

---

---

# Franz Lambert von Avignon und das Verfassungsideal der *Reformatio ecclesiarum Hassiae* von 1526

Von Privatdozent Pfarrer Lic. **Maurer**, Michelbach-Marburg

Kirche des Glaubens und der freien, geistgetragenen evangelischen Verkündigung und Kirche der statutarisch gebundenen Rechtsordnung — das Verhältnis dieser beiden ein ander widerstrebenden und doch einander stützenden Größen ist für Luther kein Problem gewesen. Das „Prinzip der reinen Geistigkeit und Innerlichkeit aller Religion“ bedeutet für ihn keine Verneinung jeglicher kirchlichen Rechtsordnung. Freilich arbeitet er in Beziehung auf die Kirche mit einer eigentümlichen Rechtsanschauung. Recht ist ihm hier Erziehungsmittel zum Evangelium, ein Mittel; dessen Anwendung aus der vom Evangelium geweckten Liebesgesinnung entspringt. Darin liegt zweierlei: 1. Die Form dieser kirchlichen Organisation ist für den Glauben gleichgültig, ist bestimmt allein durch die wechselnde Situation derer, denen sie zugute kommt; 2. ihre Existenz aber ist um der Liebe willen notwendig. Das erste gibt Luther — leider nicht dem Luthertum — die Elastizität der Anpassung an jede mögliche geschichtliche Lage und macht es unmöglich, von einer spezifisch lutherischen Verfassung zu reden. Das zweite bildet die unumgängliche Norm für jede Kirchenverfassung und unterscheidet sie zugleich prinzipiell von der Straf- und Zwangsgewalt des Staates.

Die Frage, die nunmehr an alle auf dem Boden der lutherischen Reformation entstandenen kirchlichen Verfassungsordnungen zu stellen ist, ist die, ob jene beiden Gedanken sich in ihnen rein erhalten haben, bzw. welche geistesgeschichtlichen Kräfte ihre Entfaltung gehemmt haben. Wir stellen diese Frage an die *Reformatio ecclesiarum Hassiae* von 1526 und suchen zugleich auf dem Wege historischen Vergleichs — vor allem mit Luther — unsere obigen Thesen zu erhärten.

Um ihrer Verfassungsbestimmungen willen hat jene einige Wochen nach dem Homberger Tag fertiggestellte Reformationsordnung<sup>1</sup> immer wieder das Interesse der Geschichtsforscher wie der Männer der Kirche auf sich gezogen. Für die breitere Öffentlichkeit trat sie zuerst in ein helleres Licht, als die kirchlichen Reformfreunde nach der Julirevolution von 1830 für Kurhessen eine Presbyterial- und Synodalverfassung angeblich nach ihrem Vorbild erstrebten<sup>2</sup>. Eine solche direkte Gegenwartsbeziehung machte freilich ihr eigentliches geschichtliches Verständnis unmöglich; so ward sie im 19. Jahrhundert in Lob oder in Tadel ein Zankapfel der miteinander hadern den kirchlichen Parteien in Hessen. Mit dem kirchenpolitischen verband sich der konfessionelle Gegensatz: man stritt um die Frage, ob ihr Verfassungsideal nicht ein Präjudiz für den reformierten Grundcharakter der hessischen Kirche bedeute. Auch in der wissenschaftlichen Forschung hatte die Ordnung eine rechte Leidensgeschichte durchzumachen. Für die Frage nach den Reformatoren vor der Reformation und für die Frage, ob Luthers dritte Weise eines evangelischen Gottesdienstes nach der Vorrede zur Deutschen Messe der Verwirklichung fähig sei, mußte sie das Musterbeispiel abgeben. 1837 stellte sie der damals berühmte hessische Kirchenrechtslehrer Wilhelm Bickell<sup>3</sup> als Zwischenglied in einen großen Zusammenhang zwischen die Verfassung der Waldensergemeinden und die des Calvinismus. Max Goebel<sup>4</sup> folgte ihm in dieser Anschauung, sah aber in ihr zugleich (!) eine Wirkung und eine Verwirklichung von Luthers 1526 in der Vorrede zur Deutschen Messe ausgesprochenen Gedanken; dieselbe doppelte Wurzel gab ihr Aemil Ludwig Richter<sup>5</sup>. Albrecht Ritschl bewies, indem er sie in den Zusammenhang franziskanischer Traditionen rückte, an ihr das Eindringen mittelalterlich-katholischer Elemente in die reformierte

<sup>1</sup>) Vgl. F. Kück, Landgraf Philipp und die Einführung der Reformation in Hessen = Zeitschrift des Vereins für hess. Gesch. und Landeskunde, N. F. 28, Kassel 1904.

<sup>2</sup>) Nähere Einzelheiten darüber bringt meine demnächst erscheinende Schrift „Aufklärung, Idealismus und Restauration. Studien zur kurhessischen Kirchen- und Geistesgeschichte, 1800—1850.“

<sup>3</sup>) Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde I, Kassel 1837.

<sup>4</sup>) Kirchliche Vierteljahrsschrift, Berlin 1845.

<sup>5</sup>) Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrh. I, S. 56. Leipzig 1871.

Kirche<sup>1</sup>. Rieker<sup>2</sup> dagegen sah in ihr die verzerrte Form von Luthers dritter Weise evangelischen Gottesdienstes und machte an ihr deutlich, daß Luther jene Form in der Deutschen Messe nicht ernst gemeint haben könnte. Dagegen behauptete Walther Köhler<sup>3</sup>, daß Luthers Kirchenbegriff durch jenen separierten Gottesdienst seine Krönung erfahre, und stellte somit die Reformatio als ein genuines Erzeugnis lutherischen Geistes hin. Glücklicher war er in der Widerlegung eines auf unzulänglicher Grundlage errichteten und mit gänzlich unzureichenden Mitteln durchgeführten Versuchs von Julius Friedrich, auf literarkritischem Wege eine lambertische und eine philippinisch-lutherische Quellschrift herauszuschälen<sup>4</sup>.

Den richtigen Weg zum Verständnis der Reformatio hat schon Walther Köhler angegeben, wenn er gelegentlich<sup>5</sup> fordert, man müsse ihre Verfassungsbestimmungen auf dem Hintergrunde der übrigen Schriften Lamberts betrachten<sup>6</sup>. Damit wird die Verfasserfrage, die Friedrich mit Recht aufgeworfen hat, endgültig dadurch erledigt werden können, daß sich die Grundgedanken der Reformatio in den übrigen Schriften Lamberts wiederfinden — auf formale Berührungen, vor allem mit den Paradoxen, ist längst, vor allem von Conrad und neuerdings von Bernhard Beß<sup>7</sup>, hingewiesen worden —, und es wird der entscheidende Anteil, den er an ihrer Abfassung in allen ihren Einzelheiten genommen

<sup>1</sup>) Prolegomena zu einer Geschichte des Pietismus = Ztsch. für Kirchengesch. II, 1878, und Geschichte des Pietismus I, S. 84.

<sup>2</sup>) Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands, Leipzig 1895, S. 75 ff.

<sup>3</sup>) Die Entstehung der Reformatio ecclesiarum Hassiae von 1526. Eine kritische Auseinandersetzung mit Julius Friedrich = Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht, 3. Folge, XVI, Tübingen 1906.

<sup>4</sup>) Julius Friedrich, Die Entstehung der Reformatio ecclesiarum Hassiae von 1526. Gießen 1905. — Schon Walther Köhler hat nachgewiesen (a. a. O., S. 223 ff.), daß die Relation des Kanzlers Vigelius von 1629 keine äußere Stütze für Friedrichs Quellenscheidung abgeben kann: auf dem Wege innerer Kritik konnte Fr. zu keinem Ergebnis kommen, da ihm eine geschichtlich begründete Anschauung sowohl von Luthers als auch von Lamberts Lehre von der Kirche fehlt.

<sup>5</sup>) A. a. O., S. 211.

<sup>6</sup>) Die sonst sorgfältig gearbeitete Dissertation von Gustav Conrad (Die Reformationsordnung für die Gemeinden Hessens von 1526 nach Inhalt und Quellen. Halle a. S. 1897) leidet daran, daß sie von einer ins Einzelne gehenden Benutzung des Schrifttums Lamberts fast ganz absieht.

<sup>7</sup>) Aus Büchern und Bibliotheken. Festschrift für Ernst Kuhnert. Berlin 1928, S. 56 ff.

hat, außer Frage gestellt. Zugleich aber wird es erst bei der Kenntnis des Hintergrundes, den die Verfassungsbestimmungen der Reformatio in den übrigen theologischen Schriften Lamberts finden, möglich, ihren geistesgeschichtlichen Ort zu bestimmen.

Damit sind wir aber für das geschichtliche Verständnis der Reformatio auf das Verständnis des theologischen Entwicklungsganges Lamberts angewiesen. Die Geistesmächte, die auf ihn eingewirkt haben, müssen in ihrer Abzweckung auf die Ausgestaltung des kirchlichen Gemeinschaftslebens mit den Äußerungen Lamberts hierüber verglichen werden, nicht um ihn durch ein äußerliches Abhängigkeitsverhältnis einseitig festzulegen, sondern um aus der Weise, wie er diese Anregungen aufnimmt und verarbeitet, seine Eigenart zu erkennen. Die Möglichkeit solcher Beeinflussung ist an Hand seines Lebensganges, soweit er offen im Lichte der Geschichte liegt, gegeben: a) durch den franziskanischen Gedankenkreis, b) den Humanismus, c) Luther und die Wittenberger Reformation, d) Butzer und die Straßburger Reformation; daneben wäre noch zu untersuchen, ob sektiererhafte Einwirkungen aus dem Spätmittelalter für ihn wahrscheinlicherwise anzunehmen sind.

Als radikaler Franziskaner ist Lambert zuerst in Frankreich aufgetreten, als solcher muß er also zunächst verstanden werden. Von dem Stifter seines Ordens hat er auch nach seinem Anschluß an die reformatorische Bewegung nur mit den Ausdrücken größter Verehrung gesprochen. Der Heilige hatte von Gott den Auftrag erhalten, nach der Richtschnur des Evangeliums zu leben<sup>1</sup>; an dem göttlichen Wort hatte er mit Eifer und Ehrfurcht zeit lebens festgehalten; daß er seine Ordensregel nicht allein auf dieses Wort stützte, sondern sie dem Urteil des antichristlichen Papstes unterwarf, war sein Verderben<sup>2</sup>. Lambert sieht also auch weiterhin in der rechtverstandenen Ordensregel den authentischen Ausdruck des von Franziskus verkündigten Evangeliums. Von diesem Evangeliumsverständnis aus hat er unter vielen Anfeindungen innerhalb seines Ordens gegen Lauheit und Mißbräuche geeifert,

1) *Euangelici in Minoritarum Regulam Commentarij, quibus palam fit, quia tam de illa quam de alijs Monachorum Regulis et constitutionibus sentiendum sit* (1523), cap. I. (Im Folgenden abgekürzt Min. Reg.)

2) Min. Reg., cap. II.

und als seine Reformtätigkeit erfolglos blieb, zu dem noch strengeren Karthäuserorden übertreten wollen<sup>1</sup>. Immerhin ist er als strenger Verfechter der striktesten Observanz in seiner Gemeinschaft zu einem gewissen Ansehen gekommen; seine Stellung als Apostolischer Prediger und seine Sendung an den Generalvikar seiner Ordensfamilie sind der Beweis dafür<sup>2</sup>. Seine Predigt-aufgabe begründete seinen Biblizismus. Fortlaufendes Bibelstudium zum Zwecke der franziskanischen Erbauungspredigt beschäftigt ihn etwa seit dem Jahre 1510. Aus den hierbei gemachten Arbeiten wird uns seine spätere Fruchtbarkeit an exegetischen Schriften und Vorlesungen verständlich<sup>3</sup>; für seinen Apokalypsenkommentar hat er es selbst bezeugt, daß er aus öfters wiederholten Reihenpredigten, die er vor seinem Übertritt in Frankreich gehalten hatte, entstanden sei<sup>4</sup>. Schon F. St. Stieve hat in seiner Dissertation<sup>5</sup> darauf hingewiesen, daß die übliche Ansicht, Lamberts „Bekehrung“ zur Reformation sei noch in Frankreich erfolgt, unhaltbar ist. Der Mann, der eben noch einen offiziellen Auftrag in Ordensangelegenheiten bekommen hatte, der an dem Hofe des Bischofs von Lausanne gefeiert und von dort empfohlen wurde, der dann Zwingli gegenüber die Fürbitte der Heiligen verteidigte<sup>6</sup>, war in seinem Herzen noch Katholik, wurde auch von seinen Vorgesetzten noch als zuverlässig angesehen. Wohl aber war dem franziskanischen Bibeltheologen die neue biblische

1) Vgl. Joh. Wilhelm Baum, Franz Lambert von Avignon, Straßburg und Paris 1840, S. 16. — Diese Biographie ist, obwohl heute völlig veraltet, immer noch die beste Veröffentlichung über Lambert in deutscher Sprache. Neben ihr hat F. W. Hassenkamp, Franciscus Lambert von Avignon (= Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der reformierten Kirche IX. Suppl. Theil, Elberfeld 1861) nur in wenigen Punkten selbständige Bedeutung.

2) Baum a. a. O., S. 11 und 20.

3) Vgl. den Brief an Spalatin vom 28. Mai 1523. Herminjard, Correspondance des Reformateurs I, S. 131 f.

4) Vgl. seine an Landgraf Philipp gerichtete Widmung der Exegeseos Francisci Lamberti Auenionensis in Sanctam Diui Joannis Apocalypsin Libri VII (Marburg 1528).

5) De Francisco Lamberto Auenionensi (Breslau 1867). Diese Darstellung ist über die Entwicklung Lamberts im ganzen zuverlässig, ihrem Urteil über Lambert kann man nicht zustimmen; vgl. Conrad a. a. O., S. 21 ff.

6) Die Annahme, daß Zwingli die Wendung bei Lambert durch diese Disputation herbeigeführt habe, geht auf Bullingers Reformationsgeschichte (hrsg. von J. J. Hottinger und H. H. Vögeli, Frauenfeld 1838, S. 76 f.) zurück; Abraham Skultetus übernimmt sie, durch Nachrichten aus Luthers Briefwechsel ergänzt, in seine Annalen, und seitdem bleibt sie ein Stück reformierter Geschichtstradition.

Wissenschaft, die der Humanismus pflegte, in den Weg getreten; es ist nicht anzunehmen, daß er Luthers Schriften, die er in derselben Zeit las, von der humanistischen Bewegung zu trennen vermocht hätte. So läßt er sich dann von dem Lausanner Fürstbischof Empfehlungsschreiben an die Hauptorte der neuen wissenschaftlichen Bewegung in der Schweiz mitgeben und hält sich geflissentlich an seine vom Humanismus bestimmten Ordensbrüder, den Lesemeister Sebastian Meyer in Bern und den Guardian des Baseler Franziskanerklosters Pellikan. Hier in Basel muß der entscheidende Umschwung erfolgt sein, denn von hier aus reist Lambert unter falschem Namen und unter Ablegung der Kutte über Eisenach nach Wittenberg<sup>1</sup>. Es ist die Frage, welche inneren Beweggründe für diesen Bruch mit der Vergangenheit für Lambert maßgebend gewesen sind und ob er dadurch aufgehört hat, der radikale Franziskaner zu sein.

Es muß dazu vorerst klargestellt werden, ob der Verkehr mit seinen humanistischen Ordensgenossen auf eigene humanistische Neigungen Lamberts schließen läßt. Die Frage läßt sich mit einem glatten „Nein“ beantworten. Die Zeitgenossen haben jede tiefere humanistische Bildung bei Lambert vermißt, und die unglückliche Stellung, die er ihnen gegenüber zeitlebens eingenommen hat, hängt mit diesem Mangel zusammen. Luther hatte zu seiner wissenschaftlichen Befähigung von Anfang an kein Zutrauen gehabt<sup>2</sup>; Melancthon hält ihn nur für „mediocriter eruditus in rebus sacris“<sup>3</sup>. So haben ihn denn die Wittenberger ohne Empfehlungsschreiben fortziehen lassen<sup>4</sup>, und in dem Kreis der Straßburger und französischen Reformatoren hat man nicht günstig über seine Gelehrsamkeit und seine kirchliche Wirksamkeit geurteilt; *stolidum illud caput* nennt Pierre Toussain in seinen Briefen an Farel

1) Vgl. Stieve a. a. O., S. 27 und Luthers Brief an Spalatin am 22. Jan. 1523, Enders IV, S. 65 ff. — Daß die „Bekehrung“ Lamberts eine allmähliche innere Wandlung darstellt, erhärtet aus dem Amos-Komm., S. 74 a, wo er den Gedanken ausführt, daß auch Erwählte irren können: *Ego pro re persuasissimo habeo, nullum unquam electorum fuisse, qui pleno corde adquirent mendacis Antichristi. Et fateor olim me in eisdem semper fuisse dubium, quantumlibet de ipsis tractarim, docuerim ac scripserim, sed per ignorantiam aberravi, donec mei fuit misertus Dominus, et sensim agnovi lucem veritatis suae errorumque tenebrae abierunt.*

2) „Er wird nicht lange hie bleiben, acht ich wohl, denn er seins Gleichen oder Meister hie wohl finden wird.“ An Spalatin 22. Jan. 1523 a. a. O.

3) An Spalatin 1. März 1523, CR, I, S. 606.

4) Butzer an Zwingli am 29. Jan. 1526. Zw. opp. VII, S. 466.

ihn mit Vorliebe<sup>1</sup>. Und auch späterhin in Marburg ist Lambert von einem großen Teil seiner humanistischen Kollegen an der Universität seiner wissenschaftlichen Grundeinstellung wegen abgelehnt worden<sup>2</sup>.

Denn hierin hat Lambert seinen Gegensatz gegen den Humanismus unverblümt ausgesprochen. Zwar ist er von ihm nicht unberührt. Etwas Griechisch und Hebräisch hat er neben seinem nicht gerade klassischen Latein<sup>3</sup> wohl verstanden; mit Stolz geht er in seinen alttestamentlichen Kommentaren von der Vulgata auf den hebräischen Urtext zurück<sup>4</sup>. Gelegentlich erwähnt er die Auslegung des Erasmus<sup>5</sup>, weiß auch, daß die Geschichte von der Ehebrecherin in Joh. 8 später hinzugefügt sein könnte<sup>6</sup>. Aber diese gelegentlichen Entlehnungen aus der neuen Bibelwissenschaft besagen nichts Wesentliches. Im Grunde steht Lambert zu ihr in einem sich im Laufe der Jahre verschärfenden Gegensatz, den er in seinem Traktat *de prophetia, litera et spiritu* am deutlichsten ausspricht. Wissenschaft hat keinen selbständigen Wert, sondern nur soweit sie Gotteserkenntnis fördert: „Das muß notwendigerweise das Ziel aller deiner humanen Studien sein, Gott zu erkennen und zu sehen, wie wunderbar er ist in seinen Werken, und darauf zu achten, daß du alles, was du dem Widersprechendes bei ihnen findest, wie Schlangengift verabscheust.“<sup>7</sup> Man könnte ihn damit immer noch verstehen als den Vertreter eines konsequenten biblischen Humanismus, der alle sonstige wissenschaftliche Er-

<sup>1</sup>) Vgl. Herminjard a. a. O. I, S. 284. 366 ff. 383.

