs kumm der seel zūgūt
vnd werd geweytert gottes eer.“¹²

Als Ulrich fünfzehn Jahre alt war, wurde er nach Erfurt geschickt, um an der dortigen Universität das zweijährige Studium zu absolvieren, das für die Laufbahn vorausgesetzt wurde, die sein Vater für ihn anstrebte. Danach aber kehrte er – gegen den Willen seines Vaters, aber mit Genehmigung des Abts – nicht nach Fulda zurück, sondern zog als fahrender Scholar von Universität zu Universität.

Hutten hat später über seine Zeit im Kloster nicht geklagt. In diesen Jugenderlebnissen in der Fuldaer Klosterschule ist offenbar seine Kritik an der Kirche und deren Frömmigkeit nicht begründet. Es gab sogar einen Zeitpunkt in seinem Scholarenleben, zu dem er bereit zu sein schien zurückzukehren. Als er einmal besonders tief in Schulden steckte, stellte er dem Kloster in Aussicht, er werde wiederkommen, wenn man ihm Geld schicke. Aber das hieß denn doch das Wohlwollen des Abtes überfordern. Man bot ihm zwar an, ihn wieder aufzunehmen und für seine Studien zu sorgen, aber Geld sandte man ihm nicht.¹³ Hutten ließ daraufhin den Plan wieder fallen.

Im gleichen Jahr 1505, in dem der siebzehnjährige Hutten sich entscheidet, nicht nach Fulda zurückzukehren und auf die geistliche Laufbahn zu verzichten, tritt der fünf Jahre ältere Martin Luther, der sein Studium an der Artes-Fakultät bereits abgeschlossen und eben das gesellschaftlich und finanziell aussichtsreiche Jurastudium begonnen hat, ins Erfurter Augustinereremitenkloster ein. Auch er trifft seine Entscheidung gegen den Willen seines Vaters, der als gesellschaftlicher Aufsteiger gehofft hatte, sein Ältester werde es noch weiter bringen als er selbst. Von den beiden ungleichen Rebellen gegen die Wünsche der Väter hat Luther in vielen Jahren der Zugehörigkeit zu einem Kloster – nicht zu einer vornehmen Reichsabtei, sondern nacheinander zu zwei Konventen eines Bettelordens – die kirchliche Frömmigkeit sehr viel intensiver kennengelernt.¹⁴ Die Kritik beider an der Kirche und ihrer Frömmigkeit dringt denn auch verschieden tief.

Mit achtzehn Jahren erwirbt Hutten in Frankfurt an der Oder den ersten akademischen Grad, den eines baccalaureus artium. Der zielstrebige Student Martin Luther, der freilich auch zwei Jahre älter und möglicherweise besser vorgebildet gewesen sein mag, als er 1501 die Universität Erfurt bezog, hatte nach insgesamt vier Jahren das Studium in der Artes-Fakultät bereits mit dem Grade eines Magisters abgeschlossen. Hutten dagegen eilt es nicht damit, das Studium der Artes zu beenden und dadurch die Befähigung zu erwerben, in einer der drei höheren Fakultäten weiterzustudieren. Er wendet sich vielmehr den Humanisten zu, die von intensiver Beschäftigung mit klassischem Latein, Griechisch und Hebräisch sowie mit der Literatur der Griechen und Römer nicht nur eine entscheidende Verbesserung der Bildung, sondern auch einen Gewinn an Frömmigkeit und ethische Besserung erwarten.

Die Humanisten nördlich der Alpen sind in ihrer Mehrheit zwar kirchenkritisch eingestellt, aber bei aller Begeisterung für die Antike doch überzeugte Christen. Die Mitglieder des Erfurter Humanistenkreises, die Hutten besonders gut kennenlernt, entwickeln jedoch eine Form des Synkretismus. Sie fügen in ihren christlichen Glauben heidnische Versatzstücke ein. Hutten wird beispielsweise im Jahre 1515 aus Mainz einen Trostbrief an seinen Onkel Ludwig von Hutten schreiben, der ihn darin bestärken soll, sich durch den Mord an seinem Sohn Hans nicht überwältigen zu lassen. Darin schreibt er unter anderem: „Was von der Natur kommt, kommt notwendigerweise auch aus Gottes Willen . . .“¹⁵ Er will den Verwandten aufrichten durch den Satz: „Es gibt Leute, die meinen, am besten sei es, nicht geboren zu werden, das Nächstbeste aber, wenn man geboren sei, schnell zu sterben.“¹⁶ Oder: „Da der Tod der Anfang ewiger

Freiheit ist, ist jener [dein Sohn] schon frei . . .“¹⁷ Hutten spricht in diesen Sätzen stoische Gedanken aus.

Von Frankfurt an der Oder, immerhin schon der dritten Universität, an der er studiert, zieht er weiter nach Leipzig, nach Greifswald, Wittenberg und Wien. Insgesamt verbringt er neun Jahre mit Studien an deutschen Universitäten. Im Jahr 1512 bricht er auf den Wunsch seines Vaters nach Pavia auf, um dort und später auch in Bologna die Rechte zu studieren. Der Doktorgrad der Rechte einer italienischen Fakultät gilt mehr als der einer deutschen, und der Vater darf hoffen, nach einem erfolgreichen Abschluß dieser Studien werde sein Sohn Ratgeber eines Fürsten werden. An vielen Fürstenhöfen laufen bereits bürgerliche Räte, die ein Studium der Rechte absolviert haben, den adligen Räten den Rang ab, die früher als einzige solche Stellen bekleidet hatten. Ulrich von Hutten hätte den Adel der Geburt und ein abgeschlossenes Studium in die Waagschale werfen können, wäre es nach dem Wunsch seines Vaters gegangen.¹⁸

Als seine Mittel aufgezehrt sind, muß Hutten, der sich in Italien mehr den humanistischen Studien als denen der Rechte gewidmet hatte, Soldat werden. Er tritt in die Dienste Kaiser Maximilians I., der in Oberitalien Krieg führt. Aus dieser Zeit (1512/1513) stammt ein bissiges Epigramm Huttens auf Papst Julius II. (1503–1513), das erkennen läßt, daß für den jungen deutschen Adligen dieser machtbewußte, kriegerische und geldhungrige Lenker der Kirche völlig ungläubwürdig ist:

„Wie doch die gläubige Welt der Krämer Julius täuscht,
Welcher den Himmel verkauft, den er doch selbst nicht besitzt.
Biete mir feil, was du hast! Wie schamlos ist's, zu verkaufen,
Was, wie du siehst, Julius, dir doch selber gebricht!
Kämen die Riesen zurück: Um Iuppiter wär' es geschehen,
Julius gäbe fürwahr ihnen zu Kauf den Olymp.
Aber solang' im Himmel ein anderer herrschet und donnert,
Stell' ich um himmlisches Gut nimmer als Käufer mich ein.“¹⁹

Hutten spricht dem regierenden Papst rundweg ab, daß er selig werden könnte: Könne er doch selber sehen, daß er nicht in den Himmel kommen werde. Die Lebensweise des Renaissancepapstes scheint ihm klar zu beweisen, daß ein solcher Kirchenfürst nicht Ablässe spenden kann, die deren Käufer von allen Werken der Genugtuung für gebeichtete und absolvierte Sünden befreien, so daß sie – wie die Ablassprediger versprochen – ohne Bußzeit im Fegfeuer sofort nach ihrem Tod in den Himmel eingehen könnten. Hutten urteilt wie die Donatisten des vierten Jahrhunderts in Nordafrika: Nur ein Priester, der ein einwandfreies Leben führt, kann Spender der Gnade Gottes sein. Diese Ansicht hatte die Großkirche zwar verworfen, aber sie schlug im Laufe der Kirchengeschichte immer wieder durch.

Als die Kriege zwischen der Heiligen Liga und den Franzosen in Oberitalien beendet sind, kehrt Hutten im Februar 1514 nach Deutschland zurück. Sein Vetter Frowin von Hutten und der kurbrandenburgische Diplomat Eitelwolf vom Stein empfehlen ihn

dem Erzbischof von Magdeburg, Albrecht von Brandenburg, der in diesem Jahr auch noch Erzbischof von Mainz und damit Kurfürst wird. Ulrich verfaßt ein „Preislied zum Lobe des Erzbischofs Albert“. Darin singt er das Lob Albrechts und seiner Vorfahren und schildert die Geschichte Deutschlands und die Kämpfe deutscher Herrscher um Norditalien. Es wirft ein grelles Licht auf die Schandtaten, die er italienischen Klerikern zutraut, daß er behauptet, im Jahre 1313 habe ein Dominikaner Kaiser Heinrich VII. aus dem Hause Luxemburg durch eine vergiftete Hostie umgebracht.²⁰ Die geistlichen Erwartungen, die Hutten dem Kirchenfürsten Albrecht entgegenbringt, nehmen einen verschwindend geringen Raum ein. Erst gegen Ende seines Preisliedes berichtet er in nur sechs von insgesamt dreizehnhundert Versen, Albrecht nehme seine religiösen Pflichten derartig ernst, daß er die Messe selbst lese und diese Aufgabe nicht etwa einem anderen Kleriker übertrage.²¹ Den Mäzen und Freund humanistischer Studien, nicht aber den Geistlichen will er in seinem Gedicht ansprechen.

Erzbischof Albrecht ist angetan von dem sechsundzwanzigjährigen Humanisten, der ihm empfohlen worden ist und der sich selbst durch so beredtes Lob empfohlen hat. Er finanziert ihm einen zweiten Italienaufenthalt, damit er seine Studien der Rechte abschließen und sich dadurch die nötige Qualifikation erwerben kann, als gelehrter Rat in seine Dienste zu treten.