<sup>2</sup>) Hermelink in: H. Hermelink-S. A. Kaehler, Die Philipps-Universität zu Marburg 1527—1927, S. 122 und Anm. 109.

<sup>3</sup>) Vgl. *Tractatus de prophetia, litera et spiritu ad veram in omni scibili cognitionem et praxin utilissimus*. (Im Original Straßburg 1526; benutzt ist ein Quedlinburger Nachdruck von 1666) II, cap. VII: *Et ego, qui haec scripsi, linguas volo et amo, et vellem omnes loqui linguis si fieri posset, nec ullum a linguarum studio cohibui unquam*.

<sup>4</sup>) Vgl. etwa den Prolog zu: *In cantica canticorum Salomonis*, Straßburg 1524.

<sup>5</sup>) Zu Eph. 5: *Commentariorum Francisci Lamberti Auenionensis Theologi. De Sacro Coniugio et adversus pollutissimum Regni perditionis caelibatum Liber in LXXIX Positiones diuisus, quibus quicquid ad Matrimonium spectat complexus est*. Straßburg 1524, p. 3a.

<sup>6</sup>) De sacro conj. 72b: *Forsan impostor spiritus, ut liberam faceret scortationem et adulteria, id confinxit*.

<sup>7</sup>) De prophetia I, cap. VIII: *Id tibi curandum est, ut omnium humanorum studiorum finis sit nosse Deum et videre, quam sit mirabilis in operibus suis, et quod, quidquid in eis reperies, quod non ad id faciat, quasi venenum aspidum abomineris . . .*

kenntnis theologischen Zielen dienstbar machte. Aber seine Stellung zur Antike ist zu ablehnend, als daß man ihn dieser die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts bestimmenden humanistischen Richtung etwa als Vorläufer zuweisen könnte. In keiner Weise steht ihm das Altertum — weder das profane, noch das kirchliche — in dem verklärten Lichte eines Ideals. Aus ihm spricht vielmehr die Ängstlichkeit des mittelalterlichen Menschen, der die Beschäftigung mit den Heiden Aristoteles, Averroes und Vergil — wie unhumanistisch ist schon diese Zusammenstellung! — als glaubensgefährlich betrachtet, und die Beschränktheit des Mönches, der sich durch die profanen Studien zu beschmutzen glaubt. Aber auch von seinem neugewonnenen reformatorischen Standpunkt aus verurteilt er das humanistische Treiben und stellt die scholastischen *iustitiiarii* neben die neumodischen *linguarii*; der einfältige Laie, der die Bibel in seiner Volkssprache unter Leitung des Heiligen Geistes liest, steht ihm höher als der Schriftgelehrte, der das Verständnis der Bibel an die Kenntnis der alten Sprachen bindet. Nicht ohne Grund beklagt er sich über die aristokratische *superbia* der humanistischen Schulmeister und sieht die Gefahr einer neuen philologischen Scholastik heraufziehen. Aus alledem ergibt sich, daß der Biblizismus Lamberts kein humanistisches Gepräge trägt.

Dagegen ist durch die Beziehung zu Luther Lamberts Theologie inhaltlich gründlich verändert worden. Der biblizistische Rahmen freilich bleibt, die Auffassung des Bibelbuchstaben als einer verpflichtenden Glaubensnorm hat Lambert nicht mit der Franziskanerkutte abgelegt. Ausdrücklich lehnt er es ab, Qualitätsunterschiede zwischen den einzelnen Teilen der Bibel zu machen und dadurch die Autorität des Ganzen zu mindern; auch den Apokryphen billigt er denselben Geist wie den übrigen Büchern <sup>1</sup> zu. Aber in diesen Rahmen hat er nun die Hauptstücke der lutherischen Lehre eingefügt, die Lehre von Sünde und Gnade, von dem Gesetz und den guten Werken, vom Wert der Mönchsgelübde und dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen. Er ist der festen Überzeugung, durch die Vermittlung Luthers zu einem

<sup>1</sup>) De prophetia III, cap. XI.

besseren Schriftverständnis gekommen zu sein. So weiß er sich als Bibeltheologe selbständig, aber von menschlichen Autoritäten beruft er sich allein auf Luther. Ihn sieht er an als Gottes Apostel<sup>1</sup>, als den besonderen Diener des Allerhöchsten, der die Ruinen des zerstörten Jerusalem wieder aufrichten soll<sup>2</sup>. Luther ist ihm der Engel der Versiegelung von Apostelg. 7, der freilich sein Werk als der erste von vielen Mitarbeitern ausführt<sup>3</sup>. Und wenn er auch den Namen Lutheraner für sich und seine Gesinnungsgenossen ablehnt, so verehrt er doch Gottes Geist, der durch Luther geredet hat, und läßt sich den Dienst gefallen, den dieser in Gottes Auftrag ausübt<sup>4</sup>. Trotz gelegentlicher Trübungen, die durch Lamberts von den Wittenbergern mißbilligte Abreise nach Metz und Straßburg hervorgerufen waren<sup>5</sup>, ist das Respektsverhältnis, in das Lambert dem sächsischen Reformator gegenüber von Anfang an eingetreten war, vor der Abfassung der Reformatio nicht für einen Augenblick zerstört worden. Mitten im Abendmahlsstreit hat er in Straßburg treu auf Luthers Seite gestanden, zum Mißvergnügen der Straßburger und zum Entsetzen ihrer zwinglischen Freunde<sup>6</sup>.

Aus diesem Schülerverhältnis Lamberts Luther gegenüber ist zu schließen, daß auch für seine Gedanken über die Kirchenverfassung Luthers Anschauungen die stärkste Berücksichtigung verdienen. Daneben kommen selbstverständlich auch Butzersche

1) In primum duodecim prophetarum, nempe Oseam, Francisci Lamberti Auenionensis Commentarij. Straßburg 1525; Vorrede an den Kurfürsten Friedrich den Weisen.

2) Francisci Lamberti Auenionensis Commentarij in quatuor ultimos Prophetas, nempe Sophoniam, Aggeum, Zachariam et Malachiam. Straßburg 1526, p. 51 a.

3) Vgl. auch Farrago omnium fere rerum theologicarum (s. l. et a., Straßburg 1525), p. 5a: *Non docuit me Lutherus, quae dei munere in sacris literis agnoui, neque etiam scripta eius. Tametsi Lutherum noui et fateor non parum profecisse consuetudine eius. Scio eum esse Apostolum et Angelum Dei, videlicet ab eo missum. Nam impossibile est, illum nisi a Deo missum, scripsisse quae scripsit, nempe eloquia ueritatis. Et sicut non est damnandum quod Paulus scripsit quod homo fuerit, sic nec quia homo est Lutherus, reiicienda sunt scripta eius. Nimirum non Lutherus, sed Deus in Luthero locutus est et scripsit.*

4) Quae Fran. Lambertus Auenionensis / apud sanctam Hessorum Synodum Hombergi congregatam / pro Ecclesiarum reformatione Dei uerbo disputanda et deseruenda proposuit. Erfurt 1527 (abgekürzt zit. Paradoxa), p. 13 b.

5) Lambert redet davon in leicht verschleierter Form Cantica, p. 13 b.

6) Vgl. die oben S. 214, Anm. 1 angegebenen Briefstellen. — Über die gut lutherische Abendmahlslehre der Reformatio vgl. Walther Köhler in Mitteilungen des Oberhess. Geschichtsvereins, N. F., Bd. X, Gießen 1901.

Einflüsse in Betracht — Lambert hat nicht umsonst zwei entscheidende Jahre in Straßburg verlebt —, aber sie sind doch nicht so stark, wie gemeinhin angenommen wird. In seinen Schriften hatte Lambert keinen besonderen Anlaß, sich auf die Autorität des Straßburger Reformators zu berufen, die ohnehin damals kaum mehr als lokale Gültigkeit hatte. Vielleicht hängt indessen auch die Nichterwähnung seines Namens mit der Entfremdung zusammen, die zwischen beiden bestand und die erst im Zusammenhang mit dem Marburger Religionsgespräch behoben erscheint. Von seinen franziskanischen und lutherischen Voraussetzungen aus hat Lambert relativ selbständig die Frage nach der Kirche und ihrer Verfassung in Angriff genommen.

Wir untersuchen zunächst den Aufbau der Einzelgemeinde und danach die Organisation der Territorialkirche, so wie sie uns in der Reformatio geschildert werden, und setzen deren Anschauungen mit Äußerungen Lamberts aus seinen übrigen Schriften in Beziehung.

Nach der Reformatio ist das hervorstechendste Merkmal für den Aufbau der Einzelgemeinde deren Zweiteilung. Es besteht in ihr ein weiterer Kreis derer, die das gepredigte Wort hören und an den Gottesdiensten teilnehmen und ein engerer Kreis von solchen, die die Ordnung im eigentlichen Sinne als Bruder bezeichnet<sup>1</sup>. Erst mit der Durchführung dieser Scheidung, nicht mit dem Beginn evangelischer Predigt und evangelischer Kulturreform, läßt die Reformatio die Bildung einer dem biblischen Gesetz entsprechenden Gemeinde anheben. Zwar legt sie auch auf die vorhergehende Evangeliumspredigt einen gewissen Wert: Einen Monat lang soll in der Predigt auf diesen engeren Konvent im voraus hingewiesen werden; nur wer sich der Kirchenordnung und allen göttlichen Gesetzen völlig unterwerfen will, soll seine Zugehörigkeit dazu erklären. Nach Ablauf dieser vier Wochen soll die Bildung dieses engeren Kreises auf den übernächsten Sonntag angezeigt und noch einmal deutlich gemacht werden, daß keiner, der in öffentlichen Lastern lebt oder falscher Lehre

<sup>1</sup>) Vgl. zum Folgenden, was in cap. XV unter dem Stichwort *separatio verorum fratrum a falsis fratribus* (Richter, Kirchenordnungen I, S. 62) ausgeführt wird. — Solange die Reformatio in der Sehlingischen Sammlung der Kirchenordnungen noch keinen Platz gefunden hat, ist der von Richter nach Schmincke gegebene Text immer noch der Friedrichschen Reproduktion vorzuziehen.

anhängt, zu ihm gehören kann. Dadurch werden die Anhänger der römischen Irrlehre und die, die offenbar ungöttlich leben, gezwungen, sich zu entscheiden, ob sie dem Glaubens- und Sittengesetz der Bibel Gehorsam leisten wollen oder nicht. Weigern sie sich, so werden sie als Heiden erklärt, und jeder Umgang mit ihnen hat zu unterbleiben. Wohl aber haben sie am Wortgottesdienst teilzunehmen, auch wird in jedem Brüderkonvent für sie gebetet. Die Hoffnung bleibt, daß schließlich alle Glieder der Ortsgemeinde für den Gehorsam gegen das Wort Gottes gewonnen werden. Der Name *ecclesia* kommt in der Reformatio indessen nur für die in Betracht, die diesen Gehorsam ausdrücklich erklären und sich dazu in eine besondere Liste eintragen lassen. Erst wenn eine Schar solcher, mag ihre Zahl auch nur klein sein, in einer Parochie zusammengekommen ist, ist dort eine evangelische Gemeinde konstituiert.

Dieser engere Konvent ist alleiniger Rechtsträger im Kirchspiele: Er hat die kirchlichen Amtsträger zu wählen, über ihre Lehre, Amtsführung und Lebenswandel zu wachen und nach Befinden sie abzusetzen. Jedes seiner Mitglieder hat das Recht, in ihm das Wort zu ergreifen, Mißstände aufzuzeigen, Mahnungen zu erlassen und Maßnahmen zur Besserung vorzuschlagen. Auch für die Verwaltung des kirchlichen Vermögens<sup>1</sup> und für die Verteilung der überschüssigen Klostergelder<sup>2</sup> ist er zuständig. Alles aber, was in ihm geredet und beschlossen wird, soll sich nach dem Worte Gottes richten und darf nur aus ihm begründet werden: Die Bibel ist die alleinige Rechtsordnung für die *ecclesia*.

Die wichtigste Aufgabe aber, deren dieser engere Kreis sich zu entledigen hat, ist der Vollzug des christlichen Bannes nach Matth. 18 und 1 Kor. 5. Er trifft alle die seiner Mitglieder, die sich trotz ihrer schriftlichen Erklärung etwas in Lehre oder Lebenswandel haben zuschulden kommen lassen und die nun kraft eben dieser Erklärung den Bann an sich vollziehen zu lassen bereit sind. Das Verfahren beginnt damit, daß ein Mitglied des Konventes den Tatbestand angibt. Der *episcopus* als der berufene Bibelausleger zeigt darauf die Bibelstelle an, nach der das be-

1) Cap. XXV, Richter I, 67.

2) Cap. XXXIV, Richter I, 69.

gangene Verbrechen strafwürdig ist, und die Gemeinde beschließt über die Richtigkeit seiner Ausführungen. Es wird darauf dem Straffälligen eine Frist von 14 Tagen zur Bezeugung seiner Buße und zum öffentlichen Bekenntnis seiner Schuld gegeben. Tritt beides nicht ein, so erfolgt der Bann, d. h. namentlicher Ausschluß aus dem Konvent und von der Teilnahme an den Sakramenten, aber auch — bei Strafe des Bannes für jeden Beteiligten! — Entziehung jedes Verkehrs, der über das bürgerlich notwendige Maß hinausgeht, und Versagung des ehrlichen Begräbnisses. Nur in ganz besonders schweren Fällen findet sofortige Bannung statt. Bei Übertretungen nichtöffentlicher Natur muß ein Mahnverfahren nach Matth. 18 vorangehen. Streitigkeiten in Eigentumsfragen unterliegen nicht dem Verfahren des Konvents, sondern der bürgerlichen Gerichte; jedoch hat er dabei etwa zutage tretende Vergehungen der Gläubigen nachträglich vor sein Forum zu ziehen<sup>1</sup>. So sehr auch bei diesem ganzen Verfahren die Bibel als Rechtsquelle benutzt wird, so möchte die Reformatio jeden Schein unbrüderlicher Härte dadurch vermieden sehen, daß entscheidend dabei ist nicht wie unter dem Papsttum die Willkür eines einzelnen Menschen, sondern das göttliche Gesetz, dessen Auslegung durch den Bischof an die Zustimmung aller Brüder gebunden ist. So soll auch der vom Banne Betroffene sich demütig unter den göttlichen Willen beugen und ihn als einen stimulus resipiscentiae hinnehmen<sup>2</sup>. Für die Wiederaufnahme eines bußfertigen Sünders ist ebenfalls der Konvent zuständig<sup>3</sup>.

Über den Sinn dieser Bestimmungen der Reformatio ist viel debattiert worden, ohne daß man zunächst versucht hätte, sie von der allgemeinen Anschauung aus, die Lambert von der Kirche und ihrer Banngewalt hat, zu würdigen. Zunächst wird so die Zweiteilung innerhalb der Kirche verständlich. Lambert nämlich bestimmt sie als „uniuersitas sive congregatio electorum et predestinatorum, qui fuerunt ab initio saeculi usque ad consummationem eius, quos unus spiritus, una Dei imago, una pax, una

1) Cap. XVI, Richter I, 63f.

2) Cap. XV, Richter I, 62.

3) Cap. XVII, Richter I, 64.

*Wichtig zur Auffassung*

iustitia, una fides, una ueritas unum in Christo faciunt“<sup>1</sup>. Dieser ecclesia Dei steht indessen die ecclesia Satanae gegenüber; wie in jener das Gesetz Gottes als alleinige Richtschnur gilt, so wird es hier mit Füßen getreten<sup>2</sup>. Dieser gut mittelalterliche Gegensatz beherrscht Lamberts ganzes kirchliches Denken. Und ähnlich den sektiererhaften Parallelbewegungen des Franziskanertums im Spätmittelalter weiß er ihn ganz konkret nach den zu seiner Zeit bestehenden Parteien aufzuteilen. Der Papst ist der Antichrist, und die Kirche, die sich nach seinen Weisungen statt der biblischen richtet, ist die ecclesia <sup>reprobatorum</sup> et <sup>malignantium</sup>. Weil die wahre Kirche auf den Gehorsam gegen das Wort Gottes sich gründet, liegt hierin von der subjektiven Seite gesehen das einigende Band für ihre Glieder. „Tametsi unus facit aut vult hoc, alius illud, omnes tamen in hoc conueniunt, quod faciunt et uolunt uniuersa in spiritu sancto et secundum eloquia Domini.“<sup>3</sup> Und auch die Prädestinierten gehören solange nicht zur wahren Kirche, als sie nicht im Gehorsam gegen das Wort Gottes leben. Die Bereitwilligkeit, die göttlichen Gebote zu befolgen, macht neben dem ewigen göttlichen Ratschluß die Zugehörigkeit zur Kirche aus; sie wird in der Reformatio durch den Beitritt zu dem conventus ausgedrückt. So ist die wahre Kirche ein corpus mixtum; denn neben den electi können auch Heuchler zu ihr gehören, die nur äußerlich dem göttlichen Willen nachkommen<sup>4</sup>. Es genügt, daß in ihr ein oder zwei Prädestinierte sind. Deren Existenz aber — und damit biegt Lambert aus den Bahnen mittelalterlichen antipäpstlichen Denkens in reformatorische Gedankengänge ein — ist ihm verbürgt durch die Predigt des Wortes Gottes. Wo es rein gepredigt wird, da schafft es Frucht<sup>5</sup>, denn

1) Commentarius de causis excaecationis multorum saeculorum s. l. et a. (nach Baum a. a. O., S. 173. Straßburg 1524), p. 9b; ähnlich De sacro coniugio b3; Farrago Parad. 30; Paradoxa Tit. III, Parad. I; De regno, p. 62.

2) Min. Reg. g1; De sacro coniugio b2; De regno p. 128f.

3) De sacro coniugio b2.

4) Luk.-Komm. 131 bf: *Regnum Dei est fidelium Ecclesia, multos e reprobis nunc admixtos habens. Qui Antichristi et pseudocredentes sunt, offendentes impollutam Ecclesiam Dei. Sed ueniet opportune dies separationis eorum, de quo Matth. 13: Colligent de regno eius omnia scandala. Etenim quoniam pro fidelibus haberi uolunt et nihil quod ad fideles spectet, faciunt, recte scandala appellantur.*

5) Farrago 19 af.: *Quoniam dum uerbum Domini purissime nunciatur, nunquam a fructu uacuum est, sed operatur omne, ad quod a Domino mittitur, ut*

da wirkt es durch den Heiligen Geist in den Auserwählten den Glauben<sup>1</sup>. Aber freilich, dadurch führt das verkündigte Wort gerade unter den Menschen zur Scheidung; die auf die Stimme des guten Hirten hören, erweisen sich dadurch als *propriea oves*: Die Wortverkündigung verhilft dem Prädestinationsratschluß Gottes zur Durchführung. Damit es aber dahin kommen kann, muß *sub aeternae salutis periculo* eine Trennung herbeigeführt werden von denen, die bewußt die Bibel als Richtschnur ihres Glaubens und Lebens ablehnen<sup>2</sup>. So steht und fällt die Kirche mit der reinen Verkündigung des Gotteswortes. Aber dieser an und für sich echt lutherische Gedanke wird stets durch die im Hintergrunde stehende Vorstellung gehemmt, daß der Glaube sich in erster Linie als Gehorsam gegen das biblische Gesetz zu bewähren habe. Damit ist eine erste Abweichung von Luther gegeben. Die zweite liegt darin, daß Lambert mit Butzer den im Worte lebendigen Geist nur in den Erwählten wirksam sein läßt und somit die Universalität des göttlichen Heilswirkens durch sein dualistisches Denken beschränkt. Derselbe unverschleierte Dualismus scheidet den Lambertischen Kirchenbegriff von Augustin, von dem die zugrunde liegende Formel doch entlehnt ist. Lambert biegt — ähnlich wie andere Erneuerer des Augustinismus (die Wicliffe, einzelne Strömungen des radikalen Franziskanertums) im Spätmittelalter — die Augustinischen Gedanken um: Nicht auf das himmlische, jeder Empirie entrückte Wesen der Kirche der Erwählten ist sein Interesse gerichtet; aller Nachdruck liegt vielmehr darauf, daß sie da vorhanden ist, wo Menschen sich in den Gehorsam gegen das Wort Gottes ergeben. Und damit vermag er nicht

*liquet Esa 55. Proinde ubicunque sic annunciat, certum est ibi aliquot esse qui sunt ex Ecclesia Dei, in quibus fructus profert, sicut ab aeterno Deus praefiniuit. Verum non possumus illos specialiter ostendere.* Ähnlich Min. Reg. g 2; De sacro coniugio b 3.

1) Deshalb spricht auch die Reformatio den Wunsch aus, daß vor Bildung der separierten Konvente *verbum sanctum . . . aliquandiu praedicetur, ut prius sit Ecclesia Dei, quae fide in ipsum verbum constituitur, quam congregetur* (Richter I, 62).

2) Min. Reg. g 3 f. Hiernach ist unerläßliche Wirkung einer rechten Wortverkündigung, *abrogare, diffugere, abominari, sequē diuidere ab alienis illis et mercenarijs, qui aliter sentiunt quam simplicissimus scripturae sensus expostulet, docentque non Dei uerbum, sed sua somnia atque figmenta, quales sunt pseudoepiscopi, laruati scilicet illi, monachi quoque ac impiae Scholasticorum uniuersitates et quicquid ad Regnum Papisticum pertinet.*

mehr mit Augustin unter allen Umständen die Einheit der ecclesia catholica festzuhalten; wie den an das Sektierertum angrenzenden spätmittelalterlichen Reformatoren zerfällt ihm vielmehr die empirische Kirche in zwei einander entgegengesetzte Teile: derer, die das Wort annehmen, und derer, die es verwerfen.

Es ergibt sich aus diesem Kirchenbegriffe Lamberts zunächst, wie er mit innerer Notwendigkeit dazu gedrängt werden mußte, den Neubau einer evangelischen Kirche nur mittelst einer radikalen Scheidung von der antichristlichen Papstkirche durchzuführen. Die so entstehenden ecclesiae in den einzelnen Kirchspielen stellten in sich die wahre, gottgewollte Kirche dar, die in Gehorsam gegen den göttlichen Willen sich von allen Irrlehrern und trotzigen Ungehorsamen schied. Es handelt sich dabei, wie wir gesehen haben, nicht um den Versuch, die an sich unsichtbare Kirche der Prädestinierten ins Leben zu rufen. Auch eine Abschließung der wahren Heiligen im Sinne der Wiedertäufer liegt Lambert ganz fern, hat er doch den Gedanken nicht aufgegeben, daß auch die nicht zum Konvent Gehörigen unter der Einwirkung der Predigt sich allmählich besserten, und hat er doch anderseits die Wiedertäufer in seiner Ordnung bannen wollen<sup>1</sup> und ausdrücklich vor den herumziehenden Irrlehrern gewarnt<sup>2</sup>. Und den Mönchsorden gegenüber hat er die Untrennbarkeit der fraternitas omnium credentium betont; „non erit inter uos aliqua fraternitas a communi omnium credentium unitate diuisa, ne forsan a mea gratia pariter diuidamini“, so führt er Gott redend ein und weist damit jede sektiererhafte Absonderung weit von sich<sup>3</sup>.

Demgemäß entspringen auch seine Ansichten über den Bann nicht dem sektiererhaften Streben nach Gewinnung einer reinen Gemeinde der Heiligen. Er weiß sehr wohl, daß Gott allein die Gemeinschaft der Prädestinierten schafft, und daß er auch allein von ihr ausschließen kann<sup>4</sup>, und gegenüber der römischen Praxis betont er, daß Menschen nur von der äußeren, nicht der eigent-

1) Cap. XI, Richter I, 61.

2) Cap. XXVII, Richter I, 68.

3) Min. Reg., cap. I.

4) De sacro coniugio b 3 (im Zusammenhang redet er von der im Gegensatz zur Synagoge des Satans befindlichen wahren Kirche): *In ea est sanctorum communio, in quam non admittitur alienus. Quam sicut solus ipse Deus largitur, ita solus ipse ab ea priuare potest.*

lichen Gemeinschaft zu scheiden vermögen<sup>1</sup>. Seine Praxis des Bannes wendet sich zunächst gegen die Anhänger des Papsttums; er bezeichnet daher in seinen Schriften wie in der Reformatio die oben bei der Konstituierung der Einzeleklesia angewandte Scheidung auch als eine excommunicatio. Aber wenn diese Scheidung einmal durchgeführt ist, ist der Bann nur gegen die Mitglieder der conventus anzuwenden; sie werden dadurch den Anhängern des Antichrists äußerlich gleichgestellt<sup>2</sup>. Ja, man soll mit ihnen noch weniger verkehren als mit den von vornherein Ungläubigen; denn sie haben den Christennamen bei den Heiden in Verruf gebracht und können nur durch solche rücksichtslose Strenge zur Sinnesänderung veranlaßt werden<sup>3</sup>. Mit den andern aber soll man den bürgerlichen Verkehr aufrecht erhalten, indessen jede Gelegenheit benutzen, um sie zur Buße zu ermahnen<sup>4</sup>. So hat beiden Gruppen gegenüber die mehr oder weniger rigoristische Strenge des Ausschlusses nur den seelsorgerlichen Zweck, sie durch Buße zur Besserung zu führen<sup>5</sup>; der Anspruch, daß der Konvent schließlich einmal die ganze Ortsgemeinde umfassen müsse, ist überall prinzipiell festgehalten. Damit diese seelsorgerliche Absicht bei der Erklärung des Bannes zur Geltung komme, wird sie zur Aufgabe des ganzen Konvents gemacht; der episcopus hat für sie, wie in der Reformatio,

1) De sacro coniugio b3. Lambert setzt sich hier mit derselben Frage auseinander wie Luther im Sermon von dem Bann (WA. VI, 63 ff.) und kommt dabei auf verschiedenem Wege zu derselben Lösung.

2) De causis excaecationis 87a: *Quandoquidem id solum in excommunicatione seruare debet Ecclesia, quod eos, qui fidelibus adnumerantur, et suis criminibus ipsi Ecclesiae scandalo sunt, uitare debet, ut confundantur, et Antichristis, id est his, qui Christo abrenunciarunt et aduersantur, nullatenus commisceatur.*

3) Luk.-Komm, 196 a.

4) Luk.-Komm. 195 b: *Licet enim manducare cum peccatoribus, etiam publicis aut criminosis, ubi illorum non est desperata correctio, modo fratribus, id est fidelibus non adnumerentur. . . . Illicitum quippe est, tantum ob conuiuia, familiaritatem et huiusmodi cum eis conuersari, nisi semper inter haec eorum aeternam salutem et desyderes et requiras. Alioqui in salutis uia se esse illi arbitrantur et perirent, non resipiscentes ab impietate et criminibus suis. Sic ergo cum infidelibus conuersare, dum id ratio negotiorum exigit, ut pro illorum salute sis semper sollicitus, ne per te eorum (quam non reprobas) infidelitas stabiliatur et obstinatiores fiant, ac cum eis simul dispereas.*

5) Luk.-Komm. 196 a: *Euitandi enim sunt, ut sic confusi et ab alijs derelicti tandem miserante domino resipiscant.*

nur die biblische Begründung zu liefern<sup>1</sup>. Und wenn der Konvent sein straffälliges Glied nach 1 Kor. 5 dem Satan übergibt, so spricht er damit nicht einen Fluch aus, der zwangsläufig sich erfüllen müßte, sondern nur einen Tatbestand, den jenes durch aufrichtige Reue wieder umstoßen kann<sup>2</sup>.

Wir sahen, wie die Reformatio nicht nur die brüderliche Zucht dem Konvent in die Hände legt, sondern ihn auch zu einer rechtlichen Instanz macht, dadurch, daß er ihm das Recht der Pfarrwahl und der kirchlichen Vermögensverwaltung überträgt. Vor allem das Pfarrwahlrecht der Gemeinde wird von Lambert immer wieder hervorgehoben. Er billigt sogar dem kleinen Häuflein gläubiger Christen, die mitten in ungläubiger Umgebung unter ungläubigen Priestern leben, das Recht zu, einen aus ihrem Kreise als ihren Prediger anzuerkennen, der dann mit Gefahr der eigenen Seligkeit den allgemeinen Irrtum öffentlich geißeln muß. Um so mehr ist es unter normalen Verhältnissen das Recht der abgesonderten Gläubigen, den zu wählen und unter Umständen wieder abzusetzen, der ihnen und dem übrigen Volke das Evangelium verkündigt<sup>3</sup>. Eine solche Wahl ist rechtmäßig und gottwohlgefällig, weil sie mit dem Worte Gottes übereinstimmt<sup>4</sup>. Sie ist ein göttliches Recht der gläubigen Gemeinde, und wehe dem, der es räuberisch ihr entzieht<sup>5</sup>. Und wie dieses göttliche Recht der Gemeinde in dem göttlichen Wort seine Begründung findet,

1) De causis excaecationis 87 b: *Verum id proprium non est Episcoporum, sed totius Ecclesiae congregatae, ut eos qui eiusmodi sunt, Satanae tradat in carnis interitum. Episcopi tamen functio est, ut ad id Ecclesiam ex Dei uerbo dirigat.*

2) De causis excaecationis 87 b: *Stultum quippe est putare quod sic tradere Satanae sit illum uoluntati eius dimittere. Enimvero est tantum Ecclesiae iudicium, quo Ecclesia iudicat aliquem indignum ut numeretur in Ecclesia Dei et eius participet sacramentis ac fidelibus conuiuat; dignum autem ut synagoga Satanae adnumeretur.*

3) Min. Reg. g 6: *Ergo multitudinis credentium est uocare eos qui euangelisandi prouinciam subeant, immo et reuocandi iam uocatos si ita conducere uisum fuerit.* — Über das Recht der Absetzung eines Amtsträgers vgl. auch Farrago parad. 128, 27 b. Dort auch parad. 129, 28 a über die Gründe dafür: *Causa iusta depositionis eorundem est insyncera uerbi praedicatio, id est, si miscent leges, Decreta et traditiones hominum diuinis institutis.* Über Pfarrwahlrecht von Diasporagemeinden vgl. auch Farrago parad. 121, 27 a.

4) *quod diuinis eloquiis congruat* De fidelium uocatione 7 b.

5) De fidelium uocatione 8 a: *Auferunt a populo uis quod habent ad eligendum sibi Episcopos et suis canonicis id contra fas tribuunt, uocant pueros, Principum ac nobilium filios, uiros sanguinum effoeminatos.* Ähnlich Farrago parad. 114, 26 b.

so hat sie auch darüber zu wachen, daß der göttliche Wille rein gelehrt wird; denn die Gläubigen vernehmen die Stimme ihres himmlischen Hirten und haben daher die Vollmacht, über alle Lehre zu urteilen<sup>1</sup>. Wo das göttliche Gesetz so offenbar ist, daß man für jede äußere Organisationsfrage und für das alltägliche Handeln ihm die Weisungen entnehmen kann, da besteht freilich eine wesentliche Gleichheit zwischen Führern und Geführten, den Gliedern der Gemeinde und ihren Amtsträgern<sup>2</sup>.

Über die Ämter der einzelnen Gemeinde ergibt die Reformatio ein eindeutiges Bild<sup>3</sup>. Sie kennt in der Hauptsache zwei Ämter, *episcopi* und *diaconi*, diese identisch mit den damals überall eingesetzten Kastenmeistern; dazu kommen noch die *adiutores* oder *diaconi episcoporum*, die mit den Kaplänen oder Predigern vor allem der größeren Gemeinden gleichzusetzen sind. Strittig ist nur die Bedeutung der *seniores*. Ältere Forscher haben ihretwegen der Reformatio eine Presbyterialverfassung zugeschrieben<sup>4</sup>. In Wirklichkeit handelt es sich nicht um ein besonderes Amt, sondern die *seniores* sind die, die in der Gemeinde der Gläubigen wegen ihrer bürgerlichen Stellung oder ihrer Begabung in der Schriftauslegung einen besonderen Ehrenplatz innehaben; auch kirchliche Amtsträger können deshalb neben obrigkeitlichen oder adligen Personen als *seniores* bezeichnet werden<sup>5</sup>. Nicht genügend

1) Min. Reg. g 3: *Ad sanctos ergo, ad Ecclesiam scilicet credentium, attinet iudicare de omni doctrina, utrum uera atque ex Deo sit.* Ähnlich In cantica canticorum 46 b.

2) Es ist charakteristisch, daß Lambert in den Fällen, wo auf eine praktische Gegenwartsfrage die Schrift keine Antwort gibt, zum Los seine Zuflucht nimmt und von den Gläubigen verlangt, in dem Ausfall des Loses den Willen Gottes zu erkennen. Farrago parad. 115, 26 b: *Ab Ecclesia fidelium pro uero Episcopo et Dei nuncio suscipiendus est quemcunque ille mittit, etiam si haec missio sorte ex fide palam facta sit ut de Matthia Act. 2. . . .* Vgl. auch Farrago parad. 118, 27 a; De fidelium uocatione 158 ff. Ob hier direkte Einflüsse aus dem mittelalterlichen Sektentum vorliegen?

3) Vgl. die Zusammenstellung bei Conrad a. a. O., S. 11 ff.

4) So auch G. V. Lechler, Geschichte der Presbyterial- und Synodalverfassung seit der Reformation, Leiden 1854, S. 17 f., wo diese Auffassung allerdings schon wesentlich abgeschwächt auftritt.

5) Nach der Lesart in cap. III *Episcopus seu Presbyteros et Pauperum Diaconos*, die Friedrich (a. a. O., S. 39 und im Text; vgl. Richter I, S. 58) nach dem Darmstädter Text bietet, wären hier die *episcopi* mit dem Ehrennamen der Ältesten bezeichnet; in cap. XXV (Richter I, S. 67) sind es die beiden angesehensten Diakonen, in cap. XXI (Handauflegung für die *diaconi pauperum* und die *adiutores*, Richter I, S. 66) zwei sonstige angesehene Gemeindeglieder.

berücksichtigt scheint mir bisher die Frage der Vorbildung der episcopi der Gemeinde. Es ist jede Auffassung abzulehnen, die aus ihnen ungebildete Laienprediger im Sinne des Täuferturns macht. Ausdrücklich verlangt die Reformatio von den Führern der Gemeinde wissenschaftliche Bildung<sup>1</sup>; der vir pius und doctus, den auch der zeitgenössische Humanismus als Ideal betrachtete, wird auch von ihr als episcopus gefordert; allerdings ist alle Wissenschaft für die Reformatio, Lamberts Grundeinstellung entsprechend, biblische Wissenschaft<sup>2</sup>. Und sie weiß sehr wohl, daß dieses ihr wissenschaftliches Ideal nur wenige Vertreter in Hessen aufzuweisen hat<sup>3</sup>.

Näheres über die Bedeutung dieser Ämter ergeben Lamberts übrige Schriften. Immer wieder betont er darin, daß es nur zwei Arten von Ämtern nach der Schrift geben kann: episcopi und diaconi<sup>4</sup>. Das Amt der diaconi wird überall in Anlehnung an Apostelg. 5 beschrieben<sup>5</sup>. Die Einrichtung eines gemeinen Kastens nach lutherischem Vorbild wird in Verbindung damit direkt gefordert<sup>6</sup>. Die Ältesten sind nicht besondere Amtsträger, sondern an allen mir bekannt gewordenen Stellen sind sie mit den Bischöfen gleichgesetzt<sup>7</sup>.

Für das Verständnis der Reformatio ist es von Wichtigkeit, daß man sich über die Bedeutung des bischöflichen Amtes für Lambert Klarheit verschafft. Mit aller Entschiedenheit betont er zunächst mit allen Reformatoren, daß alle gläubigen Christen sacerdotes sind und als Brüder sich prinzipiell gleichstehen<sup>8</sup>; er hat deshalb

1) Cap. XVII, Richter I, S. 67: *Cives pii ac docti et irreprensibiles, cuiuscumque artis sint, in Episcopos eligi possunt*. Vgl. auch die Mitarbeit der episc. am Schulwesen, cap. XXX, Richter I, 69.

2) Vgl. cap. XXIX, Richter I, 68.

3) Cap. XXIII, Richter I, 67, wo die Zusammenlegung kleiner Parochien wegen des Mangels an geeigneten Kräften gefordert wird.

4) Vgl. etwa De sacro coniugio b 3f.; s. auch in derselben Schrift den psalmenartigen Anhang *de ecclesiis ministris nempe Episcopis et Diaconis et quid illis fideles debeant*; Paradoxa, tit. X, Parad. I; Luk.-Komm. 173 a.

5) De sacro coniugio b 4; Luk.-Komm. 173 a. 6) Farrago parad. 130, 28 a.

7) Der Sprachgebrauch ist also enger als in der Reformatio. Vgl. Min. Reg. f 8 (hier wird schon eine umfassende, auf Akt. 20 und Phil. 1 fußende biblische Begründung dieser Gleichsetzung gegeben). Vgl. auch De sacro coniugio 75b, 85 b; Farrago parad. 99, 24 b; Paradoxa Til. X, parad. I; Luk.-Komm. 147 b.