Noch ehe Hutten nach Italien aufbricht, läßt er sich in den Streit hineinziehen, der um den ersten deutschen Hebraisten Johannes Reuchlin entbrannt ist. Dieser hatte es gewagt, im Jahre 1510 ein Gutachten abzugeben, das als Begünstigung der jüdischen Religion mißdeutet werden konnte. Er hatte in diesem Gutachten Stellung bezogen zu der Forderung, die der im Jahre 1505 getaufte Jude Josef Pfefferkorn im Jahre 1507 in seiner Schrift ‚Judenspiegel‘ erhoben hatte, alle Talmud-Exemplare zu beschlagnahmen und zu verbrennen, weil sie seine ehemaligen Glaubensgenossen daran hinderten, Christus als Heiland anzuerkennen.²² Pfefferkorn hatte die Verse Römer 11, 25f: „daß über Israel einem Teil nach Verstockung gekommen ist, bis die Vollzahl der Heiden eingegangen sein wird, und daß auf diese Weise ganz Israel gerettet werden wird . . .“ so gedeutet, daß vor dem Jüngsten Tag, den er wie viele seiner Zeitgenossen in Kürze erwartete, eine Massenbekehrung der Juden einsetzen werde. Damit aber seine ehemaligen Glaubensgenossen zum Heil kommen, muß man ihnen seiner Überzeugung nach den Talmud wegnehmen.²³ Kaiser Maximilian I. hatte unter anderen Reuchlin um ein Gutachten darüber gebeten, ob er dieser Forderung nachkommen solle. Reuchlin hatte geraten, hebräische Bücher nicht einfach konfiszieren und vernichten zu lassen. Im Jahre 1511 hatte Reuchlin sein Gutachten in seiner Schrift ‚Augenspiegel‘ veröffentlicht. Er wendet sich dagegen, daß alle auffindbaren Exemplare des Talmud mit der Begründung, er sei blasphemisch und staatsgefährdend, vernichtet werden sollen.²⁴ Dieses Votum gegen die Vernichtung von Quellen, die Reuchlin für eine christliche Kabbala aufbewahrt sehen möchte, wird ihm von Pfefferkorn und von dem Kölner Dominikanerprior und Inquisitor Jakob Hochstraten als Begünstigung der Juden ausgelegt. Ein für Reuchlin günstiges Urteil des Bischofs von Speyer wird durch einen päpstlichen Beschluß am 23. Juni 1520 revidiert. Alle Exemplare des ‚Augenspie-

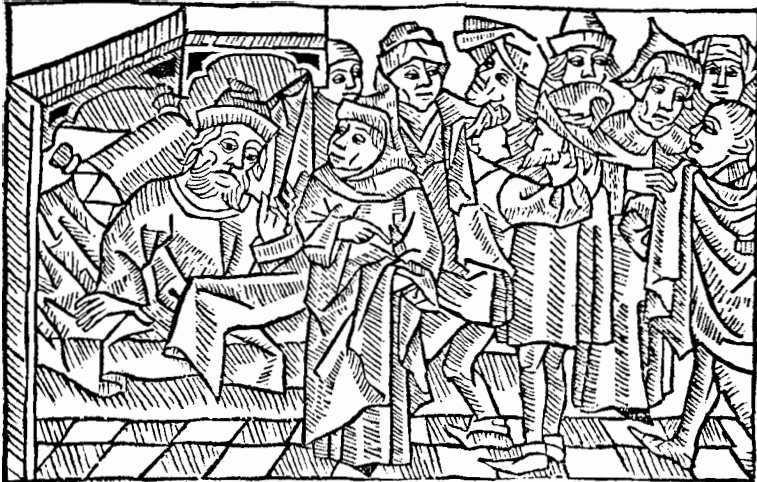
gel' sollen vernichtet werden. Reuchlin wird zu ewigem Stillschweigen und zur Übernahme der gesamten Prozeßkosten verurteilt.

Als Humanist stellt sich Hutten ganz hinter Reuchlin. Damit geht er das Risiko ein, als Judenfreund mißverstanden zu werden. Die lebhafteste Endzeiterwartung, die die Frömmigkeit der Zeit prägt, hat eine deutlich antijüdische Spitze. Man erwartet den Antichrist, einen Menschen, dem der Teufel die Kraft geben wird, als sein Werkzeug Christi Leben nachzuäffen, um die Mehrzahl aller Menschen vom christlichen Glauben abzubringen, aus dem jüdischen Stamme Dan.²⁵ Der Straßburger Dominikaner Hugo Ripelin († 1268) schreibt in seinem vielgelesenen Kompendium der Theologie, die Juden würden dem Antichrist als erste zufallen, weil sie in ihm den lange erwarteten Messias zu finden meinen würden. Dabei kann er sich auf die Glossa ordinaria berufen.²⁶ Hugo erwartet, daß die Juden geradezu die Kerntruppe des Antichrist bilden werden. Weil dieser sich (nach 2. Thess. 2,4) als Gott ausgeben wird, werden die Juden als seine Anhänger dieses auserwählte Werkzeug des Teufels als ihren Gott verehren.²⁷ Schon jetzt weigern sie sich ja hartnäckig, in Christus den längst gekommenen Messias anzuerkennen. Sie verunglimpfen Maria, die Mutter des Herrn, mit ihrer Behauptung, die Weissagung von Jesaja 7,14: „Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären“ (Vulgata-Text) spreche nicht von einer ‚Jungfrau‘, sondern lediglich von einer ‚jungen Frau‘.²⁸ Mit diesen tief verwurzelten Haßgefühlen gegen die Juden als hartnäckige Gegner Gottvaters, Christi und Marias stoßen Reuchlin und seine humanistischen Anhänger zusammen, wenn sie es wagen, sich gegen die Vernichtung hebräischer Quellenwerke auszusprechen.

Reuchlin, den Pfefferkorn in seiner Schrift ‚Handspiegel‘ verdächtigt hatte, er habe sich von den Juden bestechen lassen, ihnen ein Gefälligkeitsgutachten auszustellen, sammelt im Jahre 1514 Briefe berühmter Männer an ihn, um zu dokumentieren, daß er nicht allein steht. In diese Sammlung wird auch ein Brief Huttens aufgenommen. Als Gegenstück zu dieser Sammlung bringt Huttens Freund Crotus Rubianus eine Sammlung von humanistischen Freunden Reuchlins verfaßter ‚Briefe der Dunkelmänner‘ heraus. Diese satirischen Briefe geben vor, von Gesinnungsgenossen des Kölner Inquisitors Hochstraten und seiner dominikanischen Freunde geschrieben zu sein. Das schlechte Latein, in dem sie geschrieben sind, und die Unbildung, die ihren angeblichen Verfassern unterstellt wird, sollen die Kölner Theologen dem Spott preisgeben.

Im Spätherbst 1515 bricht Hutten zu seiner zweiten Italienreise auf. In Italien verfaßt er den Großteil einer zweiten Folge derartiger ‚Dunkelmännerbriefe‘. In einem dieser Briefe schildert deren Verfasser, wahrscheinlich Hutten, seinen Weg nach Rom. Neben manchen derben Scherzen auf Kosten der Kölner Theologen schreibt er darin auch, welche Verbesserung der Schriftauslegung und dadurch auch der Predigt er sich vom Bemühen der Humanisten um die Heilige Schrift im Urtext verspricht, die ja bisher nur aufgrund der lateinischen Bibelübersetzung ausgelegt wird. Er legt einem Gesprächspartner seines fiktiven ‚Dunkelmanns‘ den Satz in den Mund: „Ihr werdet sehen, daß in wenigen Jahren diese unsere [scholastisch lehrenden] Professoren fortgeschafft werden und nicht länger sein werden.“ Darauf läßt er den Kölner Theologen entgegnen: „Wer

Jacob sag seinem sun. Dan/Was im küftig wurde. mit disen wo-
 ten also. Dan wirt sein volck richten /als ander geschlecht von ie-
 rusalem. Dan wirt coluber an dem weg. Cerestes in dem pfadt .
 Als da zü nechst vor geschriben ist. vnd uf die wort sprach er her
 ich byt dich heiles.



Hope wirt der Enndkrist empfangē in müter leib durch die kraft
 des teufels der in füret/vnd erfüllet alles vbel vnd aller posheit/
 Vnd ain vater beschlafft sein tochter. Vnd der selb ist des Ennd
 krist vater.



Eine der Quellen des Judenhasses, mit dem Reuchlin und seine humanistischen Freunde zusammenstießen,
 war die Erwartung, der Antichrist, der am Ende der Zeiten erwartete Verführer aller Menschen mit
 Ausnahme weniger Christen, werde ein Jude aus dem Stamme Dan sein. Das sah die Glosse in 1. Mose 49,17
 und in 2. Thess. 2,4 prophezeit. – Unbekannter Straßburger Drucker, um 1480 (vgl. Anm. 25).

wird euch dann predigen und euch im katholischen Glauben unterweisen?“ Und der Gesprächspartner drückt die Hoffnung des Verfassers mit der Antwort aus: „Das tun gelehrte Theologen, die die Schriften verstehen, wie Erasmus von Rotterdam, Paulus Ricius, Johannes Reuchlin und andere.“²⁹

Auf Papst Julius II., der bereits 1513 verstorben ist, verfaßt er eine Satire, die wegen seiner Kritik am Anspruch der Päpste auf den Primat und wegen seiner Einschätzung der Leistungsfähigkeit des menschlichen Geistes für seine Einstellung in religiösen Fragen von Bedeutung ist. Hutten hält dem verstorbenen Papst vor:

„Wie? der menschliche Geist, ein Funke des göttlichen Lichtes,
Von Gott selber ein Teil, läßt so durch Wahn sich verblenden?
So sich verfinstern? Kein höherer Strahl zerstreute den Irrtum?
Julius, dieser Bandit, den sämtliche Laster beflecken,
Er verschlösse den Himmel nach Willkür diesem, und schlösse
Jenem ihn auf? Sein Wink beseligte oder verdammte?“³⁰

Hutten lehnt den Anspruch, der Papst habe als Nachfolger des Apostelfürsten Petrus auf dem Bischofsstuhl Roms die Macht, Sünden zu vergeben und die Vergebung zu verweigern, für Papst Julius II. strikt ab. Er stellt nicht etwa grundsätzlich den auf Jesu Wort an Petrus (Matth. 16, 19) gegründeten Anspruch der Päpste in Frage³¹, sondern er geht von der Einschätzung aus, daß Papst Julius II. wie ein Verbrecher gelebt habe. Wenn er aber nicht das Leben geführt hat, das einem Geistlichen ansteht, schließt Hutten wie in dem oben bereits angeführten Epigramm, dann kann er auch die Binde- und Lösegewalt nicht gehabt haben. Die scharfe Kritik an der Lebensführung des verstorbenen Papstes und die ‚donatistische‘ Forderung nach Freiheit von schweren Vergehen bei dem, der die Binde- und Lösegewalt zu haben beansprucht, fallen jedoch in dem Zitat aus Huttens Satire weniger ins Gewicht als die Aussage, der Geist des Menschen sei ein Teil Gottes. Hutten geht damit noch weiter als Mystiker, die wegen ihrer Aussagen über den Seelengrund oder das Seelenfünkeln schon in Häresieverdacht gekommen waren.³² Auch hier sind Elemente antiker Philosophie in sein Denken eingegangen.