8) De sacro coniugio b 5: *Vtinam ad surgentis Ecclesiae puritatem totus orbis reduceretur, essentque ubique pro locorum necessitate Episcopi, id est ministri uerbi, nullaque inter eos esset praelatio, et auctoritas unius in alium, nisi ut*

auch Funktionen, die eigentlich den Bischöfen vorbehalten waren, wie Ehedispensationen, prinzipiell jedem Gläubigen in die Hand gegeben<sup>1</sup>. Immerhin weist er den Bischöfen eine gewisse Ehrenstellung zu. Schon durch das besondere Maß ihrer Vorbildung, zu der freilich, Lamberts Bildungsanschauung entsprechend, nichts als Schriftkenntnis erforderlich ist<sup>2</sup>, heben sie sich aus der Zahl der übrigen Christen heraus. Solange sie das Wort rein verkündigen, sind sie ihrem Amt nach die ersten in der Gemeinde<sup>3</sup>. Lambert ist aus denselben Gründen der Ordnung, um derentwillen auch Luther ein besonderes Amt der Wortverkündigung für notwendig gehalten hatte, von der Wichtigkeit des Bischofsamtes überzeugt<sup>4</sup>. Mit Luther wird der Bischof allein auf die Wortverkündigung beschränkt<sup>5</sup>; hierin ist er frei von jeder menschlichen Autorität, freilich der Kontrolle der schriftverständigen, gläubigen Gemeinde unterworfen<sup>6</sup>. Die Zahl der Bischöfe an einem Ort und die Einteilung der Parochien sind so zu bemessen, daß sie in diesem ihrem Amt jeden erreichen können; größere Städte sind deshalb in Einzelbezirke aufzuteilen<sup>7</sup>; das Straßburger

*fratrem frater in Christo doceat, ubi aliquid melius agnouerit; fratres enim et Christi cooperatores omnes simul sunt.* Von hier aus lehnt er es auch prinzipiell ab, daß die *episcopi* fürstliche Würde innehaben, vgl. den Brief an den Bischof von Lausanne, Farrago 5a; Luk.-Komm. 247a; ebenso Richter I, S. 67: *Ministri sunt Episcopi, ideo Princeps, Domini ac magistratus non fiant.*

<sup>1</sup>) De sacro coniugio 85 bf., Pos. LXV.

<sup>2</sup>) Luk.-Komm. 26 f.: *Denique haud dubium est, quin nos docere uoluerit fore necessum ut qui ad Episcopatum seu ueri pastoris munus quod est ministerium uerbi Dei, uocantur, scientiam sanctorum, ueritatis, scilicet Euangelij sancti cognitionem habeant quae non humana solitudine, aut uiribus, sed Dei munere ac reuelatione haberi potest.*

<sup>3</sup>) Apk.-Komm. 41 b: *quamdiu uerbum Domini pure annunciant, in hac functione in Ecclesijs primi sunt.*

<sup>4</sup>) Jeder Gläubige hat in ungläubiger Umgebung die Pflicht zu predigen. Anders ist es in loco, ubi plurimi sunt Christiani, qui praedicandi auctoritatem habent. *Tunc ut secundum Pauli consilium (I Kor. 14) omnia decenter et secundum ordinem fiant, unus uel plures secundum populi necessitatem eligendi sunt, qui reliquorum omnium partes exequantur.* Min. Reg. g 5. Vgl. Luther: Daß eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht oder Macht habe. . . . WA. II, 412.

<sup>5</sup>) Apk.-Komm. 36 a.

<sup>6</sup>) Farrago parad. 165, 31 a: *Episcopi in uerbi ministerio nulli subsunt, praeterquam Deo soli et iudicio Ecclesiae, quae iudicat per uerbum Dei.* — Freilich ist dieser Satz nur aus der Polemik gegen ungläubige Obrigkeiten zu verstehen; einer christlichen Obrigkeit gegenüber, die ja zur Gemeinde gehört, denkt Lambert anders, vgl. unten S. 246 ff. Eine klare Scheidung der Ämter im lutherischen Sinne ist hier nicht ausgesprochen.

<sup>7</sup>) Min. Reg. g 1; Luk.-Komm. 90 b.

Vorbild ist hier für Lambert offenbar maßgebend. Mit der Verkündigung des Wortes hängt für ihn auch die Notwendigkeit zusammen, darüber zu wachen, daß es treulich bei allen Hörern erfüllt werde; der episcopus ist der superintendens, der in erster Linie für die nach dem Worte Gottes geübte brüderliche Zucht in der Gemeinde verantwortlich ist<sup>1</sup>. Aber zu einer rechten Wortverkündigung gehört für Lambert auch, daß der minister verbi in seiner eigenen Lebensführung dem Wort gehorsam ist; auf diesem subjektiven Moment liegt für ihn aller Nachdruck<sup>2</sup>. Ja, er macht in gänzlich unlutherischer Weise die Wirksamkeit der Verkündigung von der subjektiven Würdigkeit und dem Geistesbesitz des Verkündigers abhängig; denn alle andere Predigt ist unwahrhaftig, und unaufrichtige Rede ist Menschen-, nicht Gotteswort<sup>3</sup>. Deshalb ist auch eine besondere, innere geistgewirkte göttliche Berufung die notwendige Vorbedingung für eine richtige Amtsführung; wer sie nicht aufzuweisen hat, ist kein rechter episcopus<sup>4</sup>. So deuten sich auch hier wieder die Linien an, in denen Lambert von Luther trotz ähnlicher Ausdrucksweise abweicht, und es wird deutlich, wie er dessen Anschauungen in seinen eigenen Standpunkt hineingezogen und damit innerlich verändert hat.

Das erweiterte Blickfeld, unter dem wir Lamberts Anschauungen vom Wesen der Kirche und der Verfassung der Einzelgemeinde inzwischen betrachtet haben, gibt uns nunmehr die Möglichkeit,

1) Min. Reg. f 8; De sacro coningio b 3.

2) Luk.-Komm. 7 a: *Neque enim idonei uerbi Dei ministri ante erunt quam ea, quae narrant impleuerint. Nam quomodo fidei ac ueritatis doctrinam recte et efficaciter pronuntiabit, qui est sine spiritu ueritatis? Tunc uero idoneus minister uerbi es, quum omnibus quae pronuncias, firmissime credis ac te talem praestas, quod nihil diuersum a uerbo quod praedicas facis.*

3) Luk.-Komm. 21 b: *Etenim ueritatem nemo syncere loqui potest, praeter eum qui iam credidit, in cuius corde spiritus sanctus ueritatem scripsit. Quod si incredulus et impius quispiam ueritatis eloquia insyncero (quo uiuit) corde pronuntiat, ita loquitur, ut non Dei sermones, sed frigidissima hominum commenta tractare uideatur. Demum impossibile est, quin sermonibus ueritatis mendacia quandoque admisceat, qui ni corde nihil syncerae ueritatis habet.*

4) Zeph.-Komm. 180 b: *Nunc obserua, qui sint idonei fidelium duces seu Episcopi, nempe hi soli, qui incensi a domino solis Dei sermonibus maxime incenditibus populos diligentissime erudiunt. Hinc habes argumentum, quod qui non sunt ita incensi, ut qui in uerbi ministerio in sapientia hominum ambulant, nihil minus quam duces Iuda dici iure possunt.* — Für die Notwendigkeit unmittelbarer göttlicher Berufung vgl. auch De fidelium uocatione, fol. 4 a. 5 b f.

die Frage ihrer Abhängigkeit von dem übrigen Reformatoren — in Betracht kommen dabei vor allem Luther und Butzer — mit größerer Aussicht auf Erfolg als bisher zu untersuchen. Ein Ergebnis liegt schon fertig vor unseren Augen: Lambert ist in den Grundlagen seines kirchlichen Denkens von beiden Reformatoren nicht berührt. Sein Biblizismus entstammt dem franziskanischen Verständnis des Evangeliums; sein schroffer Dualismus zwischen Gotteskirche und Satanskirche sowie sein prädestinarianisches Denken weisen ebenfalls ins Mittelalter, letztlich auf Augustin zurück<sup>1</sup>. Schon in seinem im Anfang des Wittenberger Aufenthaltes geschriebenen Kommentar zur Minoritenregel enthüllt er diese Fundamente seines Kirchenbegriffes; während seiner ganzen schriftstellerischen Tätigkeit im Dienste der Reformation hat er sie treulich bewahrt.

Wenn wir demnach von vornherein so tiefgehende Unterschiede zwischen Lambert und den Reformatoren feststellen müssen, dann wäre es falsch, uns von einigen äußerlich gleichlautenden Formeln verführen zu lassen und Lamberts Gesamtanschauung von der Kirche und ihrer Verfassung a priori aus einigen Grundsätzen der Reformatoren zu deduzieren. Es muß vielmehr das die Aufgabe sein, den Vergleich zwischen dem französischen Anhänger der Reformation einerseits, Luther und Butzer andererseits an einzelnen Punkten bzw. Einrichtungen durchzuführen und dabei auf die theologisch wirksamen Motive zu achten. Dabei wird es nicht so sehr darauf ankommen, Abhängigkeiten festzustellen, als durch solche Kontrastwirkungen die jeweilige Eigenart klarer herauszustellen.

<sup>1</sup>) Auffällig sind die Berührungen mit dem Wicel-Husschen Gedankenkreis. Sie sind wohl schuld darin, daß die frühere Forschung auf einen Zusammenhang zwischen Lambert und der böhmischen Bewegung geschlossen hat (so besonders Conrad). Durch seine oft bezeugte Freundschaft mit Otto Brunfels, dem Herausgeber Wicelscher und Hussitischer Schriften, während seines Straßburger Aufenthaltes, könnten ihm diese Gedanken nahegebracht sein. — Die gelegentliche Besuche böhmischer Gesandtschaften in Wittenberg, während er dort weilte, sind nicht zu überschätzen. Luthers Briefwechsel zeigt, wie schwer es diesem wurde, von da aus über „Böhmen“ (= Utraquisten) und „Pikarden“ (= böhm. Brüder) zu klaren Anschauungen zu kommen. Ausschlaggebend kann diese Berührung mit den Auswirkungen der Wicelfie für Lambert nicht geworden sein, weil er ähnliche Anschauungen schon vorher vertreten hat. Er erwähnt Brunfels Zeph.-Komm. 42 b f., De prophetia 19. — Was speziell die böhmischen Brüder angeht, so ist das Bild, das J. Müller (Die Gemeindeverfassung der böhmischen Brüder in ihren Grundzügen = Monatshefte der Comeniusgesellschaft V, 1896) von ihrer Verfassung entwirft, von Lamberts Entwürfen grundsätzlich und in allen Einzelheiten verschieden.

Folgende Einzelfragen kommen dafür nach unserer bisherigen Darstellung in Betracht. 1. Haben die genannten Reformatoren daran gedacht, die Bildung evangelischer Gemeinden auf dem Wege der Separation und unter Anwendung des Bannes herbeizuführen? 2. Wie stehen sie zur Frage des Bannes allgemein? 3. In welchem Maße behaupten sie das Recht der kirchlichen Einzelgemeinde, ihre Amtsträger zu wählen?

a) 1. Decken sich nicht Lamberts Gedanken insofern mit denen Luthers, als auch dieser die Bildung echter evangelischer Gemeinden mit der Separation einer Gemeinde der Gläubigen verknüpft hat? Ist nicht die Deutsche Messe, in deren Vorrede er solche Vorschläge macht, die Schrift, durch deren Befolgung erst evangelische Gemeinden mit eigener kultischer Ordnung überall, vor allem in den Städten, entstehen sollten? Und hat Luther nicht von den Visitationen, die er selbst immer als die Gründungsaktion für die Bildung evangelischer Landgemeinden angesehen hat, die Entstehung separierter Konventikel erwartet?<sup>1</sup> Wir scheidern zunächst die Frage gänzlich aus, ob derartige Gedanken wirklich den ursprünglichsten und eigensten Anschauungen Luthers entsprechen oder nur als Anpassungen an äußere Anregungen zu verstehen sind<sup>2</sup>. Auch abgesehen davon ergibt sich als Hauptunterschied zwischen Lambert und Luther, daß dieser die Separation der gläubigen Glieder nicht zum entscheidenden Kennzeichen einer evangelischen Gemeinde gemacht hat. Ihre Einrichtung erscheint ihm nicht als durch Gottes Wort geboten, sondern als eine Frage der Möglichkeit und der Zweckmäßigkeit. Christliche Gemeinde ist für ihn dort vorhanden, wo rechte evangelische Verkündigung ist; und diese zu begründen ist ihm Hauptzweck der Visitationen, die Gemeinde der Gläubigen erst deren spätere Folgeerscheinung, wünschenswert vielleicht, aber nicht unbedingt notwendig<sup>3</sup>.

1) Vgl. Paul Drews, Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale Luthers? — Zeitschr. für Theol. u. K. 1908, Erg.-Heft, S. 66f.

2) Letzteres die Ansicht von Hermelink in Zeitschr. für KGesch, XXIX, 1908.

3) Vgl. Luthers Brief vom 10. Jan. 1527 an Nik. Hausmann, Enders VI, S. 10, wo deutlich die Ordnung der Ortsgemeinden als Hauptzweck der Visitationen angegeben wird (constitutis ecclesiis ist nicht auf separierte Gemeinden, sondern auf die jeweilige Ortsgemeinde zu beziehen, gegen Drews a. a. O., S. 66 und Holl, Ges. Schr. I<sup>2</sup>, S. 365, Anm. 2; — Luther gebraucht ecclesia sonst nie in diesem

Ganz absurd erscheint vom Standpunkt Luthers aus gesehen Lamberts Versuch, durch Anwendung der Exkommunikation die Scheidung von Gläubigen und Ungläubigen herbeizuführen<sup>1</sup>. Der Bann ist für Luther nur ein Mittel der gläubigen Gemeinde zur Handhabung gegen ihre Glieder, nicht zugleich und zuerst auch ein Mittel zu ihrer eigenen Konstituierung.

Damit ist schon ein wesentlicher Unterschied aufgezeigt, der in den einzelnen Funktionen der Sammlung ernster Christen bei Luther und des conventus bei Lambert besteht. Luthers Sammlung ist in erster Linie gedacht als Kultusgemeinschaft. Das folgt schon aus der Entstehung des Gedankens, der ursprünglich darauf gerichtet war, eine stiftungsgemäße Abendmahlsfeier im kleineren Kreise echter evangelischer Christen zu ermöglichen<sup>2</sup>. Auch in der Vorrede ist dieser kultische Gesichtspunkt deutlich ausgesprochen und steht, auf den Zusammenhang des Ganzen gesehen, durchaus im Mittelpunkt. Handelt es sich doch um die dritte und rechte Weise evangelischen Gottesdienstes. Hier sollten die Sakramente in kurzer biblischer Form, ohne überflüssige Zeremonien dargeboten werden; hier wäre die Stätte für gemeinsames brüderliches Gebet, für schlichte Schriftlesung und Predigt; die kultischen Gesänge wären auf das geringste Maß zurückzuführen; die Hauptwahrheiten des Christentums müßten bei den Teilnehmern in freier, selbstgeschaffener Form vorausgesetzt werden können<sup>3</sup>. In zweiter Linie aber ist diese kultische

exklusiven Sinne) und danach erst die Einrichtung des Bannes — ob parallel mit den Vorschlägen der Vorrede zur Deutschen Messe oder den Ausführungen des Unterrichtes, bleibt fraglich — gefordert wird.

<sup>1</sup>) Für Luther sind die Altgläubigen zunächst immer die Schwachen, nicht die Zöllner und Heiden im Sinne Lamberts.

<sup>2</sup>) In diesem Sinne vollzieht sich freilich auch für Luther die Bildung evang. Gemeinden auf dem Wege der „Separation“, aber sie liegt im Vergleiche zu Lambert auf einer anderen Ebene. Zur Sache vgl. Karl Müller, Luther und Karlstadt, 1907, S. 109 ff.; derselbe, Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther, 1910, S. 30 ff.

<sup>3</sup>) So verstehe ich die Stelle: „Hie muste man eynen guten kurtzen Catechismus haben vber den glauben / zehen gebot und vater vnser“ WA. 19, 75, 15, im Vergleich mit der weiteren, auf die deutsche Messe bezüglichen WA. 19, 76, 1 ff.: „Ist auffz erste ym deuschen Gottisdienst / cyn grober / schlechter / eynfeltiger Catechismus von nöten, Catechismus aber heyst eyne unterricht / damit man die heyden / so Christen werden wollen / leret vnd weyset / . . . Denn wo die eltern odder verweser der jugent diese muhe durch sich selbs oder andere nicht wollen mit yhn haben / so wird nymer mehr keyn Catechismus angericht

Gemeinschaft Liebesgemeinschaft. Als solche nährt sie sich zunächst an dem gemeinsamen Kultus, der seine Weihe im Abendmahlsempfang erhält. Nach außen hin wirkt sich der Liebesgeist aus in den regelmäßigen, größeren Opfern für die Armen, nach innen in der Annahme und der Vollziehung des Bannes, der in dieser Sammlung ernster Christen geübt werden soll. Daß dieser Ansatzpunkt für Luthers Auffassung vom Bann auch in der Vorrede zur Deutschen Messe gegeben ist, muß für das Verhältnis Lamberts zu ihr im Auge behalten werden.

Ist die Sammlung ernster Christen für Luther eine im Kultus begründete und im Kultus zunächst sich aussprechende Liebesgemeinschaft, so muß der *conventus* Lamberts im Unterschiede dazu bestimmt werden als *Rechtsgemeinschaft*. Bezeichnend ist es, daß der *ecclesia* Lamberts der eigentlich kultische Charakter gänzlich fehlt. Ihre Versammlungen sind keine Gebets- und Liebesgemeinschaften, sondern gleichen Gerichtssitzungen, bei denen jeder auf Grund der im Worte Gottes gegebenen Regeln Normen für das Gemeinschaftsleben aufstellen und die Brüder danach beurteilen bzw. verurteilen kann. Während Luthers Sammlung ernster Christen im Blick auf die Gesamtgemeinde nur die Pflicht des Almosenspendens hat, liegt dem Lambertschen *conventus* das Recht der Verwaltung der Parochie und der Pfarrwahl ob. Auch die Verhängung des Bannes — so sehr auch bei ihm die seelsorgerliche Abzweckung vorhanden ist — ist eine Rechtsmaßnahme; die kultischen Formeln, mit denen die *conventus* geschlossen, oder Bann und Absolution ausgesprochen werden, haben, aufs Ganze gesehen, mehr den Charakter eines juristisch greifbare Tatbestände feststellenden Erklärung als eines seelsorgerlichen Aktes. Rechtscharakter hat nach Lamberts Auffassung vor allem auch der Bann.