Den Abschluß des Studiums der Rechte, der ja der Zweck des durch Erzbischof Albrecht finanzierten zweiten Italienaufenthalts gewesen war, erreicht Hutten nicht. Doch findet er noch auf der Heimreise neues Material für seine Kritik an der römischen Kurie. In Bologna liest er im Jahre 1517 die Schrift des Laurentius Valla, die die sogenannte ‚Konstantinische Schenkung‘ als Fälschung entlarvt. Diese Urkunde, die angeblich Papst Silvester I. (314–335) von Kaiser Konstantin dem Großen empfangen haben sollte, enthält die Behauptung, Konstantin habe dem Papst und seinen Nachfolgern „über die Stadt Rom und alle Provinzen, Räume und Städte Italiens und des Westreiches Macht und Befehl“ gegeben.³³ Ein Jahr später gibt Hutten diese Schrift Vallas in Deutschland heraus, und erst jetzt gelangt sie zu stärkerer Wirkung.

Am 12. Juli 1517 krönt Kaiser Maximilian I. den neunundzwanzigjährigen Hutten zum ‚poeta laureatus‘. Diese Krönung gilt als voller Ersatz für den Doktorgrad der Rechte, den er in Italien hätte erwerben müssen, um als gelehrter Rat in die Dienste

Albrechts von Mainz treten zu können. Der Erzbischof stellt ihn denn auch im September 1517 als Hofrat ein. Aus den Pflichten, die ihm dieser Beruf auferlegt, wird er jedoch schon zwei Jahre später unter sehr großzügigen Bedingungen wieder entlassen.³⁴ Er behält seine Bezüge, und sein ehemaliger Dienstherr verlangt noch nicht einmal, daß er ihm gegenüber Rücksichten wahrte. Noch von Mainz aus attackiert Hutten die päpstliche Kurie und ihre Günstlinge heftig. Ein Versuch, in die Dienste des in Brüssel residierenden Bruders des Kaisers, des Erzherzogs Ferdinand, zu treten, schlägt fehl. So flieht er denn vor dem kirchlichen Strafverfahren, das ihm droht, im August 1520 für ein Jahr auf die bei Kreuznach gelegene Ebernburg des Ritters und Söldnerführers Franz von Sickingen. Schon aufgrund seiner lateinischen Werke war er der meistgelesene deutsche Humanist gewesen. Die deutschsprachigen Flugschriften, die er auf der Ebernburg schreibt, erlangen prägenden Einfluß auf die öffentliche Meinung im Reich. Daran, daß er Luthers Hervortreten in die Öffentlichkeit zunächst kaum beachtet hatte, wird deutlich, daß es ihm nicht vordringlich um theologische Kritik an der Frömmigkeit und an der kirchlichen Verkündigung geht. Sonst hätte er gewiß den Bundesgenossen eher begrüßt, wie er es nun vom Juni 1520 an tut. Er sieht in Luther einen Vertreter des eigenen Anliegens, der Kirchen- und Reichsreform, des politischen Handelns gegen die päpstliche Kurie und ihre Handlanger in Deutschland. Die Zeitgenossen achten freilich wenig auf die Unterschiede in der Zielsetzung beider. Die Gleichgesinnten sehen in Hutten den gelehrten Ritter, der ganz im Sinne Luthers für die Sache der Reformation streitet. Die Gegner setzen in die päpstliche Bulle ‚Exsurge Domine‘ vom 15. Juli 1520, in der Luther und seinen Anhängern der Bann angedroht wird, auch Hutten Namen ein.

Zwar gewinnt Hutten während des Wormser Reichstags 1521 durch seine Verbindung mit dem für Kaiser Karl V. zu diesem Zeitpunkt gerade unentbehrlichen Söldnerführer Sickingen und durch seine eigenen Schriften solche Bedeutung, daß Beauftragte des Kaisers ihm das Ende aller kirchlichen Verfolgungen und ein Amt im Dienste des Kaisers anbieten. Er nimmt dieses Angebot auch an. Doch enttäuscht ihn der Reichstagsabschied, das Wormser Edikt, derartig, daß er den kaiserlichen Dienst und Schutz wieder aufgibt. Auf eigene Faust versucht er nun durch Drohungen und Fürsprache in kirchliche Fragen einzugreifen. Er wendet sich gegen den Prior der Kartause bei Straßburg und einen Frankfurter Pfarrer. Beim Rat der Stadt Worms setzt er sich für einen evangelisch gesonnenen Prediger ein.³⁵ Als aber Sickingen im Herbst 1522 im Kampf gegen den Erzbischof von Trier Macht und Leben einbüßt, steht Hutten ohne Beschützer da. Vergeblich sucht er in Basel das Gespräch mit dem verehrten Erasmus. Isoliert und mittellos, wie er nun ist, muß er froh sein, daß ihm der Reformator Zwingli bei einem heilkundigen Pfarrer auf der Insel Ufenau im Zürichsee Unterschlupf vermittelt. Dort stirbt er am 29. August 1523, erst fünfunddreißig Jahre alt, an der Syphilis, an der er schon lange leidet.

III.

Aus der Fülle der Kritikpunkte, die Hutten in seiner viel gelesenen Schrift ‚Clag vnd vormanung gegen dem übermässigen vnchristlichen gewalt des Bapsts zû Rom, vnd der vngeistlichen geistlichen‘ an Kirche und Frömmigkeit vorbringt, sollen zwei eingehender betrachtet werden. Die Kritik an den Bettelorden ist typisch für die Humanisten, die sich nach den Angriffen der Kölner Dominikaner auf Reuchlin hinter diesen gestellt haben. Huttens Tadel der Ablasslehre und Ablasspraxis läßt sich besonders gut mit den Beanstandungen eines altgläubigen Fürsten und mit der Verteidigung des Ablasses durch einen altgläubigen Theologen vergleichen.

Hutten schreibt in der genannten Schrift über die Bettelorden:

„Doch stiftens örden manigfalt,
der einer macht den andren alt.
Als müssz man tragen kleider an,
darbey man kenn ein frommen man,
vnd sey am glauben nit genüg.
Ich sprich, sye habents nymer fûg,
allein der geytz sye darzû zwingt.
dann yeder Orden ettwas bringt,
die bettlen auff durch alle landt,
vnd machen Bâpstlich macht bekandt.
Franciscus ist des einen gott,
Dominicus den andern hott,
sanct Augustinus den gemacht.
Ich sag, gott würt dardurch veracht.
Ein orden ist die Christenheit,
do darff [braucht] man haben zû kein kleidt,
allein die seel den an ir hatt.
das ist ein vnuerglichlich wath [Gewand].
So mag ich grösser eer nit han,
dann wo man einen Christen man
thût nennen mich, das ist ein eer,
die ich allweg soll sûchen meer
dañ mich mit neuem gsätz beschwâr.“³⁶

Hutten tadelt scharf, daß zahlreiche Bettelorden gegründet worden sind, die miteinander wetteifern und über der Verehrung ihres jeweiligen Ordensstifters und der eigenen Ordenstradition in Vergessenheit geraten lassen, daß die gesamte Christenheit durch die Verehrung Christi miteinander zu einer Gemeinschaft verbunden ist. Diese Kritik an den Bettelorden ist schon von dem bereits erwähnten Pariser Theologen Johannes Gerson ein Jahrhundert früher vorgetragen worden. Schon er hatte betont, daß alle Christen dem einen Abt Christus untertan seien. Dem widerspreche eine Sonderstellung der Mönche aufgrund menschlicher Anordnungen. Allen Christen sei

das geistliche Leben angeboten und aufgetragen, das Bernhard von Clairvaux als den Vorzug der Klöster gepriesen hatte.³⁷

Nur ein Jahr vor der Abfassung von Huttens Schrift war dieser Protest gegen die übertriebene Verehrung des eigenen Ordensgründers und der heilsgeschichtlichen Bedeutung des eigenen Ordens auch in Wittenberg formuliert worden. Im Jahre 1519 hatte die Franziskanerprovinz Sachsen eine feierliche Disputation ausgerichtet, bei der sie die Bedeutung des Franziskus und seiner Gemeinschaft für die christliche Kirche zur Diskussion stellte, um mit der erhofften glanzvollen Selbstdarstellung auseinanderstrebende Gruppen innerhalb des Ordens wieder ins Gespräch miteinander zu bringen. Bei dieser Disputation hält der Dekan der Artesfakultät Nicasius Claii, der zugleich baccalaureus sententiaris an der theologischen Fakultät ist, den Mönchen entgegen: „Einen Bannerträger haben alle Christgläubigen, Jesus Christus. Für euch aber ist es Franziskus. Also seid ihr Gottlose und nicht Christen. Denn jener ist unser Bannerträger, von dem wir auch den Namen ‚Christen‘ besitzen und durch den wir befreit und gerettet sind.“³⁸

Aus den Thesen, denen Claii widerspricht, wird klar, welche Bedeutung die Franziskaner dem Ordensgründer und dem Orden für die Kirche beilegen: „Voll Gnade beschloß Gott in seiner Güte, als die Welt ins Greisenalter trat, eine neue Streitmacht seiner kämpfenden Kirche ans Licht zu bringen.

[Er beschloß ferner,] den heiligen Franziskus zur [Gott-]Ähnlichkeit umzugestalten: dementsprechend sollte er seraphische Taten verrichten.

Er hat den heiligen Franziskus zu deren Bannerträger und Vorkämpfer erwählt. Durch ihn wollte er Leben und Leiden Jesu erneuern.“³⁹

Nun behauptet Hutten jedoch noch mehr, als daß die Bettelmönche die eine ungeteilte Christenheit in ihrer übertriebenen Betonung der je eigenen Traditionen aufspalten. Er schreibt, für Franziskaner sei Franziskus geradezu Gott. Dieser ungeheuerlichen Behauptung hätte natürlich kein Franziskaner zugestimmt. Wenn Hutten aber diese polemische Verleumdung wagt, so kann er voraussetzen, daß seine Leser wissen, daß in diesem Orden die Verehrung des Gründers sehr weit geht. Es ist von Bedeutung für die Frage, wie berechtigt die Kirchenkritik Huttens ist, zu belegen, was denn wirklich im Orden gedacht wurde. Eine der Quellen für die Thesen zur Wittenberger Disputation von 1519 war ein Werk des Franziskaners Bartholomäus Rinonico von Pisa aus den Jahren 1385–1390: „Die Gleichförmigkeit des Lebens des seligen Franziskus mit dem Leben unseres Herrn Jesus.“⁴⁰ Im ersten Prolog zu seiner Schrift schreibt der Verfasser: „Ich glaubte aber, dieses Werk . . . [so] nennen zu müssen, da ich in ihm die Gleichförmigkeit des Lebens des seligen Franziskus mit Christi Leben behandle. Ich will nämlich zeigen, wie ein sterblicher Mensch, soweit möglich, Christus Jesus gleichförmig und ähnlich wird, und zwar [will ich] dies in vierzig Handlungen oder Ähnlichkeiten [behandeln], wenn sich auch zweifellos noch mehr finden lassen.“⁴¹ Im zweiten Prolog charakterisiert Bartholomäus die Sonderstellung des Franziskus vor allen anderen Heiligen, die ihm durch die Verleihung der Wundmale Christi erwiesen worden sei, folgendermaßen: „er ist der Bannerträger des

höchsten Gottes, dessen Zeichen er trägt; sein Kanzler, dem das Siegel mit dem Bild des größten Königs eingeprägt wurde und der es an sich trägt; sein Schatzmeister, der den größten Wert empfangen hat und bewahrt, der für einen Menschen möglich ist, der nicht der Gottmensch selbst ist; der Ratgeber Gottes, der mit Gott ein Geist wurde.⁴²

Doch selbst diese hohe Einschätzung des Franziskus als des Ratgebers Gottes, als dessen Bannerträger, Kanzler und Schatzmeister überbietet Bartholomäus nochmals mit dem Satz: „Darum steht Franziskus in der Glorie neben ihm, dem König der Könige, da es keinen Rang gibt, der Christus näher stünde.“⁴³ Diese Spitzenaussage macht Huttens polemische Verleumdung immerhin verstehbar, die Franziskaner verehrten ihren Ordensgründer wie Gott selbst.⁴⁴

Hutten hat an den Bettelorden zu tadeln, daß sie sich dem Zugriff der Bischöfe und städtischen Magistrate dadurch zu entziehen verstehen, daß sie sich dem Papst unmittelbar unterstellen und dadurch dessen Macht stärken. Er kritisiert die hohe Wertschätzung, die Mönche aufgrund ihrer angeblich vollkommeneren Lebensweise bei den einfachen Christen genießen. Zweimal kommt er auf die Kutten zu sprechen, die sie schon äußerlich als Mönche kenntlich machen. Er hält dagegen die Behauptung, um dem Orden aller Christen anzugehören, bedürfe es keiner Kutte. Allein die Seele habe das unvergleichliche Gewand an, das sie als einen Christen ausweise.

Diese Polemik richtet sich unter anderem auch gegen den Brauch, Tote, die nie Mönche gewesen waren, in Mönchskutten zu bestatten. Fragte sich doch mancher Christ, der ‚in der Welt‘ gelebt hatte, wenn sein Ende nahte, ob er nicht besser in einen Orden hätte eintreten sollen, um auf ewige Seligkeit hoffen zu können.⁴⁵ Die Gegenposition zu Hutten vertritt der bereits erwähnte Augustinermönch und Erfurter Theologieprofessor Johannes von Paltz († 1511), der 1487 vor einer Mainzer Klerikersynode predigt und dabei auch auf die Verehrung zu sprechen kommt, die den Mönchen als den Boten des zum Gericht wiederkehrenden Christus gebührt. Er zitiert das Sammelwerk ‚Speculum historiale‘ (‚Spiegel der Geschichte‘) des Dominikaners Vinzenz von Beauvais († 1264), in dem das Exempel berichtet wird, das ein König gibt, der von seinem vergoldeten Wagen springt und sich vor zwei Männern anbetend zu Boden wirft, die er an ihren abgeschabten, schmutzigen Kleidern als Mönche erkennt.⁴⁶

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Hutten mit seiner Kritik an den Ansprüchen der Bettelorden, innerhalb der Kirche eine Elite zu sein, schon unter den Kirchenreformern des späten Mittelalters, aber auch unter den Mitgliedern des Wittenberger Lehrkörpers im Jahre 1519, der eingeladen ist, in der Franziskanerdisputation die Oppositionsrolle zu spielen, Verbündete findet. Die Kürze, in der er seine Kritik formuliert, verzichtet auf Belege und auf Argumentation. Hutten setzt auf Einverständnis. Seinen Zeitgenossen braucht er seine Bundesgenossen ebenso wenig zu zitieren wie seine Kontrahenten.

Gegen Ablaßlehre und Ablaßpraxis wendet Hutten ein, daß Gott seine Gunst umsonst gegeben habe und des Menschen Herz ansehe, nicht aber, wieviel er bezahlen könne, um seine Gnade zu erkaufen.⁴⁷ Wenn ein Christ ein reines Gewissen habe, dann

brauche er keine Ablässe.⁴⁸ Hutten geht nicht darauf ein, daß das Angebot der Ablassnade einer seelischen Not entgegenkommt, der Ungewißheit, ob man auch alle auferlegten Bußstrafen abgetragen habe. Nach den tieferen Ursachen dieser Heilsunsicherheit fragt er nicht, sondern er beschränkt seine Kritik auf die für den Ablass geforderten Zahlungen und auf die sittlichen Folgen der damit gebotenen Möglichkeit, Genugtuungsleistungen in Geldzahlungen umzuwandeln:

„Sye hand des aber gepflegt so vil,
das yetzo niemant leben wil
er hab jm dann ein ablas kaufft.
drüb mächer auch gen Rom hin laufft. . .
Wo er dann zů der beychtung gat,
verzelt er was jm sey erlaubt.
Doran yetzt mancher vester glaubt
dann Christ herr an die warheit dein,
des hymels freüd, der hellen pein.
Also zů sünd man vrlaub [Erlaubnis] gibt,
darumb yetzt sünden manchem liebt,
vnd werden laster schand gemert,
güt weiß vnd sitten gar verkert.
Dann wer wolt meiden übelthün,
so man das kan vstilgen nün?“⁴⁹

Hutten prangert an, daß die Käufer der Ablassbriefe unter dem Eindruck der Predigten, die von den Kommissaren und ihren Beauftragten gehalten werden, nach seiner Einschätzung ihr Vertrauen mehr auf die Sünden tilgende Kraft der Jubiläumsablässe setzen als auf Christi Wahrheit selbst. Er behauptet, keiner werde es unterlassen, Böses zu tun, wenn er den Ernst seiner Reue nicht mehr durch Taten beweisen müsse, sondern mit der Zahlung einer Geldbuße davonkomme, wenn er den Eindruck gewinne, die Verzeihung Gottes kaufen zu können. Deshalb ermutige der Verkauf von Ablässen geradezu zum Sündigen und kehre die sittliche Ordnung um.

In den wenigen zitierten Versen betont Hutten allein dreimal, es sei ‚jetzt‘ schlimmer geworden: ‚Jetzt‘ will jeder einen Ablassbrief kaufen. ‚Jetzt‘ glaubt mancher fester an die Heilsgarantie des Jubiläumsablasses als an Christi Wahrheit. ‚Jetzt‘ nehmen deswegen auch die Sünden überhand. Leider schreibt Hutten nicht, wann diese Gegenwart begonnen hat: Die Jubiläumsablässe, die Raimund Peraudi 1486–1488, 1489–1490 und 1501–1503 im Auftrag des Papstes in Deutschland vertrieb, bedeuteten tatsächlich eine Steigerung sowohl im Umfang des Gnadenangebots als auch in der organisatorischen Perfektion gegenüber früheren Ablasskampagnen.⁵⁰

Das wird in dem begeisterten Lobpreis dieser Veranstaltungen durch den bereits erwähnten Johannes von Paltz deutlich, von dem nun zu reden sein wird, um Huttens Kritik der Sicht dieses ehrlichen und engagierten Ablasspredigers zu konfrontieren. Paltz wirkte an der zweiten Jubiläumskampagne Peraudis 1489–1490 als Unterkommis-sar und an der dritten 1501–1503 als Prediger und Beichtvater mit.⁵¹ In den beiden

Ex libri Monasterij Willinse.
Coelifodina Absconditos

scripturæthesaurus pandēs / benno p̄ssa eliatā : atq; vbi trūcata piū
habebat supplemento integrata diligentēq; ex archetypo emendata.