2. Luthers Anschauung vom Bann ist einerseits im Gegensatz gegen die formalistisch-rechtliche römische Praxis und damit in der Auseinandersetzung mit seinem persönlichen Schicksal, anderseits im Zusammenhange seiner Lehre vom Altarsakrament er-

werden / Es keme deñ da zu / das man eyne sonderliche gemeyne anrichtet / wie gesagt ist.“ Offenbar ist in dem letzten Zitat „Catechismus“ am Ende anders gebraucht als am Anfang. Die Bedeutung von „Catechismus“ am Ende des zweiten Zitates ist dieselbe wie im ersten Zitat.

wachsen<sup>1</sup>. Dieser zweifachen Wurzel entspricht die doppelte Spitze der lutherischen Auffassung vom Bann: Er ist der Ausdruck der innerhalb der Kultgemeinde vorhandenen Liebesgemeinschaft; er hat deshalb niemals einen rechtlich zwingenden Charakter, sondern beruht in seiner Wirkung immer auf der freien Zustimmungserklärung dessen, an dem er vollzogen wird. Diese Grundsätze beziehen sich indessen in erster Linie nur auf den großen Bann, der eine völlige Trennung jeder geistlichen und bürgerlichen Gemeinschaft in sich schloß. Daneben hat Luther freilich allerlei Vorstufen gekannt, die er angewandt wissen wollte, ehe das scharfe Mittel des großen Bannes überhaupt in Wirksamkeit treten durfte, und es ist bezeichnend für Lambert, daß er keine derselben kennt, sondern sogleich zum schärfsten Mittel greift. Eine rein bürgerliche Form der kirchlichen Zucht enthält die von Luther gutgeheißen und veröffentlichte Leisniger Kastenordnung: Hausväter und Hausmütter<sup>2</sup> verpflichten sich, bei sich und ihren Hausgenossen keine Gotteslästerung und keins der in den gleichzeitigen Polizeiordnungen so oft gegeißelten öffentlichen Laster zu dulden. Geschieht das doch, so soll die ganze eingepfarrte Versammlung den Fall der Obrigkeit zur Bestrafung anzeigen<sup>3</sup>. Eine gewisse Aktivität der Gemeinde ist hier unverkennbar; sie basiert wie in der Reformatio auf einer freiwillig übernommenen Verpflichtung der Glieder. Jedoch ist es hier die Ortsgemeinde, nicht ein abgesonderter Kreis, der Zucht übt. Und auch die Gesamtgemeinde hat dabei keine Rechtsbefugnis; sie würde sonst ja in das Recht der Obrigkeit eingreifen; der steht allein die Strafgewalt zu. Dieser Form der Gemeindezucht hat die Reformatio nichts Gleichwertiges an die Seite zu setzen.

<sup>1</sup>) Beide Momente kommen vor allem zum Ausdruck im „Sermon von dem Bann“, WA. 6, 64 ff., wo der Ausgangspunkt die innige Beziehung zwischen *excommunicatio* und *communio* bildet und zugleich so, daß man die persönlichsten Töne heraushört, die Frage behandelt wird: Wie kann ich als evtl. Gebannter dennoch ein Glied der Kirche sein?

<sup>2</sup>) Die Aktivität der Frauen erinnert daran, daß nach der Reformatio auch die Frauen an den *conventus* teilnehmen, aber nicht mit abstimmen können. In seinem Kommentar zum Hohenlied, fol. 101 bf. billigt Lambert ihnen sogar das Reden zu: *ubi non sunt uiri qui uerbum habeant, aut quispiam docens aberrat et non reprehenditur a caeteris, quod non obseruent aut non capiant errorem.*

<sup>3</sup>) In der Leisniger Kastenordnung unter der Überschrift: „Ehre und gebott gotes handthaben“, WA. 12, 17.

Ein anderes Ersatzmittel des großen Bannes bildet für Luther der Ausschluß von den Sakramenten, der sogenannte kleine Bann. Auch ihn hat er nicht ohne weiteres angewandt wissen wollen, mit ihm hat er sich schließlich sogar begnügt. In seiner Gründonnerstagspredigt von 1523 hat er seiner Wittenberger Gemeinde für das nächste Jahr angedroht, er werde nur den zum Sakrament zulassen, bei dem der Pfarrer vorher sich erkundigt habe „wie seyn hertz steet, ob er auch wisse, was es sey, unnd warumb er hinzu gehe“<sup>1</sup>. Luthers Absicht ist dabei, nur diejenigen zuzulassen, die in herzlichem Glauben ein freies Bekenntnis ablegen können — ganz wie er es später in der Sammlung ernster Christen erwartet hat. Aber er weist schon den Weg der späteren kirchlichen Praxis, indem er gewisse Beichtfragen mit den Antworten formuliert, die als Mindestmaß religiösen Wissens — über den Herzensglauben ließ sich ja damit nichts feststellen — von jedem Abendmahlsgast verlangt wurden. Und wenn er weiterhin forderte, daß die Kommunikanten sich an einem abgesonderten Ort in der Kirche aufstellten, so liegt ihm dabei jeder Gedanke fern, daß durch diese Maßnahme etwa eine Kontrolle über ihre Lebensführung durch den Pfarrer oder durch die übrige Gemeinde standfinden sollte. Der Zuchtgedanke spielt gar nicht hinein. Sondern es handelt sich einmal für die Teilnehmer um ein öffentliches Bekenntnis<sup>2</sup>, zu dem sie sich vielleicht nur unter schweren Kämpfen durchringen können<sup>3</sup>; für den Pfarrer aber um eine Versicherung seines Gewissens darüber, daß er das Sakrament nur denen spende, die das Evangelium „getroffen“ habe<sup>4</sup>. Die Abendmahlsvermahnung, die Luther als Briefbeilage an Hausmann unter dem 26. März 1525<sup>5</sup> gesandt hat, zeigt, daß er bis dahin den kleinen Bann gegen solche, die in

1) WA. 12, 478 B, 3.    2) WA. 12, 481 B, 11.    3) WA. 12, 484 B, 20ff.

4) WA. 12, 485 B, 11 ff. — Daß diese äußere Ordnung der Abendmahlsfeier, verbunden mit Katechismusexamen, von Luther wirklich durchgeführt worden ist, zeigt der Brief an Hausmann vom Oktober 1523 (Enders IV, S. 253), wo er sie in Verbindung mit der Einführung einer einheitlichen Feier unter beiderlei Gestalt (die also damit noch genauer zu datieren wäre als Karl Müller, dem die Stelle entgangen ist, Luther und Karlstadt, S. 107, es tut), als unmittelbar bevorstehend ankündigt. Mit dieser Stelle, falls die von Enders gegebene Datierung zuverlässig ist, erledigt sich auch die Korrektur, die Karl Müller in „Kirche, Gemeinde und Obrigkeit“, S. 33, Anm. 3 mit seinen eigenen früheren Angaben vornimmt.

5) Enders V, S. 143 ff.

öffentlichen Sünden steckten, noch nicht vollzogen hatte, sondern es einem jeden ins Gewissen schob, ob er würdig zum Tisch des Herrn ginge. Erst mit den Visitationen kam die Frage des Bannes zu einem gewissen Abschluß für Luther. An Hausmann schreibt er am 10. Januar 1527, daß mit ihnen auch der *usus excommunicationis* geordnet werden werde<sup>1</sup>. Wir haben dabei doch wohl an die Bestimmungen des Unterrichts der Visitatoren von 1528 zu denken, die von Luther geprüft und mit lebhafter Freude gebilligt worden waren<sup>2</sup>. Damit war endlich eine Lösung getroffen: Neben dem Glaubensexamen als Vorbedingung jeder Zulassung<sup>3</sup> war der kleine Bann gegenüber solchen, die in öffentlichen Lastern lebten, unter der Voraussetzung mehrmaliger vorausgehender Ermahnung in die Hände der Pfarrer gelegt<sup>4</sup>. Nach Luthers allgemeiner Stellung zur Visitationsordnung ist anzunehmen, daß die Lösung, die sie damit in der Frage des Bannes bot, von ihm gebilligt wurde, und daß er anderweitige Pläne, soweit sie bestanden hatten, darauf reduzierte.

Es bleiben nun noch die Äußerungen in der Vorrede zur Deutschen Messe nebst dem damit in engem Zusammenhang stehenden Gespräch mit Caspar Schwenkfeld<sup>5</sup>, sowie die etwas spätere Stelle aus einem Briefe an Hausmann am 29. März 1527, unmittelbar vor dem Beginn der Visitationen<sup>6</sup>. Wir werden sehen, wie weit sie sich in den bisherigen Zusammenhang, der in dem Unterricht der Visitatoren gipfelte, einordnen lassen. Wir gehen aus von den Aufzeichnungen Schwenkfelds, die uns eine Auslegung dessen geben, was Luther mit seiner Sammlung ernster Christen im Hinblick auf den Bann beabsichtigt hatte. Luther lehnt darin den Bann ab, soweit seine Einführung im Namen des Evangeliums als notwendig gefordert und als ein Mittel betrachtet wird, durch eine allgemeine Sonderung die wahren Christen zusammenzubringen und dadurch die *futura ecclesia* herbeizuführen<sup>7</sup>. Er erklärt sich

1) Enders VI, S. 10.

2) Vgl. den Ausdruck „*pulcherrima ordinatio*“ im Briefe an Hausmann vom 20. Aug. 1527 (Enders VI, S. 77) und den Brief an Spalatin vom 19. Aug. a. a. O., S. 75).

3) CR. 26, S. 68.

4) CR. 26, S. 87f.

5) ZKG. XIII, 1892, S. 554.

6) EA. 53, S. 99ff.

7) Schwenkfeld a. a. O.: „*De futura ecclesia* redet ich viel mit ihm; vnd wie dieser weg der einige wär, dadurch man die rechte Christen von den falschen sondern möchte, sonst wäre keine Hoffnung. Er wüßte auch wohl, wie der baan

dagegen zu einem freiwilligen, brüderlichen Zusammenschluß ernster Christen mit eigenen gottesdienstlichen Veranstaltungen bereit, in der man sich durch schriftliche Einzeichnung zur brüderlichen „Aufachtung“ und zur Annahme brüderlicher Mahnung verpflichtet<sup>1</sup>. Luthers ganzer Nachdruck liegt auch hier wiederum auf dem brüderlichen Charakter der Sammlung und der in ihr geübten Zucht. Es handelt sich um eine Liebesordnung, die keinerlei rechtliche Konsequenzen in sich schließt<sup>2</sup>. Damit stimmt denn auch der Befund in der Vorrede aufs beste überein. Der freiwillig übernommene und nach Matth. 18 vollzogene Ausschluß aus der Sammlung ist doch etwas ganz anderes als der herkömmliche große Bann, der den davon betroffenen kirchlich und politisch rechtlos macht, ist auch etwas anderes als der Verlust der Mitgliedschaft in Lamberts conventus, der dem Betreffenden die kirchlichen Ehrenrechte (Pfarrwahl, Beteiligung an der kirchlichen Verwaltung) nimmt<sup>3</sup>. Und wenn Luther dann Hausmann gegenüber den Zwickauer Prediger tadelt, der im öffentlichen Gemeindegottesdienst den Rat gestraft hatte, so erhofft er gerade deswegen von der beginnenden Visitation die Sammlung, weil in ihr auch unter Namensnennung brüderliche Zucht geübt werden und weil in ihr die Strafe niemals verhärtend wirken kann: Zucht und Bann — ob sie nun als Ausschluß vom Sakrament oder als Ausschluß aus der Sammlung geübt werden, ist einerlei — sind der Ausdruck

allewege neben dem Evangelio gehen müsse, wo derselbige nicht würde auffgericht, so würde es allwege also on alle besserung bleiben, vnd je lenger je erger, dann man sehr wohl in aller welt, wie es zugehe, es wollte jeder Euangelisch sein vnd sich des namens Christi rhümen, auff seinen frommen.“ In der biblizistischen Begründung für den Bann und darin, daß er ihn als Mittel zur Entstehung rechter evangelischer Gemeinde betrachtet, stimmt Schwenkfeld mit Lambert überein. Der Unterschied liegt in der Stellung, die Lambert den Fürsten zuweist, liegt, um ein modernes Schlagwort zu gebrauchen, in dem Gegensatz landeskirchlichen und freikirchlichen Denkens. Vgl. unten S. 246 ff.

1) Deren ultima ratio ist der Bann nach Matth. 18. Luther spricht diese Selbstverständlichkeit nicht aus, weil Schw. die Forderung nach dem Bann eben in ganz anderem Sinne erhoben hatte. Ich kann aber, weil der Bann hier nicht erwähnt wird, nicht mit Drews a. a. O., S. 65 einen grundsätzlichen Gegensatz zur Vorrede zur deutschen Masse annehmen.

2) Auch Schwenkfeld gegenüber betont Luther, daß die Sammlung die Pflicht der Liebestätigkeit gegenüber den Draußenstehenden hat.

3) Weil Drews diesen Unterschied zwischen dem herkömmlichen großen Bann und dem Ausschluß, den Luther auf Grund von Matth. 18 in der Vorrede fordert, nicht sieht, entsteht der in der vorvorigen Anmerkung festgestellte Fehler.

der Liebesgesinnung, die die wahren Glieder des Leibes Christi durchdringt. Und weil in den Bannbestimmungen des Unterrichts diese Liebesgesinnung ausgesprochen war<sup>1</sup>, deshalb konnte Luther den Bann auch in die Hände des Pfarrers legen anstatt in die einer sich als undurchführbar erweisenden Sammlung ernster Christen. Der Abschluß, den die Frage des Kirchenbannes in dem Unterricht gefunden hatte, ist unter den obwaltenden Umständen durchaus als folgerichtig zu betrachten, — für den wenigstens, der es mit Luther als das größte Anliegen kirchlicher Ordnung betrachtet, daß sie der Ausfluß christlicher Liebesgesinnung ist; die Form, in der sie sich ausprägt, ist durch die tatsächliche Situation bestimmt und damit je nach den Verhältnissen wandelbar. Für Luther ist der Bann einzig und allein Liebesordnung, für Lambert zuerst und vor allem biblisch begründetes und damit unverbrüchlich feststehendes Recht.

3. Das göttliche, biblisch begründete Recht der ecclesia auf die Wahl ihres Pfarrers fanden wir in der Reformatio und sonst bei Lambert ausgesprochen. Luther kennt es in dieser Weise nicht. Zwar finden sich bei ihm formal viele Berührungspunkte mit Lambert. Schon in der Schrift an den Adel<sup>2</sup> stellt er auf Grund des apostolischen Vorbildes die Notwendigkeit fest, „das einn ygliche stat auß der gemein eynen gelereten frummen burger erwellet, demselbenn das pfar ampt befilhe, vnd yhn vonn der gemeyn erneret, yhm frey wilkoer ließ, ehelich zu werdenn oder nit, der nebenn yhm mehr priester oder Dyaconñ hette...“ usw. — alles Forderungen, die Lambert auch erhoben hat. Zwar hat Luther bei dem Wahlrecht der Gemeinde immer auch den örtlichen Magistrat mitgemeint und die Landesobrigkeit nicht ausgeschlossen — darauf haben vor allem Hermelink und Karl Müller Wert gelegt —, aber auch Lambert ist, wie wir noch sehen werden, keineswegs der radikale „Demokrat“ gewesen, als den man ihn in bezug auf seine kirchlichen Verfassungspläne hingestellt hat. Der Hauptunterschied liegt doch auch hier darin, daß für Luther das apo-

1) a) In der Bestimmung für den Pfarrer, nur nach mehrmaliger Ermahnung den Bann zu verhängen; b) in der Bestimmung für den Gebannten, die Strafe ohne Geringschätzung aufzunehmen.

2) WA. VI, 440f.

stolische Vorbild wohl, wenn es sich als irgend durchführbar erwies, erstrebenswertes Ziel, aber niemals wie für Lambert verpflichtende Norm war. Luther benutzt die Bibel nicht wie der ehemalige Franziskaner als Rechtsquelle für die Einrichtung kirchlicher Ämter und Verfassungen: der Grundunterschied zwischen beiden wird auch an dieser Stelle deutlich. Und gerade in der Schrift an die Prager: *De instituendis ministris ecclesiae*, die, wie Conrad gezeigt hat, auf die Verfassungsbestimmungen der Reformatio eingewirkt hat<sup>1</sup>, wird das reine Gemeindegewahlrecht nicht als etwas Normales, sondern nur als Notmaßnahme infolge der römischen Tyrannei bezeichnet<sup>2</sup>, auch in seiner reinen Form nicht als etwas Dauerndes hingestellt: Die einmal gewählten Pfarrer sollen ihre Nachfolger designieren; die Gemeindegewahl gilt dann nur als Zustimmung<sup>3</sup>; — ja so wenig wird ihre unbedingte Notwendigkeit behauptet, daß Luther die Utraquisten auffordert, schließlich auch ihren bisherigen Priestern bischöfliche Vollmacht zu geben, *ut illi vocent et eligant atque confirment quos viderint idoneos et vobis tolerabiles esse*<sup>4</sup>.

b) Ähnlich wie in dem Verhältnis Lamberts zu Luther finden wir auch in dem zu Butzer neben einzelnen in die Augen fallenden Angleichungen grundsätzliche Verschiedenheiten. Die Analogien sind sicher aus der Abhängigkeit des Südfranzosen von dem Straßburger Kirchenmann, dessen Vorlesungen er besucht hat, zu erklären, auch wenn ein Einzelnachweis nicht zu führen ist. Aber Lambert ist mit Butzer wie mit Luther verfahren: Er hat dessen Gedanken aus ihrem ursprünglichen Gefüge gelöst und in den Zug seiner Grundanschauungen eingeordnet.

1. Auch wenn Butzer über die Kirche redet, geht er vom prädestinarianischen Gedanken aus. Die wahren Glieder der Kirche sind ihm nur die *electi*. Auch er läßt die ewige Gnadenwahl

1) Sie konnte das auch am ersten, weil sie im Unterschied zu anderen für die Verfassung wichtigen Schriften Luthers lateinisch geschrieben war, Lambert aber schlecht deutsch verstand.

2) WA. 12, 191; vgl. aber Holl, S. 319, Anm. 2; 537, Anm. 3; 351 ff.

3) WA. 12, 190, 36 ff.

4) WA. 12, 194, 21 ff. — Der letzte Passus zeigt indessen, daß Luther im Gegensatz zur römischen Hierarchie eine Zustimmung der Gemeinde bei der Pfarrereinsetzung auf jeden Fall für erforderlich hielt, wobei allerdings im Zusammenhang unserer Stelle mehr an den städtischen Magistrat als an eine Gemeindeversammlung zu denken ist.

sich vollziehen — Lambert ist darin wohl sein Schüler — durch das souveräne Walten des im Worte wirksamen Gottesgeistes. Aber gerade weil Butzer — in dieser Beziehung guter Lutheraner von Anfang an — auf das geisterfüllte Wort als die erzeugende Kraft der Kirche den Hauptnachdruck legt, wird ihm die Gemeinschaft der Gläubigen ein rein geistiges Gebilde, das aller Sichtbarmachung auf Erden spottet. Es ist ihm also grundsätzlich unmöglich, den Gegensatz zwischen den *electi* und den *reprobi* durch kirchliche Institutionen wie die einer durch Separation gebildeten *ecclesia* zu stabilisieren. Gerade weil das Wort in unbedingter Freiheit wirkt, ist die menschliche Zustimmung für die Realität der Kirche absolut unwesentlich. Wesentlich aber ist es, daß Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung institutionell gesichert sind<sup>1</sup>. Es ist bezeichnend für Lambert, daß er in seiner *Reformatio*, nachdem er in den Eingangskapiteln (3—13) ausführlich sich mit der Reform der öffentlichen Gottesdienste beschäftigt hat, in der Verfassung der organisierten Einzelgemeinde von ihnen völlig absieht, ihre Pflege und ihren Fortbestand offenbar als eine nebensächliche Selbstverständlichkeit ansieht. Im geraden Gegensatz dazu hat Butzer das Schwergewicht seiner kirchlichen Organisation und seines praktisch-kirchlichen Denkens darauf gelegt, das *corpus mixtum*, das im sonntäglichen Gottesdienste versammelt ist, zu pflegen, damit aus ihm durch das Wort die Erwählten erweckt und berufen werden können. Deshalb betont er denn die Elemente der Kirche: *usum externi uerbi, studium externae societatis propter commode percipiendum uerbum, baptismum et Eucharistiam, quibus commode istam societatem et auspicamur et seruamus, denique ordinem ministrorum, qui docendi, monendi et alia Ecclesiae negotia curandi muneribus fungantur*, und schärft allen Gläubigen ein, an ihnen festzuhalten<sup>2</sup>.