Mit diesem Titelholzschnitt will der Augustinermönch und Erfurter Theologieprofessor Johannes von Paltz († 1511) dem Leser seiner ‚Coelifodina‘ (Himmelsgrube) veranschaulichen, daß man in seinem Werk nach Gottes Gnade graben kann, die Christi Leiden eröffnet hat. Er schreibt an den Erzbischof von Köln, Hermann IV. von Hessen, im Widmungsbrief: „Wie aus einer Goldgrube Gold und aus einer Silbergrube Silber . . . gefördert werden kann, so aus der ‚Himmelsgrube‘ himmlische Gnade, die kostbarer ist als all dies.“ (Coelifodina, wie Anm. 52, S. 3,31–4,2) – Titelholzschnitt des vierten Drucks, Leipzig 1515.

umfangreichen Werken, die er als Kompendium pastoraler Theologie für einfache Priester verfaßt⁵², widmet er der Darstellung des Nutzens, den die Ablässe den Gläubigen bieten, und der Abwehr von Angriffen breiten Raum, die seiner Überzeugung nach der Teufel gegen diese hochwirksamen Gnadenmittel vorträgt. Paltz betrachtet die Ablässe als große Chance für die vielen schlimmen Sünder, die in dieser alt gewordenen, heruntergekommenen Welt leben. Es mindert ja ihre persönliche Schuld nicht, daß sie schwache Christen in einer erbärmlichen Zeit sind. Ihrem Ungenügen begegnet Gott durch die überschwengliche Gnade der Jubiläumsablässe, die er durch die päpstliche Kirche schenkt. Paltz schreibt: „Es wird als wahrscheinlich angenommen und die Erfahrung hat es gelehrt, daß durch die Verkündigung dieses Jubiläumsablasses [durch Raimundus Peraudi] mehr ganz große Sünder bekehrt worden sind als vorher viele Jahre hindurch.“⁵³ Müssen doch die Gnadenangebote der Jubiläumsablässe einen Mangel an echter Reue bei den meisten Christen ausgleichen. Wie andere zeitgenössische Theologen geht Paltz davon aus, daß nur derjenige Christ selig wird, der seine Sünden wirklich bereut. Solche Reue darf nicht bloß aus Angst vor Strafe kommen. Ihre Motive müssen vielmehr Liebe zur Gerechtigkeit und Schmerz, Gott beleidigt zu haben, sein.⁵⁴ Nach seiner Überzeugung bemühen sich aber die meisten Christen nicht mit allen Kräften darum, echte Reue zu empfinden, sondern nur halbherzig: „So gut wie alle . . . haben weder wahre Zerknirschung noch Reue auf der obersten Stufe, so daß sie alles täten, was sie könnten, um wahre Zerknirschung zu erreichen . . .“⁵⁵ Was ihnen an der echten Reue fehlt, ergänzen die Sakramente der Kirche, in der Regel das Bußsakrament, aber auch Taufe, Firmung, Abendmahl und Letzte Ölung.⁵⁶ Ebenso unzureichend wie die Reue ist nach der Überzeugung des Augustiners bei den meisten Christen auch die Kraft dazu, die auferlegten Bußleistungen nach der Absolution zu vollbringen. Dieser Schwäche helfen die Ablässe ab. Die Bewertung des Geldes, das für die Jubiläumsablässe bezahlt werden muß, ist denn auch bei Paltz eine völlig andere als bei Hutten.⁵⁷ Paltz bewertet den Kaufpreis als gering im Vergleich zum Gegenwert, den der Käufer erhält: „Doch könnte einer einwenden: ‚Ich weiß nicht, wohin das Geld gelangt, das wir für die Ablässe ausgeben, ob es gut oder schlecht ausgegeben wird.‘ Ich antworte dir mit der Gegenfrage: ‚Wohin ist das Geld gekommen, das du in diesem Jahr für Nahrung und Kleidung ausgegeben hast?‘, und ich frage weiter, ob dies Geld von anderen gut oder schlecht ausgegeben worden ist. Du wirst vielleicht antworten: ‚Ich weiß nicht, wohin es gekommen ist, und kümmere mich nicht darum, ob es schlecht oder gut ausgegeben worden ist; ich bin damit zufrieden, den Gegenwert für mein Geld erhalten zu haben.‘ – Weshalb murrst du dann, verleumdest, sorgst dich und bist in Unruhe, wohin das Geld für die Ablässe gekommen sein mag? Du glaubst vielleicht keinen Gegenwert für dein Geld zu haben, weil du von den Ablässen nichts behältst. Würdest du aber glauben, daß Ablässe unvergleichbar kostbarer, besser und nützlicher seien auch als alles beliebige Geld, so würdest du dich nicht sorgen, wohin dies Geld gekommen ist.“⁵⁸ Paltz ist als Propagator der Ablässe überzeugt davon, daß ohne deren Hilfe kaum ein Christ, der überhaupt selig werden soll, um das Fegfeuer herumkäme. Habe doch fast jeder in der

Todesstunde noch Genugtuungsleistungen zu verrichten.⁵⁹ Hinter den Vorbehalten gegen die Ablässe steckt seiner Überzeugung nach der Teufel, der es denen, die er nicht als Verdammte ohnehin bekommt, nicht gönnt, daß sie ohne Leiden im Fegfeuer davonkommen.⁶⁰ Der Erfurter Hochschullehrer ist zwar grundsätzlich durchaus der Meinung, daß ein Christ versuchen solle, sich zu bessern, statt sich von Strafen freizukaufen.⁶¹ Doch traut er der überwiegenden Mehrzahl der Christen (und sich selbst) nur einen Teil der Genugtuungsleistung zu, die eigentlich erforderlich wäre, und hält sie (und sich selbst) deshalb für der Ablässe dringend bedürftig: „Wir aber, die wir schwach sind, wollen beide Wege der Genugtuung umfassen: Wir wollen die verdienstlich guten Werke tun, zu denen wir imstande sind, und die Ablässe suchen, wo wir sie zu finden vermögen.“⁶² Wer einen Plenarablaß gekauft und die Absolution erlangt hat, der wird gleich nach seinem Tode zur himmlischen Herrlichkeit gelangen, ohne im Fegfeuer noch auf Erden nicht abgetragene Genugtuungsleistungen abbüßen zu müssen.

Wie Ulrich von Hutten mit Abscheu darauf hinweist, daß ‚jetzt‘ die Ablässe ihre alle Sitten verderbende Wirkung tun, so preist mit umgekehrter Wertung Johannes von Paltz das ‚Jetzt‘ als Zeit der Gnadenfülle: „jetzt, das heißt zur Zeit der Gnade, zu der denen, die sie begehren, überschwengliche Hilfe geboten wird . . .“⁶³ Die Ablässe gleichen die Schwäche der nun am Ende der Zeiten lebenden Christen aus, ja sie machen sie sogar stärker als die Christen, die vor der gegenwärtigen Verfallszeit gelebt haben: „Daraus ergibt sich der Folgesatz, daß zur gegenwärtigen Zeit wir ganz großen Sünder dem Fegfeuer leichter entrinnen können als einst große Heilige. Der Grund ist, daß einst Ablässe sehr sparsam verteilt wurden.“⁶⁴

Vergleichen wir schließlich noch mit Huttens Kritik und Paltz' Lobpreis der Ablässe die Aussagen des gut altgläubigen Herzogs Georg von Sachsen. Er ist reformatorischer oder humanistischer Neigungen gewiß nicht verdächtig. Aber auch er tadelt die Ablassverkündigung scharf. Anfang des Jahres 1521 reicht er Beschwerden gegen die Geistlichkeit ein, die auf dem Wormser Reichstag behandelt werden sollen und die dann auch wirklich in dessen Entwurf der Gravamina vom März 1521 eingearbeitet worden sind. Darin heißt es zur Ablassfrage: „Es werden die indulgencien, dardurch der selen heil gescheen, und die man mit beten, fasten, liebe des nehesten und andern guten werken erlangen solt, umb gelt gegeben. Da scheucht man nit, wi man die lobe, preise ader angebe, damit man nur vil gelts erlange; und kumpt wol, das der prediger, der die warheit sagen solt, nichts anders dan betrieg und unwarheit den leuten furgibt; das leidet man und lohnet im darumb, aus ursachen das er vil gelts in kasten bringen kan, wan er uberredt die leut, was er wil.“⁶⁵

Herzog Georg tadelt, daß die Ablässe das kirchliche Bußverfahren verdorben hätten. Wenn ein Christ bereut und gebeichtet hat und ihm die Lossprechung ausgerichtet worden ist, dann sollte der Beichtvater ihm wie bisher Werke der Genugtuung auferlegen, Gebete, Fastenzeiten und Taten der Nächstenliebe, die den Ernst seiner Reue unter Beweis stellen. Seit es aber die Ablässe gibt, kann man dadurch genugtun, daß man einen festgesetzten Betrag zahlt.

Herzog Georg prangert ferner an, die Ablassprediger erlügen der Gefahr, den Hörern zu verschweigen, daß auch weiterhin Reue, Beichte und Absolution erforderlich sind, weil die Ablässe lediglich die Bußstrafen tilgen. Sie predigten statt dieser Wahrheit Betrug und Unwahrheit, um nur ja viel Geld in ihre Ablasskästen zu bekommen. Herzog Georg meint, die Prälaten duldeten und förderten diesen Betrug, um noch mehr Geld aus dem Ablassgeschäft zu erlösen. Es handelte sich jedoch in Wirklichkeit nicht nur um Kompetenzüberschreitungen der Ablassprediger, wenn sie verhiessen, auch die Absolution sei gewährleistet. Sie wurden vielmehr durch die offizielle Instruktion geradezu genötigt, denen, die zu Beichte und Absolution herandrängten, die Lossprechung selbst in den Fällen nicht zu verweigern, in denen sie Zweifel an deren echter Reue gehabt haben mögen. Der Erzbischof von Mainz, Albrecht, der Adressat von Hutten's Preislied, hatte in sein ‚Formular für Lossprechung und vollständigste Vergebung‘ hineinschreiben lassen: „Die erste Gnade [die man mit dem Kauf dieses Ablassbriefes erwirbt] ist vollständige Vergebung aller Sünden. Nichts kann als größer bezeichnet werden als diese Gnade, weil durch sie der sündige Mensch, der der göttlichen Gnade beraubt ist, vollständige Vergebung und Gottes Gnade von neuem erlangt . . .“⁶⁶

Alle drei angeführten Äußerungen durchzieht die Frage, ob der Papst gut daran tue, gegen Zahlung eines Geldbetrages Erlaß der Genugtuungswerke anzubieten. Ulrich von Hutten kontrastiert die innere Leere bei denen, die sich Ablassbriefe beschaffen und dann selbstbewußt ihren Beichtigern darlegen, welche geistlichen Rechte sie dadurch erworben hätten⁶⁷, mit dem reinen Gewissen, das eigentlich einen Christen auszeichnen sollte.⁶⁸ Er setzt bei seinen Lesern die Überzeugung voraus, daß der Glaube an Christi Wahrheit und Gottes umsonst gegebene Gnade das Vertrauen auf Ablässe überflüssig machen müßte. Der Befürworter der Ablässe Johannes von Paltz, ein Angehöriger der von Hutten so scharf kritisierten Bettelorden, führt alle Polemik gegen die Ablässe auf den Teufel als Urheber zurück. Nach seiner Meinung überwiegt der Nutzen, den die Gläubigen davon haben, im Fegfeuer nicht leiden zu müssen, die Kosten bei weitem, die ihnen entstehen. Herzog Georg dagegen erklärt es für ein Unding, daß Geld als Werk der Genugtuung an die Stelle von Beten, Fasten und Nächstenliebe getreten ist, und schließt, daraus müsse geradezu eine unwahre Ablasspredigt folgen, weil der finanzielle Gewinn die Prälaten über unzulässige Aussagen der Ablassprediger hinwegsehen lasse.

Auch in seiner Kritik an Ablasslehre und Ablasspraxis verzichtet Hutten auf Belege für die getadelten Mißstände wie auf eine Argumentation dafür, daß die von ihm verfochtene Position richtig ist. Wie in der Bettelordensfrage setzt er auf Einverständnis.

IV.

Ulrich von Hutten fordert ungestüm, das Joch der Päpste und der ungeistlichen Geistlichen abzuschütteln.⁶⁹ Er zeichnet ein düsteres Bild von den Würdenträgern der Papstkirche und von den Frömmigkeitsübungen, die sie empfehlen. Während seiner beiden Italienaufenthalte hat er die Lebensweise und Regierung der beiden italienischen Renaissancepäpste Julius II. und Leo X. beobachtet und ist darüber zum scharfen Kritiker des Papsttums und zum bewußten Deutschen geworden. Gestützt auf das Bewußtsein, sein Geist sei ein Teil Gottes, verwirft er den Anspruch der Päpste auf geistliche Autorität, auf Binde- und Lösegewalt. Die Schrift des Laurentius Valla über die Konstantinische Schenkung verschafft ihm Gewißheit darüber, daß dieser vorgebliche Rechtstitel für die weltliche Macht der Päpste gefälscht ist. Geistliche und weltliche Autorität des Papsttums erweisen sich ihm also als gleichermaßen nichtig. Über die Priester fällt er das Urteil, sie nutzten die ihnen geliehenen Güter nicht zu den Zwecken, zu denen sie ihnen überlassen worden seien, Gottes Ehre und das Seelenheil der Leihgeber zu fördern. Nichts Gutes erwartet er sich von Hochschullehrern der Theologie, wie sie im Reuchlinstreit als Gegner der humanistischen Begeisterung für hebräische Quellen aufgetreten sind: Predigt und Glaubensunterweisung werden erst schriftgemäß werden können, wenn gelehrte Theologen an deren Stelle treten, die die Heilige Schrift kompetent auslegen. Die Bettelmönche betrachtet er als Handlanger der Päpste, deren Macht sie fördern. Lassen sie sich doch von einfachen Christen als Elite innerhalb der Christenheit feiern und tragen sie doch durch ihre weit übertriebene Verehrung des je eigenen Ordensgründers Zwietracht in die eine ungeteilte Christenheit hinein. Ihre Gelübde begründen nicht etwa höhere Vollkommenheit, sondern sind in Wahrheit Gesetze, die nicht von Christus stammen und deshalb die christliche Freiheit unerträglich einschränken. In den Ablässen sieht Hutten nur ein Mittel, Geld aus den Gläubigen herauszupressen. Er unterstellt ihnen die verheerende Wirkung, die Scheu vor der Übeltat zu tilgen, weil sie die Versöhnung mit Gott käuflich erscheinen lassen.

Die positiven Aussagen, die er zur Schriftauslegung der Humanisten oder zur Vermittlung des Heils durch Christus selbst macht, sind zu knapp, als daß man von einem geschlossenen Gegenentwurf Huttens zur kritisierten altgläubigen Lehre sprechen könnte.

Im Verlauf der Reformationsgeschichte hat denn auch Huttens kirchenreformerischer Impuls geringere Spuren hinterlassen, als es die Einschätzung seiner zeitgenössischen Anhänger und Gegner vermuten läßt.⁷⁰ Dafür lassen sich äußere und innere Gründe nennen. Durch seinen frühen Tod war Hutten nur kurzes publizistisches Wirken vergönnt. Niederlage und Tod Sickingens beraubten ihn des politischen Rückhalts in seinem ‚Pfaffenkrieg‘. Der Machtgewinn der Fürsten im Reich ging zum großen Teil auf Kosten der Ritterschaft, mit der Hutten durch verwandtschaftliche Bindungen oder doch durch Bande des Standes verbunden war und in der er eher auf Gehör rechnen durfte als ein bürgerlicher Publizist. Die Humanisten, denen er sich zurechnete, ließen sich für Huttens Aufruf zu gewaltsamer Änderung nicht gewinnen.

Die inneren Gründe für Begrenzungen von Huttens kirchenreformerischen Impulsen sind nicht minder gewichtig. Hutten bringt zwar auf einen Nenner, was viele unter seinen Lesern nur mit dumpfem Unbehagen an Einzelfällen namhaft gemacht haben mögen, ehe sie seine Schriften lasen. Er bringt zwar unter alle lesekundigen Käufer seiner Schriften, was ein Herzog Georg allein den Entscheidungsgremien vorlegte. Aber er analysiert nicht scharf genug, um außer der Breitenwirkung tiefe Betroffenheit zu erzeugen. Wenn er sich gegen die ‚Dunkelmänner‘ wendet, dann sucht er sie lächerlich zu machen. Aber er setzt sich nicht mit dem tief verwurzelten Haß gegen die Gotteslästerung der Juden auseinander, der dem Widerstand gegen Reuchlin über den Ordenszusammenhalt der Dominikaner hinaus Stoßkraft gibt. Er fragt nicht nach den tieferen Ursachen der Heilsunsicherheit, auf die das Angebot der Ablassse antwortet, um die Wurzel des Phänomens zu fassen zu bekommen, das er angreift. Er plädiert, aber er argumentiert nicht. Wer nicht bei der ersten Lektüre überzeugt zustimmt, wird auch beim zweiten Lesen kaum zu gewinnen sein. Hutten hat gewiß den altgläubigen Kontroverstheologen bei ihrem Versuch, eine Gegenpropaganda gegen die Reformation aufzubauen, wirkungsvollen Widerstand geleistet. Aber er hatte sich mit der Kirche und Frömmigkeit seiner Zeit nicht so tief eingelassen, daß seine Kritik hätte aus eigener durchlittener Erfahrung kommen können, wie es Martin Luther im Kloster getan hatte. Deshalb blieb der humanistisch gebildete Ritter auch als Kritiker von Kirche und Frömmigkeit agitatorischer Publizist mit allen Stärken und Schwächen dieses ‚Berufs‘. Er konnte keine Impulse geben, die das Format gehabt hätten, eine wirksame Kirchenreform einzuleiten.

Anmerkungen

1. Vgl. Berndt Hamm, Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung. Methodisch-historische Überlegungen am Beispiel von Spätmittelalter und Reformation. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 74, 1977, S. 464–497, hier S. 466: „Wo man von Frömmigkeit sprechen kann, geht es immer – entweder in der Gestalt theoretischer Reflexion oder in der Gestalt praktischer Realisierung – um die Verwirklichung bestimmter . . . Verkündigungen, Lehren, Ideen, Wertvorstellungen, Hoffnungen, Gebote, Anleitungen, Traditionen oder Gewohnheiten im konkreten Lebensvollzug durch eine bestimmte Lebensgestaltung.“

2. Darauf, diese kollektiven Übungen der Frömmigkeit zu erforschen, möchte Molitor die Aufgabe des Historikers beschränken: Hansgeorg Molitor, Frömmigkeit in Spätmittelalter und früher Neuzeit als historisch-methodisches Problem. In: Festgabe für Ernst-Walter Zeeden . . . Hg. von Horst Rabe, Hansgeorg Molitor und Hans-Christoph Rublack. Münster/Westfalen 1976, S. 1–20, hier S. 19: „Der spezifische Beitrag des Historikers bei der Erforschung der Frömmigkeit wäre also weniger die Beschäftigung mit der Frömmigkeit Einzelner als die Beschreibung und politisch-soziale Interpretation des religiösen Verhaltens Vieler.“ Diese Sichtweise ist zureichend, um beispielsweise Huttens Äußerungen über Frömmigkeit zu erfassen. Sie nimmt aber aufgrund bewußter Selbstbeschränkung Formen verinnerlichter Frömmigkeit Einzelner nicht wahr und beschreibt insofern nur einen Aspekt von Frömmigkeit.

3. Den neueren Forschungsstand hat Bernd Moeller in mehreren Aufsätzen zusammengefaßt und dabei auch Hinweise auf die ältere Forschung gegeben. Vgl. Bernd Moeller, La vie religieuse dans les pays de langue germanique à la fin du XV^e siècle. In: Colloque d'histoire religieuse (Lyon, octobre 1963) Grenoble 1963, S. 35–48; ders., Frömmigkeit in Deutschland um 1500. In: Archiv für Reformationsgeschichte 56, 1965, S. 5–31; ders., Das religiöse Leben im deutschen Sprachgebiet am Ende des 15. und am Ende des 16. Jahrhunderts. In: Comité international des Sciences Historiques. XII^e Congrès International des Sciences

Historiques. Vienne, 29 août–5 septembre 1965. Rapports. III. Commissions. Wien o.J. (1965) S. 129–151; ders., Spätmittelalter. Göttingen 1966; ders., Probleme des kirchlichen Lebens in Deutschland vor der Reformation. In: Kottje, Raymond/Joseph Staber (Hg.): Probleme der Kirchenspaltung im 16. Jahrhundert. Regensburg 1970, S. 11–32.

4. Vgl. Johannes von Paltz, Werke 2: Supplementum Coelifodinae. Hg. und bearb. von Berndt Hamm unter Mitarbeit von Christoph Burger und Venicio Marcolino. Berlin/New York 1983, S. 391, 7–9: „Sed et quidam rusticus in Thuringia nuper in villa surrexit media nocte et nudus pervenit ad curiam, et nisi per uxorem et familiam praeventus fuisset, nudus omnino evasisset.“

5. Diejenigen Hochschullehrer der Theologie, die eine rein akademische Ausrichtung beibehielten, vermittelten dagegen im Spätmittelalter in der Regel keine entscheidenden Impulse. Das mag in vielen Fällen daran gelegen haben, daß sie zu lange in der Artes-Fakultät gelehrt hatten, ehe sie Hochschullehrer der Theologie geworden waren, und daß sie deswegen ihren theologischen Unterricht mit logischen Fragen überfrachteten. Vgl. dazu Hamm, Frömmigkeit (wie Anm. 1) S. 477f. Anm. 33.