1) Sehr bedenklich ist es, mit August Lang (Der Evangelienkommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie, Leipzig 1900) in diesem Punkte eine entscheidende Wandlung Butzers vom Abschluß der Wittenberger Konkordia ab anzunehmen. Die lutherische Linie seines kirchlichen Denkens ist von Anfang an da, und ist in seinem Kampfe gegen das Schwärmertum von Anfang an vorherrschend. Wir entnehmen die im Text dargestellten Gedanken seinem Johanneskommentar (Straßburg 1528), 40a—41b.

2) Joh.-Komm. 199a; Lang (a. a. O., S. 130) bricht dieser Stelle die Spitze ab, indem er ihr den Gedanken entnimmt, daß es auch Christen gibt, die dieser Elemente entraten können (Butzer sagt nur „*uideantur*“, „*creduntur*“).

Es tritt für Butzer da ein Gedanke in den Vordergrund, den er ebenfalls bei Luther bestätigt fand: Die Kirche ist eine Liebesgemeinschaft, denn der in den Erwählten wirkende Geist ist der Geist der Liebe; sie bedarf also der schwachen und sündigen Glieder zu ihrer Existenz. Die rigoristische Härte, mit der Lambert die entstehende Gemeinde von den Ungläubigen trennte, war Butzer ebenso unvollziehbar wie dessen schroffes dualistisches Denken in bezug auf die organisierte Kirche. Fügen wir noch als drittes Gegensatzmoment hinzu, daß die Methode der Bibelauslegung bei dem durch den Humanismus hindurchgegangenen Straßburger Reformator eine andere ist als bei dem ehemaligen Franziskaner: Fanden wir hier ein äußerlich-gesetzliches Haften am Bibelbuchstaben, so zeichnet sich Butzer aus durch eine kunstvolle biblische Systematik, bei der die Häufung von Bibelstellen nur zu einer sorgsamten Erwägung über den Geist der Schrift in der betreffenden Frage Anlaß gibt<sup>1</sup>. Damit sind die drei prinzipiellen Unterschiede zwischen Butzer und Lambert in der Kirchenfrage aufgezeigt; und es verbietet sich deshalb von selbst, in dem ehemaligen Franziskaner einen konsequenten Butzerschüler zu sehen.

2. Aus dem Gesagten ergibt sich schon, daß für Butzer der Bann als ein Mittel der Scheidung von den Ungläubigen und zur Bildung rechter evangelischer Gemeinden nicht in Betracht kam. Und so sehr er auch im allgemeinen von der Notwendigkeit und dem Wert des Bannes für eine evangelische Gemeinde überzeugt war, so hat er doch niemals von seiner Durchführung ihre Existenz abhängig gemacht. Die steht und fällt für ihn wie für Luther mit der rechten Verkündigung des göttlichen Wortes; die Einführung des Bannes hält er wohl für ein erstrebenswertes Ziel, aber so, daß es nur von einer rechten Gemeinde erreicht werden kann, nicht so, daß dadurch erst eine solche geschaffen würde<sup>2</sup>. Aber gerade, weil er die empirische Kirche als eine Liebesgemeinschaft ansieht, ist er überzeugt, daß sie in ihrer geschichtlichen Entwicklung wesensnotwendig zu einer Bann- und

1) Eine genauere Nachweisung über den Biblizismus Butzers muß späterer Untersuchung vorbehalten bleiben.

2) Grund und Ursache (Straßburg 1525), J IIII, K I.

Zuchtbetätigung kommen müsse; aus seinem Begriff der Kirche folgert er so<sup>1</sup>. Demnach ist für ihn der Bann wie für Luther jeder Rechtssphäre entnommen, allein der Ausfluß der Liebesgesinnung, die das corpus Christi durchwaltet. Kennzeichnend dafür ist schon, daß ihm wie dem Wittenberger Reformator das Bannproblem aus der Abendmahlspraxis erwachsen ist, daß es also nur von dem Gedanken der durch den gläubigen Sakramentsempfang hergestellten Liebesgemeinschaft ausgelöst werden kann. Um der ganzen Schwere dieses Problems fürs erste zu entgehen, hat er zuerst wie Luther zu dem Behelfsmittel der separierten Abendmahlsfeier für die wirklich Gläubigen seine Zuflucht nehmen müssen<sup>2</sup>. Dann aber hat er unter Zusammenfassung der bisherigen Ausführungen Luthers und zugleich mit einer eigentümlichen Umbildung von dessen Gedanken aus der Deutschen Messe den Bann begründet: Die Binde- und Lösegewalt steht allein den conventibus in nomine Christi zu. In ihnen sind Reine und Unreine gemischt; da aber in ihnen das Wort Gottes gepredigt wird, ist als sicher anzunehmen, daß wenigstens zwei oder drei Gläubige in ihnen vorhanden sind, die dann die virtuellen Träger der Banngewalt darstellen. Im Hinblick auf die pax publica ist aber eine öffentliche Exkommunikation heute noch nicht möglich; die zur Predigt versammelte Gemeinde schließt also auch offenbare Sünder ein. Dagegen wird als kleiner Bann der Ausschluß vom Abendmahl vom Prediger im Namen der Gemeinde der Gläubigen über offenbare Sünder ausgesprochen. Den großen Bann dagegen soll der Zusammenschluß der wahrhaft Gläubigen aussprechen. Aber nicht wie in der Deutschen Messe wird diese

<sup>1</sup>) Ev.-Komm. von 1530, 149 a: *Mihi quidem Ecclesia sine usu mutuae admonitionis frequentissimo id videtur quod regnum sine indicio et usu legum ac velut civitas in potestatem quidem principis redacta, sed nondum ab eo, ut formam civitatis et Rei Publicae imposito magistrata et firmatis legibus haberet instituta.*

<sup>2</sup>) Grund und Ursache, J IIIIf. — Daß das ein Notbehelf war und daß Butzer den Abendmahlsgang der ganzen Gemeinde mit vorausgegangener Bußzucht dringend wünschte, ergibt sich klar aus dem Zusammenhang. A. Lang freilich schließt daraus (a. a. O., S. 184 f.), daß „Butzer nicht nur das Ideal einer reinen Gemeinde, bestehend aus lauter zum Genuß des Abendmahls fort und fort würdigen Gliedern eine Zeitlang genährt, sondern auch seine Verwirklichung infolge der fleißigen Predigt des Evangeliums für möglich gehalten habe, ohne zu befürchten, daß darüber die Volkskirche zertrümmert werde“.

Sammlung ernster Christen organisiert; Einzeichnung und Leitung durch die Pfarrer finden nicht statt. Der Zusammenschluß baut sich vielmehr auf den natürlichen Gegebenheiten: Nachbarschaft, Freundschaft, Verwandtschaft auf; der Ausschluß aus diesen Verbindungen zieht deshalb auch keine Folgerungen des bürgerlichen oder kirchlichen Rechts nach sich, sondern bleibt ein Liebesakt der christlichen Gemeinde<sup>1</sup>. Indem Butzer hier mit genuin-lutherischen Mitteln den lutherischen Zuchtgedanken weiterführt, zeigt er am deutlichsten seine innere Verwandtschaft mit dem Wittenberger Reformator<sup>2</sup> und deckt den Gegensatz aufs neue auf, der zwischen ihm und dem Verfasser der Reformatio besteht.

3. In der Frage der Ämter weicht Lambert in Punkten, in denen Butzer und Luther übereinstimmen, von beiden ab, während er in denen, in denen sie auseinandergehen, mehr auf seiten Luthers steht. Wir sahen, wie Lambert das doppelte Amt der Gemeinde, das Predigtamt und das Amt der Liebestätigkeit, von Luther übernommen hat, während Butzer schon in seiner Frühzeit noch ein weiteres Amt aufzuzählen weiß, nämlich die Doctores<sup>3</sup>; die seniores treten bei ihm erst später auf, sind dann aber charakteristisch verschieden von dem, was die Reformatio darunter versteht. Das Recht der Gemeinde, ihre Amtsträger zu wählen, hat Butzer in der Praxis wohl auch in Anspruch genommen, aber ohne eine straffe biblische Begründung dafür zu geben. In seinem Evangelienkommentar läßt er jedenfalls alle näheren Bestimmungen über den Wahlvorgang und die Wahlkompetenzen vermissen, betont vielmehr nur die Wichtigkeit des Amtes und daß demgemäß die Auswahl mit höchster Sorgfalt und unter viel Gebet erfolgen müsse<sup>4</sup>.

---

1) Ev.-Komm. von 1530, 149a. — Damit ist dann der „große Bann“ im eigentlichen Sinne umgedeutet, wie das reformatorischer Grundüberzeugung entsprach, nach der es kein kirchliches Zwangsrecht geben konnte.

2) Die Parallele mit Luther scheint mir hier viel treffender zu sein, als die mit Calvin. Mit den sektenhaften Bildungen der modernen Gemeinschaftsbewegung haben die gut lutherisch auf den natürlichen Grundlagen sich erhebenden conventus Butzers nichts zu tun. Gegen A. Lang a. a. O., S. 185 f.

3) Vgl. die Auslegung von Eph. 4 im Eph.-Komm. von 1527, 84b.

4) A. a. O. 41b—c.

Rückschauend stellen wir fest, daß Lambert sein Bild der Gemeindeverfassung auf selbständiger Grundlage entworfen hat und dabei in Einzelheiten mehr von Luther als von Butzer abhängig ist.

Ganz einzigartig im Reformationszeitalter steht Lambert mit seinen übergemeindlichen Organisationsplänen da. Er entwirft in der Reformatio ein solch klares und in den Einzelheiten abgewogenes Bild einer territorialkirchlichen Verfassung, daß man von selbst auf die Vermutung geführt wird, daß ihm hier schon in der Vergangenheit festgeprägte Vorbilder zur Verfügung gestanden haben müssen. Gleichzeitig aber weist er der weltlichen Obrigkeit einen starken Einfluß in der Territorialkirche zu und bindet Landesfürstentum und synodale Organisation in einzigartiger, in sich klarer, aber praktisch undurchführbarer Weise aneinander. Wir schildern zunächst diese eigentümlichen Verfassungspläne Lamberts und suchen sie auf der Grundlage seiner eigenen Schriften zu verstehen.

Aufbau und Wirkungskreis der jährlichen Synode sind in Kap. 18 bis 26 der Reformatio unmißverständlich dargestellt und oft geschildert worden<sup>1</sup>. Die Synode setzt sich zusammen aus zwei Beauftragten (commissi) jedes conventus, unter denen der Bischof sein muß. Nirgends wird, Lamberts Auffassung vom kirchlichen Amt gemäß, ein Unterschied zwischen den „Laienvertretern“ und den mehr vorgebildeten episcopi gemacht; alle zentralen Ämter können sie offenbar in gleicher Weise versehen. Aufgabe der jährlich in Marburg zusammentretenden Synode ist die Entscheidung aller Fragen, die von den Einzelconventus nicht auf Grund der Bibel haben gelöst werden können, die Wahl der zentralen kirchlichen Amtsträger für ein Jahr und deren Beaufsichtigung, sowie die Bestätigung der von den Einzelgemeinden gewählten Episkopen, überhaupt eine gewisse Kontrolle der von den Einzelgemeinden beschlossenen Maßnahmen.

Von der Synode wird ein engerer Ausschuß von 13 electi gewählt auf Grund eines genau festgelegten Wahlverfahrens (cap. XX),

<sup>1</sup>) Zuletzt bei Conrad a. a. O., S. 15 ff. Im folgenden nur eine ganz kurze Zusammenfassung; Einzelheiten kommen teilweise später noch in Frage.

das auch für die Wahlen der Einzelgemeinde Gültigkeit hat. Der mit den meisten Stimmen gewählte electus hat einen gewissen Ehrevorrang, ebenso wie die Gesamtheit der 13 electi auf der Synode die erste Stelle einnimmt (cap. XXVI). Dieser Ausschuß hat alle laufenden Angelegenheiten zu erledigen und dem Plenum zur Entscheidung nach dem Worte Gottes vorzulegen; alle Wahlen fallen der Vollversammlung zu. Die endgültige Erledigung aller Kirchenzuchtsfälle gegenüber den episcopi<sup>1</sup> und den Visitatoren sowie die Bestätigung der einzelnen Pfarrerwahlen stehen den 13 electi allein zu. In besonderen Fällen können sie auch in der Zeit zwischen zwei Jahressynoden zusammentreten.

Außerdem werden von der Jahressynode für den Bezirk der Landeskirche drei Visitatoren gewählt, die jährlich sämtliche Kirchspiele zu besuchen haben. Sie sollen zunächst von obenher eine dauernde Zucht über die Bischöfe ausüben, die unwürdigen absetzen, die untadeligen jedes Jahr neu bestätigen. Außerdem haben sie bei den Gemeinden und Bischöfen das rechte Verständnis des Wortes Gottes zu fördern und auf die Durchführung der Reformatio zu dringen. In besonders schwierigen Fragen, wie den Ehefragen, sollen die Gemeinden sich bei ihnen Rat holen können (cap. XIV). Bei ihrer eigenen Amtsführung muß darauf gesehen werden, daß sie keine Geschenke annehmen; sie sollen deshalb auch nicht im Hause der Bischöfe wohnen, die sie visitieren. Nehmen sie doch Geschenke an, haben sie sich ein öffentliches Verbrechen zuschulden kommen lassen oder durch falsche Lehre ihre Verachtung des Wortes Gottes bezeugt, so sollen sie — wie auch entsprechend die electi — durch die Synode oder, im Notfall, durch die ecclesia der Synodalstadt Marburg exkommuniziert werden. Bei genügender Reue können sie dann von einer späteren Synode als episcopi wieder eingesetzt werden, ein höheres Amt zu bekleiden ist ihnen dagegen dauernd unmöglich.

Der Eingang des Kapitels über die Visitatoren (XXII) lüftet ein wenig den Schleier über die Anschauungen, die die Reformatio von den rechtlichen Verhältnissen ihrer Umwelt und von deren

---

1) D. h. doch wohl nur in solchen Fällen, in denen die Einzelgemeinde es an rechter Zucht hat fehlen lassen.

Beziehungen zu ihren eigenen gesetzlichen Bestimmungen hat<sup>1</sup>. Hier wird offenbar, während die Einzelgemeinden noch nicht als vorhanden angenommen werden, der synodale Oberbau schon als den Vorschriften der Reformatio entsprechend vorausgesetzt und ebenso die Institution der *electi synodi*. Das kann sich aber nur auf die Homberger Synode beziehen, die demnach in ihrem eigentümlichen Ineinander von weltlicher und kirchlicher Ordnung<sup>2</sup>, in ihrem Nebeneinander von geistlichen und adeligen Mitgliedern und in der einzigartigen, zurückhaltenden und doch den Mittelpunkt der Verhandlungen bildenden Stellung des Landgrafen dem Vorbild der jährlichen Synode nach der Reformatio entsprochen hätte. Der auf ihr gebildete, mit der Abfassung der Kirchenordnung beauftragte „Fortsetzungsausschuß“ wäre dann mit den 13 *electi*, die die Reformatio vorschreibt, dem Wesen nach identisch. Sie wären es demnach, die in der Reformatio zu uns reden; vom Homberger Tage bis zu den Einzelbestimmungen der Ordnung bestünde also nach ihrer eigenen Darstellung ein organischer Zusammenhang. Die Einsetzung des Visitatorenamtes aber beruhte dann auf einer besonderen Übereinkunft zwischen den *electi* als den Organen der Synode und dem Landesfürsten, der seinerseits wohl schon unabhängig von jenen den Plan der Visitation gefaßt hatte und nun im Einvernehmen mit ihnen die Visitatoren ernannte<sup>3</sup>.

1) Nach der Erwähnung der Kulturreform des Königs Josaphat heißt es: *Eius exemplo visum fuit Spiritus Sanctus mittere in Principis illustrissimi cor, et nos verbo suo ad idem commonefacere, ut a modo eligantur per anniversariam synodum in Hassia tres pleni fide et spiritu sancto, qui semel in anno omnes Hessorum ecclesias visitent. Verum pro hoc anno, Ecclesiis nondum in verbo Dei constitutis pro Visitoribus habebuntur, quos Princeps cum electis Synodi eligent. . . .*

2) Walter Sohm, Territorium und Reformatio in der hessischen Geschichte. Marburg 1915, S. 25 ff. Dort die weitere Literatur.

3) In Wirklichkeit sind die Visitatoren durch den Landesherrn allein ernannt worden, ohne daß die von Homberg her noch bestehende Kommission dazu mitgewirkt hätte, Adam Krafft schon 1525, die anderen erst Anfang 1527, also nach Fertigstellung der Reformatio. Vgl. Friedrich Küch, Landgraf Philipp und die Einführung der Reformatio in Hessen. Zeitschr. d. Ver. für hess. Gesch. und Landesk., N.F. 28, 1904, und Walter Sohm a. a. O., S. 28. Richtig ist an unserer Darstellung der Reformatio nur dies, daß die Anregung für die Visitation von dem Landgrafen ausging. Zugleich ist sie ein Zeichen für die weitergehenden kirchlichen Aspirationen Lamberts als des führenden Kopfes des Homberger Ausschusses. Wenn irgendwo, so hätte an dieser Stelle Friedrich mit seinem Versuch einer Quellenscheidung einsetzen müssen.

Es läßt sich nicht behaupten, daß Lambert mit diesen Fiktionen das Verhältnis von weltlicher Obrigkeit und kirchlicher Organisation, so wie es nach dem Homberger Tag bestand, „richtig“, nicht nur in bezug auf den Sachverhalt, sondern auch im Hinblick auf die gestaltenden kirchlichen Kräfte, dargestellt hätte. An diesem Mangel an Scharfblick ist er ja auch in Durchführung seiner kirchlichen Verfassungspläne gescheitert. Uns enthebt das aber nicht der Frage, fordert sie vielmehr direkt heraus, wie das Verhältnis von weltlicher Obrigkeit und kirchlicher Organisation in der Reformatio gestaltet ist.

Die Obrigkeit hat nach der Reformatio erstmalig und einmalig überall da einzugreifen, wo es gilt, die neue Ordnung in Gang zu bringen. So bei der Einsetzung der Visitatoren. Ebenso hat sie für das erste Jahr, solange die *ecclesiae* noch nicht eingerichtet sind, im Einvernehmen mit den Visitatoren die Bischöfe zu berufen und mittelst Bestellsurkunde einzusetzen; ebenso kommt ihr zunächst das Absetzungsrecht zu<sup>1</sup>. Die Bildung neuer Kirchspiele durch Zusammenlegung kleiner Pfarreien ist ebenfalls ihre Aufgabe<sup>2</sup>. Wie bei Luther ist die Obrigkeit auch für die Abstellung widergöttlicher Greuel — gegen Luther rechnet Lambert dazu auch die Bilder in den Kirchen — verantwortlich<sup>3</sup>.