6. Neben Gerson waren es vor allem die Wiener Hochschullehrer der Theologie Heinrich Heimbucher von Langenstein und Nikolaus von Dinkelsbühl mit ihren Schülerkreisen, die bereits gegen Ende des vierzehnten Jahrhunderts dafür wirkten, Nichttheologen Glaubenswissen zu vermitteln. Vgl. dazu Christoph Burger, Aedificatio, Fructus, Utilitas. Johannes Gerson als Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris. Tübingen 1986, bes. S. 40–62; ders., Die Erwartung des richtenden Christus als Motiv für katechetisches Wirken. In: Norbert Richard Wolf (Hg.), Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter. Perspektiven ihrer Erforschung. Kolloquium 5.–7. Dezember 1985. Wiesbaden 1987, S. 103–122; demnächst ders., Theologie und Laienfrömmigkeit. Transformationsversuche im Spätmittelalter. In: Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1984 bis 1987. Hg. von Bernd Moeller und Karl Stackmann. Göttingen. – Die Namen zahlreicher Theologen, die sich darum bemühen, die Frömmigkeit zu fördern, nennt Hamm, Frömmigkeit (wie Anm. 1) S. 478.

7. Johannes Gerson, La montaigne de contemplation (Œuvres complètes, hg. von Palémon Glorieux, Bd. 7, S. 16); aus dem Französischen übersetzt.

8. Abergläubische Ängste vor der Letzten Ölung versucht der bereits genannte Theologieprofessor aus dem Augustinereremitenorden Johannes von Paltz zu bekämpfen. Es läßt sich zeigen, daß sie besonders daher rühren, daß aus der altkirchlichen Krankensalbung (Jak. 5, 14f.) in Theologie, kirchenamtlicher Lehre und Verkündigung im Mittelalter ein Sakrament geworden ist, das nur denen gereicht werden darf, von denen mit Sicherheit gesagt werden kann, daß sie sterben werden, daß also gerade keine Hoffnung mehr auf Heilung besteht. Vgl. dazu demnächst Christoph Burger, Volksfrömmigkeit in Deutschland um 1500 im Spiegel der Schriften des Johannes von Paltz O.E.S.A. In: Dinzelbacher, Peter/Dieter R. Bauer (Hgg.), Glaube und Aberglaube. Aspekte der Volksfrömmigkeit im hohen und späten Mittelalter. Ostfildern bei Stuttgart.

9. Vgl. Ludwig Pralle, Fulda. In: LThK² 4, 1960, Sp. 444–447; hier Sp. 444: „die im späten MA abgeschlossene Ausbildung der fürstl.[ichen] Landeshoheit in einem geschlossenen Flächenstaat, der den aller anderen Abteien des Reiches übertraf.“

10. Vgl. Paul Kalkoff, Die Reichsabtei Fulda am Vorabend der Reformation. In: Archiv für Reformationsgeschichte 22, 1925, S. 210–267; hier S. 211 und S. 218 Anm. 3.

11. Vgl. Volker Press, Ulrich von Hutten, Reichsritter und Humanist (1488–1523). In: Nassauische Annalen 85, 1974, S. 71–86; hier S. 75f.: „Auch konnte eine Laufbahn in Fulda unter Umständen dem jungen Hutten dereinst größere Möglichkeiten bieten als die kleine Welt der heimischen Grundherrschaft . . .“

12. Hutten, Clag vnd vormanung gegen dem übermäßigen vnchristlichen Gewalt des Bapsts zû Rom, vnd der vngestlichen geistlichen . . . [1520], V. 170–176 (Böcking III, S. 480f.).

13. Vgl. David Friedrich Strauß, Ulrich von Hutten. Leipzig 1927, S. 59.

14. Zu Luthers Zeit als Mönch vgl. Bernhard Lohse, Mönchtum und Reformation. Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal des Mittelalters. Göttingen 1963; Heinz-Meinolf Stamm, Luthers Stellung zum Ordensleben. Wiesbaden 1980; Christoph Burger, Der Augustinereremit Martin Luther in Kloster und Universität bis zum Jahre 1512. In: Kloster Amelungsborn 1135–1985. Hg. von Gerhard Ruhbach und Kurt Schmidt-Clausen. Hermannsburg 1985, S. 161–186; Ulrich Köpf, Martin Luthers Lebensgang als Mönch. In: Kloster Amelungsborn, S. 187–208 (Lit. in Anm. 1 auf S. 205).

15. Vlrichi de Hvttē equitis Germani ad Lvdivichvm de Hvttē equitem avratvm svper interemptione filii consolatoria (Böcking I, S. 49, 5f.); aus dem Lateinischen übersetzt.

16. Ebd. (S. 49, 23f.).
17. Ebd. (S. 49, 39–50, 1).
18. Vgl. Press (wie Anm. 11) S. 77: „er war ein früher Vertreter jener Adeligen, die ihrerseits die Rechte studierten, um den Vorsprung der bürgerlichen Gelehrten an den Fürstenhöfen aufzuholen.“
19. Hutten, *De indulgentiis Iulii*. In: Vlrichi de Hvttē equitis Germani ad caesarem Maximilianum epigrammatum liber unus. Nach Böckings Zählung Nr. 145 (Böcking III, S. 266); hier fast wörtlich nach der Übersetzung von Strauß (wie Anm. 13) S. 71. Gedruckt wurden diese Epigramme erst 1519 in Augsburg; vgl. Benzing, Hutten, Nr. 89 (S. 58–60). Zur Datierung, die für Nr. 145 nicht gesichert ist, vgl. ebd. S. 5.
20. In *lavdem reverendissimi Alberthi archiepiscopi Mogvntini Vlrichi de Hvttē equitis panegyricvs* (Böcking III; Titelblatt mit diesem Titel: S. 343; Text mit anderslautendem Titel: S. 353–400. Die erwähnte Behauptung auf S. 389f., V. 998–1002). – Inhaltsüberblick über das Preislied: Strauß (wie Anm. 13) S. 78f.
21. Ebd. V. 1238–1243 (Böcking III, S. 398).
22. Vgl. Johannes Pfefferkorn, *Speculum adhortationis Judaice*, Bl. C 4v, übersetzt in: Heiko A. Oberman, *Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation*. Berlin 1981, S. 70 (= Anm. 48 zu S. 41).
23. Vgl. Oberman (wie Anm. 22) S. 42 und S. 71 Anm. 56.
24. Reuchlins ‚Augenspiegel‘ verzeichnet bibliographisch exakt Josef Benzing, *Bibliographie der Schriften Johannes Reuchlins im 15. und 16. Jahrhundert*. Bad Bocklet/Wien/Zürich/Florenz 1955, Nr. 93, S. 26. – Inhaltsüberblick über Reuchlins Gutachten: Strauß (wie Anm. 13) S. 137–139. – Reuchlins Position im ‚Augenspiegel‘ verdeutlicht der Textauszug in heutigem Deutsch bei Oberman (wie Anm. 22) S. 68 (= Anm. 42 zu S. 39).
25. Vgl. dazu Christoph Burger, *Endzeiterwartung im späten Mittelalter. Der Bildertext zum Antichrist und den Fünfzehn Zeichen vor dem Jüngsten Gericht in der frühesten Druckausgabe*. In: *Der Antichrist und Die Fünfzehn Zeichen vor dem Jüngsten Gericht*. Kommentarband zum Faksimile der ersten typographischen Ausgabe eines unbekanntes Straßburger Druckers, um 1480. Hamburg 1979, S. 18–78, hier S. 29f.
26. Vgl. ebd. S. 29 (Zitat aus dem ‚Compendium theologiae veritatis‘ in Übersetzung): „Den Juden sagt er, er sei der ihnen verheißene Messias“ (Glossa ordinaria zu 2. Thess. 2, 3f.).
27. Vgl. ebd. S. 29 (Zitat aus dem ‚Compendium‘): „wenn er sich so verhärtet wird in der Sünde, daß er behaupten wird, er sei Gott, und sich erheben wird über alles, was Gott genannt oder verehrt wird“, wie der Apostel sagt . . .“ (2. Thess. 2, 4; Vulgata-Text). Daraus wird in dem kurzen erläuternden Text zu einem Holzschnitt des unbekanntes Straßburger Künstlers zweihundert Jahre später (Faksimileband, wie Anm. 25, S. 5): „vnd er spricht zů den juden · Er sey messias der in verheissen sy · Des sy als lang gewartet haben · Vnd das stot ouch in Cōpendio · Vnd so er sich der gottheit annymt . . . Vnd die Judē sprechen / ir got sy kumen . . .“
28. Gegen diese Entehrung Marias predigt Balthasar Hubmaier im Jahre 1519 in Regensburg mit dem Erfolg, daß die empörten Bürger die Synagoge zerstören und an ihrer Stelle eine Marienkapelle errichten, die in der Folgezeit zahlreiche Wallfahrer anzieht. Auch in Bamberg, Nürnberg, Rothenburg, Wertheim und Würzburg brechen die Bürger die Synagogen ab und bauen an deren Stellen Marienkapellen. Die Verehrung Marias ist im späten Mittelalter häufig mit Feindschaft gegen die Juden als deren Verleumder verbunden. Vgl. dazu Oberman (wie Anm. 22) S. 108f. sowie ders., *Zwischen Agitation und Reformation: Die Flugschriften als ‚Judenspiegel‘*. In: *Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit. Beiträge zum Tübinger Symposium 1980*. Hg. von Hans-Joachim Köhler. Stuttgart 1981, S. 269–289. Vgl. ferner Karl Trüdinger, *Stadt und Kirche im spätmittelalterlichen Würzburg*. Stuttgart 1978, S. 127f. mit Anm. 35 und 37.
29. Brief des Magisters Wilhelmus Lamp (*Epistolae obscurorum virorum*. Hg. von Aloys Bömer. Heidelberg 1924. Ndr. Aalen 1978 Bd. 2, S. 113, 17–22); aus dem Lateinischen übersetzt. Paulus Riccius war vom jüdischen zum christlichen Glauben konvertiert. Er wirkte zunächst als Professor der Philosophie in Pavia, dann als Arzt in Nürnberg und Salzburg, als Leibarzt Kaiser Maximilians I. und schließlich als Arzt des Kardinals Matthäus Lang. Reuchlin schätzte ihn wegen seiner kabbalistischen Studien.
30. Hutten, *In tempora Ivlii satyra* V. 1–7 (Böcking III, S. 269f.; hier S. 269); zitiert in der Übersetzung von Strauß (wie Anm. 13) S. 72. Benzing, Hutten S. 5 gibt als Entstehungszeit Februar/März 1516, als Entstehungsort Rom an.
31. Aufschlußreich für die anders gelagerte Kritik Luthers an dem Anspruch der Päpste auf Binde- und Lösegewalt sind dessen drei Jahre später während der Leipziger Disputation geäußerte Sätze: „Es ist war, dy schlüssel seind sant Peter geben, aber nicht ym alß seiner person, sondern in person der christenlichen kirche, und seind eben mir und dir geben zu trost unßerm gewissen: sanct Peter odder ein priester ist ein diner an den

schlüsseln, Die kirch ist die fraw und brawt, der er sol dinen mit der schlüssel gewalt . . .“ – Martin Luther, Ein Sermon gepredigt zu Leipzig auf dem Schloß am Tage Petri und Pauli. 1519. (WA 2, S. 248, 33–37).