Auch wenn die neue Kirchenverfassung einmal in Kraft getreten ist, erhalten Fürst und Adel an entscheidender Stelle dauernd ihren kirchlichen Einfluß. Soweit sie dem Evangelium zuneigen, haben Fürsten, Grafen und Adelige Sitz und Stimme auf der Synode<sup>4</sup>. Ebenso ist der Fürst und die Grafen des Landes mit solchen, die er ins Vertrauen zieht — eine zahlenmäßige Beschränkung ist nicht angegeben, wir haben wohl vor allem an die Räte des Fürsten zu denken —, an den im übrigen geheimen Verhandlungen der *13 electi* beteiligt<sup>5</sup>; und wir sahen vorhin schon,

1) cap. XXIII, Richter I, S. 66. — Lambert hat also geglaubt, daß in einem Jahr die Kirchenreform durchgeführt sein würde und — vielleicht durch eine erste Synode — streng nach seinen Vorschlägen die neue Ordnung in Kraft treten könnte. Doch zeigt das „et“ vor dem *donec*, daß er eine längere Frist nicht für ausgeschlossen hielt.

2) cap. XXIII, Richter I, S. 67.

3) cap. IX, Richter I, S. 60.

4) Es ist daher verständlich, daß Lambert in der Homberger Synode sein Idealbild schon teilweise verwirklicht finden konnte.

5) cap. XVIII, Richter I, S. 65.

wie hier das Schwergewicht der Landessynode ruht. Außerdem hat er das Recht, electi und Visitatoren auch in der Zeit zwischen den Synoden an dem Ort seiner jeweiligen Residenz zusammenzurufen<sup>1</sup>. So steht es ihm auch zu, cum aliquo Ecclesiarum consilio et assensu — wir haben dabei wohl an solche Zusammenkünfte mit den electi und den Visitatoren zu denken —, besondere Fasttage auszuschreiben<sup>2</sup>. Kurzum, der obrigkeitliche Einfluß ist in der Reformatio entscheidend gesichert. Auch die Vorzüge, die der Synodalstadt Marburg und ihrer ecclesia in der Reformatio zugebilligt werden, hängen wohl damit zusammen, daß hierher der Fürst gerade in den Wochen nach dem Abschluß der Ordnung (Ende Dezember 1526) seine Hofhaltung verlegt hatte<sup>3</sup>.

Dieser Tatbestand schlägt dem „demokratischen“ Charakter der Reformatio, der nach ihrer Entdeckung durch die kirchlichen Reformer des Jahres 1830 allgemein festzustehen schien, ins Gesicht, und Friedrich hat sich durch diesen scheinbaren Widerspruch verführen lassen, eine „philippinische“ Überarbeitung der Lambertischen Kapitel der Reformatio anzunehmen<sup>4</sup>. Indessen werden diese Zugeständnisse an den „Summepiskopatgedanken“<sup>5</sup> dadurch wieder aufgehoben, daß der Fürst selbst und mit ihm das gesamte Leben des Territorialstaates an die Reformatio gebunden sind. Sie ist die Grundlage des öffentlichen Lebens, weil dieses sich ja unter einer christlichen Obrigkeit allein auf die Bibel gründen kann. Deshalb steht der Wille des Fürsten hinter der Einführung dieser Ordnung, deshalb kann er auch, ohne ihren Grundcharakter zu durchbrechen, an ihrer Durchführung entscheidend mitarbeiten. — Es ist das Ideal der Bibliokratie, der völligen Herrschaft des Bibelbuchstabens, das nicht nur das Kirchenverfassungsideal der Reformatio bestimmt, sondern von hier aus sich Obrigkeit und öffentliches Leben dienstbar macht. In der Reformatio bricht diese Anschauung ganz nackt nur an einer Stelle durch, da nämlich, wo sie im Zusammenhang mit der Universitätsgründung auf das Recht zu sprechen kommt<sup>6</sup>. Da fordert sie, daß alles bürgerliche Recht

1) cap. XVIII, Richter I, S. 64.      2) cap. VII, Richter I, S. 59.

3) KÜCH a. a. O. — Vgl. cap. XIV, Richter I, S. 65.

4) A. a. O., S. 57 ff., vor allem S. 59 f.

5) Friedrich a. a. O., S. 60.      6) cap. XXIX, Richter I, S. 68.

sich nach der Bibel zu richten habe, und daß jeder Rechtslehrer, der davon abweicht, exkommuniziert werde<sup>1</sup>.

In den übrigen Schriften Lamberts wird dieses bibliokratische Ideal in bezug auf die Obrigkeit oft und deutlich ausgesprochen. In seiner an den Landgrafen Philipp gerichteten Vorrede zur Apokalypse stellt er seinem Landesherrn das Ideal des principis Christianus vor Augen, der auf alle irdische Herrlichkeit verzichtet und nur die Förderung der Kirche Gottes im Auge hat, ihr sich unterwirft und von ihrem Glanze seinen Ruhm empfängt<sup>2</sup>. Seine einzige Richtschnur ist dabei das göttliche Gesetz<sup>3</sup>, das er zu erfüllen hat wie jeder andere Christ, und dessen gehorsame Befolgung er auch seinen Beamten zur strengen Pflicht machen muß. Der Gehorsam gegen dieses Gesetz erstreckt sich soweit, daß auch für den Fürsten das evangelische Armutsgebot — allerdings mit der seit Luther üblichen Einschränkung, daß es nur auf die zum Verzicht bereite Gesinnung ankommt, die erst im Falle der Not zur Tat werden soll — wie für jeden anderen Gläubigen Gültigkeit hat; aller Luxus und alle Anhäufung von Reichtümern ist ihm deshalb untersagt<sup>4</sup>. Nach der biblischen Richtschnur haben die Fürsten alle Gesetze ihres Landes zu revidieren und zu verbessern und für die Durchsetzung des geoffenbarten Gotteswillens bei ihren Untertanen zu sorgen, auch alle Mißbräuche, die ihm widerstreiten, mögen sie nun aus der Zeit der römischen Herrschaft oder aus dem Heidentum stammen,

1) A. a. O. *Deinde suit, qui Leges civiles praeleganti, sic tamen, ut cautelarum impiae Dei verbo circumcidantur, et quae Dei verbo non converniunt, per illud corrigantur. Idcirco vocentur Iure Consulti docti simul et pii, qui sciunt Dei verbum omnium doctrinarum adhibere censorem, e quibus si quio nonnulla contra Dei verbum adseruit, et suo ministerio et communione privetur.*

2) *Suam in Christi Ecclesiam affert gloriam Rex uel Princeps ille, qui ad pietatem ab animo conuertitur. Dum enim tanto huius mundi fastigio spiritualem Ecclesiae gloriam praefert, et illi seipsum subijcit, quasi in illam suam gloriam affert.*

3) Am.-Komm. 3 a/b: *Hi qui inter fideles Reges, principes et domini sunt, ipsius summi Principis sunt tantum ministri, ut faciant impleri leges sicut ipse vult. . . .*

4) Zu der Aufforderung Jesu an den reichen Jüngling; Am.-Komm. 54 a f.: *Quod praeceptum implet, qui sic omnium quae possidet, adfectui abrenunciavit, ut sit paratus omnia proximorum causa distrahere si opus sit. Et huius animi esse oportet omnes fideles, etiam Principes, alioqui fideles esse non possunt. . . .* Es folgt in Anlehnung an atl. Prophetenstellen ein Wehe über räuberische Fürsten.

abzuschaffen<sup>1</sup>. Die mittelalterliche Stellung des Fürsten der Kirche gegenüber ist also hier im Grunde gewahrt: Er ist ihr unterworfen, hat aber zugleich in ihrem Auftrage gewisse Rechte seinen Untertanen gegenüber auszuüben, die Ausfluß seiner Vogteigewalt über die Kirche sind. Nur ist an die Stelle der Hierarchie der unfehlbare Bibelbuchstabe getreten, der selber Rechtsnorm ist und von der ecclesia als einer Rechtsfunktionen ausübenden Instanz als solche gehandhabt wird.

Freilich, inhaltlich haben sich diese Rechte des Landesherrn unter dem Einfluß der lutherischen Reformation gewandelt. Das *ius reformandi* der spätmittelalterlichen Kirche wendet sich gegen diese selbst, ihre *superstitiones* werden den heidnischen gleichgesetzt. Aber nicht ist mit Luther die prinzipielle Trennung zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt ausgesprochen. Zwar hat Lambert in seiner ersten eigentlichen theologischen Schrift, die unmittelbar unter dem Wittenberger Einfluß entstanden ist, den Kampf gegen das Papsttum nicht mit Schwertern, Knüppeln und anderen Waffen durchgeführt wissen wollen, sondern durch das Wort<sup>2</sup>; aber hier schon legt er der Obrigkeit nicht nur die Pflicht auf, dem Worte Raum zu schaffen, sondern macht sie auch für die Durchführung des Wortes Gottes verantwortlich. Er billigt ihr sogar hartnäckigen Ketzern gegenüber das Recht zu, von ihrem *ius gladii* Gebrauch zu machen und möchte es sowohl gegen die römischen *pseudoepiscopi* wie gegen die neu entstehenden wiedertäuferischen Irrlehrer angewandt wissen, hält freilich Ausweisung für besser, weil damit die Möglichkeit innerer Umkehr noch offen ist<sup>3</sup>. Auch wo es sich um die Stellung der Obrig-

<sup>1</sup>) *Ideo si quae in suis dominijs fuere impiae leges, si quae edicta reprobata, si qui abusus rerum, si quae superstitiones, si qua idololatria, si qua impietas, si quae scelera, si qui mores diuinis institutis parum conuenientes, si quae abominations aut immunditiae a gentibus relictae et omnia eiusmodi qua potest diligentia, maturitate, constantia aufert, prohibet, exterminat, uelut olim sancti, Dauid, Josaphat, Ezechias et Josias fecere.* Vorrede zur Apokalypse.

<sup>2</sup>) *Min. Reg. c. 5. Inuocamus autem brachium saeculare, non secundum morem regni Papistici, ut contra illos (den Antichristen und seine Anhänger) surgant cum gladiis, fustibus et armis, sed per charitatem Dei omnes terrae Principes et magistratus admonentes, ut ab illius regno se quanto cyus diuidant et nulla occasione illi participant, ne cum illo pariter intereant.*

<sup>3</sup>) *Farr. parad. 144 ff. 29 a f. Parad. 147* wird von der Stellung der Fürsten zu den Irrlehrern ausgeführt: *Neque dubito eisdem licere ex praescripto cap. XIII Deut,*

keit zu den katholischen Priestern handelt, die mit ihren Haushälterinnen in verbotener Ehe leben, da läßt er nicht das Wort walten, sondern hält es für das Richtige, daß sie iure divino (vgl. Deut. 22, 20ff.) als Ehebrecher hingerichtet, und zwar gesteinigt werden. Und wenn die Obrigkeit in einem solchen Falle des Ehebruches versagt, billigt Lambert sogar der *communitas fidelium* eine Strafgewalt zu: Es sollen die Senioren der *ecclesia*, d. h. die Bischöfe, mit der obrigkeitlichen Behörde, den Ratsherren sowie anderen würdigen Gemeindegliedern zusammentreten, den Ehebrecher vor sich rufen und ihn nach 1 Kor. 5 dem Satan übergeben und aus der Gemeinschaft ausschließen. Dieser Ausschluß aber erfolgt in der Weise, daß der Übeltäter *durissime et publice* aus der Stadt<sup>1</sup> gepeitscht wird. Der davon Betroffene kann freilich, falls er sich offenkundig zerknirscht zeigt, wieder in die Gemeinschaft aufgenommen werden; ebenso soll eine brüderliche Ermahnung voraufgehen, in der ihm seine Strafe als göttliche Züchtigung dargelegt wird<sup>2</sup>. Auch sonst hat Lambert mit dürren Worten angezeigt, daß ihm der Unterschied zwischen kirchlichem Banne und obrigkeitlicher Bestrafung nicht klar ist. Er läßt eins in das andere übergehen, bzw. er ersetzt die eine Form der Zucht nach Belieben durch die andere, erwartet von beiden dieselbe Wirkung, nämlich bußfertige Reue, und kann das auch, weil für ihn beide ihre Berechtigung aus der Schrift

*quod nullibi reuocatum est, interficere illos, ubi uiderint, quod obstinato corde uolunt suum populum auertere ab immaculatis eloquijs Dei ad sacrilega decreta Regni Papae et alia inuenta hominum. Gladium enim habent.*

1) Städtische Verhältnisse stehen Lambert hier offenbar zunächst allein vor Augen. — Die Voraussetzung des Verfahrens ist die, daß die Obrigkeit sich an die Schriftnorm gebunden weiß, und daß die *episcopi* (der Plural deutet wiederum auf städtische Verhältnisse) diese Norm ihr, bezw. einzelnen ihrer Mitglieder, aufs neue einschärfen.

2) *De sacro coniugio* 73 a ff., 75 b f.: *Quod si nolunt* (scil. die geordneten Obrigkeiten), *surgat fidelium communitas et faciat. Saepe enim impij magistratus, quia adulterijs pleni sunt, adulteros iudicare expauescunt. Congregentur uniuersi Seniores Ecclesiae, id est Episcopi, cum ipso magistratu et his qui e consilio sunt, et quos ad id uocare dignum putarint. Tum uocatis adulteris, tam uiro quam muliere, eos sicut praediximus, Satanae tradant atque a sua communiione depellant. Quod ea ratione fieri consulerem, ut flagellis durissime et publice caederentur, donec essent extra ciuitatem, tumque mox e regione pellerentur. Possent tamen aliquando in misericordiam recipi, et in suum consortium admitti, ubi eos resipuisse notum foret. At sic pulsos sanis oposteret adhortari sermonibus, ut uere resipiscerent, susciperent castigationem Domini quam fratres in eius nomine faciunt.*

entnehmen<sup>1</sup>. Er kann freilich auch das Eingreifen der Obrigkeit aus dem allgemeinen patriarchalischen Denken der Zeit und zugleich mit seiner Vorstellung vom Priestertum aller Gläubigen begründen, nach der jedes Glied der ecclesia dasselbe Recht wie der episcopus hat<sup>2</sup>. Zugrunde liegt allen diesen Verwirrungen die mangelnde Unterscheidung zwischen kirchlicher Liebesgemeinschaft und obrigkeitlicher Rechtsordnung, die in seinem formalen, den Schriftbuchstaben als Rechtsnorm wertenden Biblizismus ihren Ursprung hat. Von dem prinzipiellen Unterschied, den Luther zwischen weltlichem und geistlichem Regimente macht, hat Lambert so niemals etwas begreifen können, wenn er auch gelegentlich auf ihn anspielt.

Wie sehr die Obrigkeit der kirchlichen Ordnung in ganz mittelalterlicher Weise unterworfen ist, zeigt Lamberts Stellung zur Frage des Widerstandsrechtes. Ein Fürst nämlich, der für einen gläubigen Bruder gehalten werden will und doch das göttliche Wort nicht befolgt, untersteht wie jeder andere der Banngewalt der ecclesia und muß von ihr nach vorausgegangener erfolgloser Ermahnung für einen Heiden erklärt und öffentlich gemieden werden. Bleibt er hartnäckig, so ist seine Absetzung unvermeidlich<sup>3</sup>. Freilich will Lambert sie zunächst nicht durch Waffengewalt,

<sup>1</sup> Farr. parad. 71, 22a: *Quaelibet Ecclesia fidelium et quisquis praesidet, ut Reges, principes et magistratus, ubi causa subest, possunt, imo debent subditos suos externa fidelium communione priuare, ut scilicet illis minime cohabitent, aut alioqui misceantur.* — In cantica canticorum 108a: *et si qui fratrum, id est eorum qui fidelibus adnumerantur, legis diuinae contemptu ecclesiae Dei scandalo fierent, cohibendu sunt per magistratum et ecclesiam, nempe ut (unverständlich, wohl verdruckt für aut) ab ecclesia separandi aut a magistratibus secundum altissimi legem puniendi. Orandum est interea dominus, ut eos ad uerbum suum faciat uoluntarios.*

<sup>2</sup> De causis excaecationis 87b: *Potest autem, quicumque praesidet, id est Principes, Domini, Magistratus aut patres familias, si quos habent sibi subditos, qui . . . caeteris scandalo sint, ab aliorum externa communione priuare, ut confusi meliores fiant. Verum id proprium non est Episcoporum, sed totius Ecclesiae congregatae, ut eos, qui eiusmodi sunt, Satanae tradat in carnis interitum. Episcopi tamen functio est, ut ad id Ecclesiam ex Dei uerbo dirigat.*

<sup>3</sup> Am.-Komm. 143a: *Si autem Princeps habetur pro fidei et fratre, id est Christianus nominatur, et non uult adquiescere sanis sermonibus Domini, sed uult, ut populus, cui praest, contemptis Domini Jesu Christi legibus Antichristo cohaereat, tum congregari fidelium Ecclesia et illum sicut fratrem (frater namque uocatur, etiam si coram Domino sit minime), commonefacere ut resipiscat. Nimirum ut frater Ecclesiae iudicio et uerbo Dei, secundum quod solum iudicat, est subiectus. Quod si contemnit, est ab omnibus habendus sicut ethnicus, et*

sondern durch passiven Widerstand gegen seine gottwidrigen Befehle herbeiführen<sup>1</sup>. Ja, ein wenig später, in dem Hoseakommentar, erklärt er es sogar als ein göttliches Recht der Gläubigen, von einer gottlosen Obrigkeit abzufallen und sich eine bessere zu suchen<sup>2</sup> — ein Unternehmen, das doch wohl nicht ohne Krieg durchzuführen war. Er wirft den Spaniern, Italienern und Lothringern vor, ihr feiger Gehorsam sei Schuld daran, daß das Gotteswort noch immer von den Tyrannen in ihren Ländern unterdrückt werde und fordert sie auf, das Joch abzuschütteln und ihre Gwaltthaber zu vertreiben<sup>3</sup>. — Die gläubige Gemeinde im Kampfe gegen die Tyrannis, deutlicher konnte Lambert, indem er diese naturrechtliche, gerade vom Franziskanertum gepflegte Theorie verfocht, die mittelalterlichen Wurzeln seines Denkens nicht entblößen.

Bei diesem unklaren Ineinander von weltlicher und geistlicher Gewalt läßt sich selbstverständlich das Verhältnis von Fürst und episcopus nicht eindeutig bestimmen. Scharf hat Lambert mit allen übrigen Reformatoren betont, daß es kein weltliches Bischofsamt gebe<sup>4</sup>. Deshalb hat er die Fürsten aufgefordert, den katholischen Bischöfen ihre angemessene Gewalt rücksichtslos zu nehmen<sup>5</sup>.