32. Selbst der kühne Mystiker Meister Eckhart († 1328) hatte vorsichtiger formuliert. Er hält daran fest, daß auch die Seele von Gott geschaffen und eben nicht ein Teil Gottes ist: Allenfalls kann Gott den Grund der Seele mit sich selbst vereinen. Vgl. Udo Kern, Eckhart, Meister. In: Theologische Realenzyklopädie 9, 1982, S. 258–264; hier S. 259, 37–260, 20.

33. Vgl. Horst Fuhrmann, *Constitutum Constantini*. In: Theologische Realenzyklopädie 8, 1981, S. 196–202; hier S. 197, 39–42; Zitat aus dem Lateinischen übersetzt.

34. Vgl. Huttens Brief aus Mainz vom 3. 8. 1519 (Böcking I, S. 302,30–32): „Egi cum principe hic, ut ab aula seiunctum esse me et adnumerato alioqui stipendio Moguntiae inter literas conquiescere sinat. . .“

35. Vgl. Strauß (wie Anm. 13) S. 392–399.

36. Hutten, Clag vnd vormanung (Böcking III, S. 473–526); hier V. 370–392 (Böcking III, S. 487f.).

37. Vgl. Burger, *Aedificatio* (wie Anm. 6) S. 187–190. Gerson hatte geschrieben, der eine Abt Christus lasse nicht zu, daß die Constitutiones der Orden als bloß menschliche Gesetze sein sanftes Joch zur drückenden Last machten. Dem kommt Hutten nahe mit seinem Satz: „dañ mich mit neuem gsätz beschwâr.“

38. Franziskanerdisputation. 1519 (WA 59, S. 606–697); hier WA 59, S. 682,3–7; aus dem Lateinischen übersetzt.

39. Thesen 1–3 für die Disputation (WA 59, S. 678,6–679,3); aus dem Lateinischen übersetzt. Statt ‚quam‘ ist nach der Konjekture von Johannes Schilling ‚quem‘ zu lesen (S. 679, 3).

40. Bartholomäus von Pisa, *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu*. Quaracchi 1906 und 1912 (*Analecta Franciscana* IV und V). Vgl. dazu ausführlich Johannes Schilling, *Passio Doctoris Martini Lutheri*. Diss. theol. Göttingen 1986, S. 106ff.

41. Ebd., prologus primus (IV S. 2f.); aus dem Lateinischen frei übersetzt.

42. Ebd., prologus secundus (IV S. 10); aus dem Lateinischen frei übersetzt.

43. Ebd., prologus secundus (IV S. 14); aus dem Lateinischen frei übersetzt.

44. Einen vergleichbaren Vorwurf wird 22 Jahre später Martin Luther gegen die Franziskaner erheben. Er wird 1542 in seiner Vorrede zu einer Neuausgabe des Werkes des Bartholomäus unter dem Titel ‚Der Barfüßermönche Eulenspiegel und Alkoran‘ schreiben: „haben der Christenheit furgeblewet [aufgeschwätzt] Franciscum an Christi stat . . . er hat müssen Gott sein, dem zuehren sein name also ist erhöhet“ (WA 53, S. 410, 18–21).

45. Moeller, Frömmigkeit (wie Anm. 3) S. 25 weist darauf hin, daß sich der Humanist Rudolf Agricola 1485 in der Mönchskutte begraben ließ. Luther sagt in einer Tischrede aus der Zeit vom 22. bis zum 26. 2. 1539 (WA TR 4 Nr. 4361 S. 260, 12–14): „Der Papst . . . hat auf ganz und gar gottlose Weise gelehrt, eine Kuttef, die man einem Leichnam angezogen habe,] bringe diesem die Vergebung der Sünden. So hat er sie mit dem Verdienst des Heilands Christus auf eine Stufe gestellt“; aus dem Lateinischen übersetzt.

46. Vgl. Johannes von Paltz OESA, *De adventu domini ad iudicium* (UB Gießen, Hs. 696, fol. 105vb/106ra). Demnächst in: Ders., *Werke* 3. *Opuscula*. Paltz zitiert Vincentius Bellovacensis, *Speculum historiale* lib. 15, cap. 10 (Douai 1624:581).

47. Hutten, Clag (wie Anm. 36), V. 124f. (Böcking III, S. 479):

„Dann du sichst an des menschen müß
vil mer, dann was er hab an güß.“

48. Ebd. V. 134f. (Böcking III, S. 479):

„Wo dann ist güß die conscientz,
da frag man nit nach indulgentz.“

49. Ebd. V. 136–139.143–153 (Böcking III, S. 479f.).

50. Vgl. demnächst Bernd Moeller, Die letzten Ablasskampagnen. Der Widerspruch Luthers gegen den Ablass in seinem geschichtlichen Zusammenhang. In: Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1984 bis 1987 (wie Anm. 6).

51. Vgl. Berndt Hamm, Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis. Tübingen 1982, S. 84–91.

52. Johannes von Paltz, *Werke* 1: *Coelifodina*. Hg. und bearb. von Christoph Burger und Friedhelm Stasch unter Mitarbeit von Berndt Hamm und Venício Marcolino. Berlin/New York 1983, in vier Druckauflagen 1502 bis 1515 erschienen; ders., *Supplementum Coelifodinae* (wie Anm. 4), in drei Druckauflagen 1504–1516 erschienen. Knappe Kennzeichnung beider Werke nach Gattung, Stil, Thematik und Adressatenkreis bei Hamm, Frömmigkeitstheologie (wie Anm. 51), S. 119–128.

53. Paltz, *Coelifodina* (wie Anm. 52) S. 415,3–5; aus dem Lateinischen übersetzt.
54. Vgl. beispielsweise Paltz, *Supplementum Coelifodinae* (wie Anm. 4) S. 355,25–27: „deus vult, ut homines nunc, id est tempore gratiae, ubi abundans desiderantibus suffragium praestatur gratiae, bene agant amore iustitiae et non timore poenae . . .“
55. Ders., *Coelifodina* (wie Anm. 52) S. 262, 16–18: „Et quasi omnes . . . non habent veram contritionem nec habent attritionem in primo gradu, quod facerent totum, quod possent, ad adipiscendum veram contritionem . . .“
56. Vgl. ebd. (wie Anm. 52) S. 263,25–264, 5.
57. Vgl. Hutten, *Clag* (wie Anm. 36), V. 120–123.128–130 (Böcking III, S. 479):
 „vnd solten nûr der seelen heyl
 bedencken, vnd nit tragen feyl
 dein geistlicheit, dein göttlich gunst.
 als ob du die nit gâbst vmb sunst.“
 „den hymel schetzen vmb ein gelt,
 der allen frummen zûgestelt
 durch dich, vnd vormals geben ist.“
58. Paltz, *Coelifodina* (wie Anm. 52) S. 400,8–17; aus dem Lateinischen übersetzt.
59. Vgl. ebd. S. 400,25f.: „a poenis purgatorii, quas absque indulgentiis vix evadent . . .“
60. Vgl. ebd. S. 400,19: „diabolus, qui non favet tibi, quod sine poena debeas evadere?“
61. Vgl. ebd. S. 380,28f.: „melius est, quod homo fiat moraliter bonus, quam quod liberetur a poenis . . .“
62. Paltz, *Supplementum Coelifodinae* (wie Anm. 4) S. 72,6–8; aus dem Lateinischen übersetzt. Zitiert bei Hamm, *Frömmigkeitstheologie* (wie Anm. 51) S. 286.
63. Paltz, *Supplementum Coelifodinae* S. 355,26f.; aus dem Lateinischen übersetzt. Oben in Anm. 54 zitiert.
64. Ebd. S. 71,14–17; aus dem Lateinischen übersetzt.
65. Herzog Georgs von Sachsen Beschwerden wider die Geistlichkeit, für die Bearbeitung der Beschwerden auf dem Wormser Reichstage eingereicht. In: *Deutsche Reichstagsakten. Jüngere Reihe Zweiter Band*. Bearb. von Adolf Wrede (Gotha 1896) Göttingen ²1962, S. 664,3–10.
66. Erzbischof Albrecht von Mainz: *Instructio summaria*. Zitiert nach: Theodor Brieger, *Indulgenzen*. In: *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. Band 9. Leipzig ³1901, S. 76–94; hier S. 89,54–57; aus dem Lateinischen übersetzt.
67. Vgl. Hutten, *Clag* (wie Anm. 36), V. 140f. (Böcking III, S. 480):
 „vnd holt ein brieff mit sigel schwer.
 sein sinn ist güter gdencken lâr.“
68. Vgl. ebd. V. 132f. (Böcking III, S. 479):
 „vnd würt der ablas schaffen nit,
 es geh dañ rein gewissen mit.“
69. Programmatisch sagt er das mit dem Motto seiner Schrift ‚Clag vnd vormanung gegen dem übermässigen vnchristlichen Gewalt des Bapsts zû Rom, vnd der vngeistlichen geistlichen . . .‘ (wie Anm. 36), Ps. 2,3: „Dirumpamus vincula eorum et proiciamus a nobis iugum ipsorum.“ (Böcking III, S. 473). – Zum Anklang dieses Mottos auf dem Titelblatt der Erstausgabe des Gesprächbüchleins (1521) vgl. den Beitrag von Johannes Schilling in diesem Band, Teil III.
70. Vgl. dazu die Schilderung der Sicht Huttens in zeitgenössischen Flugschriften im III. Teil des Beitrags von Johannes Schilling in diesem Band.