*fugianda est omnino conuersatio eïus, ut de criminosis Paulus ait 1. Cor. V ... Ergo dum causa subest, hoc est dum non uult Dei sermonem seruare, neque seruari a populo suo, potest a tota Ecclesia separari in tempus, et si obstinatus est, amoueri.*

1) A. a. O., S. 143b.

2) *Immo ubi Principes uolunt priuare Dei populos sermonibus eius, et nulla ratione resipiscunt, interim ueruntamen uolunt pro credentibus haberi et compellere subditos ad Idola, Decreta ac mendacia Antichristi, possunt fidelium populi ab eis deficere et quaerere sibi alicui Principes ac Magistratus qui Christum ac ueritatem eius ament et quaerant.* Hos.-Komm. 162b.

3) *Non enim posset apud Hispanos, Italos, Lothringos et alias quodam nationes uerbum Domini repellere a Tyrannis, nisi populi eis parerent. Resipiscite miseri et nolite sequi uestrorum Regum, Ducum Principum ac Magistratum execrabilia edicta, sed unanimes illis obsistite, et potius eos a uobis expellite quam Dominum et ueritatem eius.* Hos.-Komm. 164a.

4) Am deutlichsten in dem Widmungsschreiben an Sebastian de Montfaucon, den Bischof von Lausanne, das dem „Farrago“ vorausgeht.

5) So im Briefe an König Franz in der Einleitung zu der Schrift: *de sacro coniugio*. Hier brechen in der Begründung neben den reformatorischen Gedanken zugleich Elemente des radikalen Franziskanertums bei Lambert durch: *Non possunt simul esse Principes et Episcopi, cum nihil possit conuenire Episcopis praeterquam Verbum Dei humiliter nunciare et fratribus, id est credentibus, omni sollicitudine ministrare.*

Aber das ist doch nur in der Polemik gegen die alte Kirche gesagt. Auch wo er ganz klar mit Luther die doppelte Stellung des Dieners am Wort gegenüber der Obrigkeit hervorhebt<sup>1</sup>, verwertet er diese Erkenntnis nur dazu, die Übergriffe römisch gesinnter Fürsten gegen evangelische Prediger zurückzuweisen<sup>2</sup>. Wo er indessen im Hinblick auf die neugegründeten Gemeinden den formalen Unterschied zwischen Lehramt und Befehlsamt der Obrigkeit feststellt, begründet er in der Sache doch zugleich deren Abhängigkeit von dem episcopus, der das Wort auslegt, wenn er sich auch in der Theorie dadurch sichert, daß er beide von dem unfehlbaren Gotteswort abhängig macht<sup>3</sup>. Betont er doch zugleich an anderer Stelle, daß der Bischof, insofern er das Wort richtig auslegt, in der Gemeinde den ersten Platz einnimmt, auch vor allen Vertretern der weltlichen Obrigkeit<sup>4</sup>. Je mehr aber dabei das Gotteswort als gesetzliche Richtschnur für das öffentliche Handeln angesehen wird, desto mehr hat der, der es korrekt auslegt, gesetzgebende Gewalt; das weltliche Schwert aber hat, im Prinzip wie zur Zeit der großen Päpste, nur die von der Kirche als göttlich anerkannten Gesetze zur Ausführung zu bringen.

Gleichzeitig aber ist bei diesem Verhältnis der Ansatzpunkt dafür gegeben, daß die Obrigkeit, die ja den Inhalt der göttlichen Rechtsordnung ebenso feststellen kann wie der Träger des Predigtamts, alle kirchliche Gewalt an sich reißt. Über die Lambertische Bibliokratie führt ein gerader Weg aus dem Mittelalter hinein in das kommende Zeitalter orthodoxen Staatskirchentums.

1) Farr. 31 a parad. 164: *Episcopi, id et uerbi ministri, sunt in omnibus subiecti Principibus et magistratibus, sicut caeteri ciues, his demptis, quae ad proprium ministerium spectant. Nimirum etiam oportet, ut cuius sint. Quod de omnibus quoque sacrificis adserimus.* — parad. 165. *Episcopi in uerbi ministerio nulli subsunt, praeterquam Deo soli, et iudicio Ecclesiae, quae iudicat per uerbum Dei.*

2) Vgl. a. a. O. die folgenden Paradoxa.

3) Paradoxa, Tit. III, Parad. II: *Docent Episcopi | precipiunt uero sub deo | et manum fortem adhibent fideles magistratus | ut ex dei sermone episcopi docuerunt. De his loquimur que episcopi docent ex uerbo domini | non quae somniant aut confinxerunt. Alioqui non dei | sed episcoporum ministri essent.*

4) Lk.-Komm. 248 a: *Sunt quoque credentes in Ecclesia iudices et Principes ac Reges, inter quos primatum obtinent (primatum intellege non dominandi, sed docendi et administrandi uerbum Dei) qui ad eiusdem uerbi ministerium a Deo eliguntur, et hi soli ueri Episcopi sunt; quorum principatus sine primatus a Domino est.*

Von der demokratischen Tendenz der kirchlichen Verfassungsanschauungen Lamberts kann man daher nur mit großen Einschränkungen reden. Vor allem ist die Pfarrwahl nicht so reine Sache der Gemeinde, wie es nach dem Wortlaut der Reformatio oder sonstiger Ausführungen Lamberts den Anschein hat. Denn für ihn ist es überall eine Selbstverständlichkeit, daß in normalen Verhältnissen<sup>1</sup> da, wo eine Gemeinde ist, die Obrigkeit als erste ihre Einwilligung zum Gehorsam gegen das biblische Gesetz erklärt hat, daß sie also christlich ist. Somit gehört sie also einerseits in die ecclesia hinein, wie sie andererseits selbständig mit ihr zusammenwirken kann; nur ihr entgegenarbeiten kann sie nicht, weil sie ganz wie sie an das göttliche Gesetz gebunden ist<sup>2</sup>. Bei der Pfarrwahl nun hat die Obrigkeit darüber zu bestimmen, ob der von den Gläubigen Erwählte auch die nötige Eignung besitzt. Bejahendenfalls gibt sie ihm also die Bestätigung, im anderen Falle erklärt sie die Wahl für ungültig, so daß die Gemeinde einen neuen Beschluß fassen muß<sup>3</sup>. Sollte auch dann keine Eini- gung zustande kommen, das heißt, sollte sich auch jetzt keine

1) Wo freilich die Obrigkeit noch abseits steht, wählen die Gemeinden ihre Pfarrer allein, bestätigen sie und setzen sie ab. So im Brief an den Lausanner Bischof, Farr. 5 a: *Enimvero unaquaeque parochia proprium Episcopum habere debet, qui a populo sunt eligendi, et a communitate Ecclesiae cuiuslibet loci* (sind unter dem populus der gesamten Parochie nur die Gläubigen zu verstehen, so daß der Ausdruck mit der communitas Ecclesiae cuiuslibet loci [scil. des Kirchspiels] identisch wäre, oder haben das Wahlrecht alle Predigthörer, das Bestätigungsrecht alle Gläubigen? Ersteres scheint mir wahrscheinlicher.) *confirmandi, ad quod neque literis, neque sigillis, neque caeteris eiusmodi opus habent. Tandiu autem pro Episcopis habendi sunt, quamdiu Euangelium Regni Dei purissime annunciant. A quo si aliena ceperint nunciare, ab his, qui eos elegerunt, nempe a populo deponendi sunt et aptiores eligendi.*

2) De prophetia Tract. I, cap. XII: *Ad definiendas quippe fidelium causas non illis (Kanonisches Recht!) opus habemus, sed satis atque abunde est nobis, si fuerit prudens Senatus sive Magistratus cum verbo Dei. Quid enim Christianis et litibus? Quod si quid dissidii exoritur, definiat Magistratus cum Ecclesia, si res eiusmodi res est, ut nedum Magistratus sed et totius Ecclesiae iudicium adhibendum putetur.*

3) Farr. 26bf.: *Parad. 116. Senatus cuiuslibet loci superintendere et aduigilare debent, si electi ad Episcopatum a fidelibus cuiuslibet parochiae ad idem ministerium sint apti. Quod etiam ad Principes, uel multo maxime spectat. — Parad. 117: Et si quempiam inutilem, ineruditum, et alienum a uerbo, aut qui scortatione siue alio crimine Dei Ecclesiam offendant, ac nolentem admittere sacrum coniugium, aut habentem uxorem adulteram aut filios a pietate dissentientes etc. eligi contigerit, ab eis est irritanda electio, redeatque electio ipsa ad Ecclesiam, ut ad se uocent Episcopum pietatis operibus et sermone potentem.*

klare Schriftstelle für die Ansicht der einen oder anderen Partei beibringen lassen, so entscheidet das Los<sup>1</sup>. Aber auch mit diesem Aushilfsmittel, das die Selbständigkeit der Gemeinde in Lamberts Sinne dadurch wahr, daß es Gott die letzte Entscheidung in die Hand legt, wo sein geoffenbarter Wille unzureichend ist — auch dann geht das Recht der Obrigkeit auf die Pfarrbesetzung viel weiter als in der sächsischen Reformation, wo die Prüfung der Pfarramtskandidaten zunächst — im Unterricht der Visitatoren — nur Vertretern des Lehramtes, nämlich den Superintendenten, gegeben worden war. Die Lösung, die die Reformatio für die Frage der Pfarrerbestätigung fand — daß nämlich der Dreizehnerausschuß der Synode die Bestätigung vornahm —, findet sich in Lamberts Schriften nirgends angedeutet; dadurch, daß die Obrigkeit in jenem Ausschuß vertreten war, wahrte sie sich jedoch auch so den entscheidenden Einfluß auf die Pfarrbesetzung. Und wir sehen jetzt, wie diese Stellung der Obrigkeit auf der Synode keine Inkonsequenz im Lambertschen Denken ist, und wie auch die vorläufige Übertragung der Einsetzung von Pfarrern und Visitatoren an die Obrigkeit sich mit der allgemeinen Stellung rechtfertigt, die jene der Kirche gegenüber hat.

Alle Einzelheiten des synodalen Oberbaues in der Reformatio, vor allem das Amt der electi und der Visitatoren, sind aus den übrigen Schriften Lamberts nicht nachzuweisen. Es finden sich in dessen Ansätze für eine derartige Organisation. Keineswegs begnügt er sich mit der nach Gottes Wort verfaßten Einzelgemeinde, sondern wie überall, wo dies Wort verkündigt wird, auch Erwählte sich finden, so ist die ecclesia universalis überall da, wo das reine Wort gelehrt wird, vorhanden; ihr Abbild ist die ecclesia peculiaris<sup>2</sup>,

1) A. a. O., Parad. 118.

2) De regno, ciuitate et domo Dei, 128f.: *Cunctae ecclesiae, in quibus est sermo Dei, illius ecclesiae sunt, uerum coram Deo in eis supplicantur hi soli, qui ipsi uerbo credunt, et illud ex animo suscipiunt. Nihil enim ad id facit iniustus, quod externe cum iustis collecti sunt. Non enim proinde sunt ex ecclesia Dei, in quam sola fide electi colliguntur. Caeterum, ubicunque Dei uerbum pure docetur, magnum est signum, quod eo loco sit ecclesia uel aliquot electorum. Nam uerbum domini uacuum non reuertitur, sed prosperatur in omnibus ad quae ab ipso Deo mittitur Esa 55. Quia enim in singulis est eadem fides, idem uerbum, idemque spiritus, qui in uniuersali, non minus quam ipsa uniuersalis Dei esse dicuntur. Denique non minus solidae sunt in ueritate quam uniuersalis. Peculiares ergo et eadem quidem sanctas, impollutas et solidas habet ecclesias Deus.*

sie wird von demselben Geiste wie jene regiert<sup>1</sup>. Und diese ecclesia universalis ist nicht etwa ein rein spiritualistisches Gebilde, sondern steht in konkretem Gegensatz gegen die konkrete Kirche des päpstlichen Antichristentums<sup>2</sup>. Sie hat deshalb auch uniuersalia consilia, auf der die kirchlichen Amtsträger neben Obrigkeit und Adel und den gewöhnlichen Laien vertreten sind, und auf der alle, die sich auf das Wort Gottes stützen können, im Notfalle selbst die Frauen, gleichberechtigt sind, und zu deren Mitgliedern von den Einzelgemeinden diejenigen bestimmt werden, die die Richtschnur des Wortes Gottes am besten zu handhaben verstehen<sup>3</sup>. Und ebenso sieht er auch sonst schon eine regionale Gliederung der Kirche und ihres synodalen Aufbaues vor, und weist einer solchen Teilsynode dieselbe Straf- und Banngewalt zu, wie sie die Einzelgemeinde hat<sup>4</sup>. So finden wir, wenn auch nicht die Einzelheiten, so doch die Grundzüge der von der Reformatio festgesetzten jährlichen Synode in Lamberts übrigen Schriften wieder.

Wenn wir nach dem geschichtlichen Ursprung dieser von Lambert geplanten synodalen Verfassung fragen, so werden wir wiederum in das Spätmittelalter zurückgewiesen und zwar in den naturrechtlichen Gedankenkreis, der das kirchliche Denken der

1) In cantica canticorum 79b; zu Hohelied 4, 15: *Catholica ecclesia Libanus est. Nam perinde atque Libanus adoratis fidelium plantationibus est plena. Speciales autem ecclesiae horti eius appellantur. Horum omnium est unus aquarum uiuentium fons, fluens in eos e Libano. Enimuero in tota ecclesia unus est gratiae et ueritatis fons spiritus sanctus, a quo singulae credentium ecclesiae abunde irrorantur. Fons ergo hortorum, id est, specialium ecclesiarum non est aliud a catholicae, id est uniuersalis ecclesiae fonte, quandoquidem in ea primum est a qua demum in caeteras fluit.*

2) De regno, ciuitate et domo Dei 129.

3) In cantica canticorum 102a: *Admittendi ergo sunt ad uniuersalia ecclesiae consilia omnes habentes uerbum. etiam mulieres, si ex uiris forsan non essent qui haberent uerbum, liberum que debet cuique esse ut loquatur. Et dum quis ad consilia mittendus est, non est respiciendum, quod sit episcopus aut nobilis, aut alioqui potens, aut promotus in aliqua uniuersitate ad hunc uel illum gradum, sed tantum id est attendendum, quod habeat uerbum domini purissimum. Quod si nullus e ciuitate aliqua inueniretur, qui haberet idem uerbum, praeterque mulier una, ea prae cunctis mittenda foret cum uiro suo, cui subiecta maneret. Ubi autem foret in uirorum consilio, tacere deberet, nisi uideret, quod neque apud illos sermo domini reperiretur.*

4) Amos-Komm., 143a: *Ecclesia enim tota cuiuslibet regionis in omnes filios suos habet ex Dei uerbo potestatem, cuius filij sunt omnes Christiani, etiam Reges et quicumque Principes.* — Die Stelle begründet mit die Banngewalt der Kirche gegenüber der Obrigkeit und steht im Zusammenhang der Ausführungen über diesen Punkt; vgl. oben S. 251 zu Anm. 3.

konziliaren Ära bestimmt hatte<sup>1</sup>. Die Vorstellung, daß die Kirche sich von unten her aufbaue und in dem allgemeinen Konzil ihre höchste rechtliche Instanz habe, ist von Lambert konsequent durchgeführt. Die Mitglieder seiner Jahressynode sind nichts anderes als bevollmächtigte Vertreter ihrer einzelnen Gemeinden; der Stellvertretungsgedanke, der mit jenem naturrechtlichen System untrennbar verknüpft ist, beherrscht bei ihm den synodalen Aufbau. Die Stellung der Fürsten als der Schutzherrn der Synode und der ausführenden Organe des von ihr erkannten Gotteswillens entspricht in ihrer eigentümlichen Doppelheit der Aufgabe, die den Fürsten in der Zeit der großen Konzilien zugefallen war. Radikal neu ist nur der von den Reformatoren entlehnte Gedanke, daß die alleinige Richtschnur eines solchen Konzils das Evangelium sein müsse. Aber indem dieses im franziskanischen Sinn als die *lex Christi*, und damit als Rechtsquelle verstanden wird, erweist sich Lamberts Synode als gänzlich unlutherisch. Lambert bleibt, trotz aller Angleichung an die Ausdrucksweise der Reformatoren, im Grunde völlig im Mittelalter stecken.

Es ist deshalb auch vergeblich, in den gleichzeitigen Versuchen eines Verfassungsneubaues Ähnlichkeiten mit der *Reformatio* feststellen zu wollen. Gewiß hat der synodale Gedanke in diesen Anfangszeiten der Entstehung des evangelischen Landeskirchentums auch sonst eine Rolle gespielt. Freilich nicht für Butzer in den Jahren, da er mit Lambert in Berührung kam: dem lagen damals, da er zunächst in seiner Heimatstadt die Kirche zu organisieren hatte, derartig weitgehende Pläne völlig fern. Auch „der Synod“, den Brenz in seiner Kirchenordnung für Schwäbisch-Hall von 1526 eingerichtet hat, und zu dem die Vertreter der umliegenden Landgemeinden nicht zugezogen wurden, kann mit dem Lambertschen Entwurf schon wegen dieser lokalen Beschränkung nicht verglichen werden; es fehlt ihm der Unterbau von der Einzelgemeinde aus, bzw. umfaßt er nur eine

---

<sup>1</sup>) Einzelheiten wie Wahlverfahren, Beschränkung der Amtsdauer von *electi* und *visitatoren* auf ein Jahr, die Bestimmungen über das Verhalten der Mitglieder auf der Jahressynode mögen teilweise aus den Bräuchen des Franziskanerordens entlehnt sein. Aber abgesehen von treffenden Parallelen im Einzelnen habe ich die Gesamtverfassung nicht von dorthier erklären können.

Einzelgemeinde<sup>1</sup>. Wo aber sonst in den zwanziger Jahren Synoden erwähnt werden, stehen sie im engsten Zusammenhang mit der Visitation. So sind die Synoden in den 1525 entstandenen „Artikeln der Zeremonien“ für das Herzogtum Preußen unter Beibehaltung der bischöflichen Verfassung zum Ersatz der Visitation geworden, umfassen unter dem Vorsitz des Bischofs nur die Pfarrer, beschäftigen sich mit deren Amtsführung, Lehre und Wandel und ordnen die allgemeinen kirchlichen Verhältnisse<sup>2</sup>. Im Zusammenhang mit der bisherigen bischöflichen Verfassung und zugleich mit der Visitation steht auch der Vorschlag einer Synodalverfassung, den Nikolaus Hausmann, der Zwickauer Prediger und Freund Luthers, seinem Landesherrn unterbreitet hat<sup>3</sup>. Er möchte, trotzdem der berufene Landesbischof von Naumburg völlig versagt hat, die dringend notwendige Visitation der Landgemeinden in möglichster Anlehnung an die bisherigen kirchlichen Instanzen durchgeführt wissen<sup>4</sup>. Kraft seines Vogteirechtes<sup>5</sup> soll der Kurfürst den unfähigen Bischof absetzen und von dem Domkapitel die Einsetzung von Archidiakonen und Suffraganbischöfen fordern; diese hätten dann die rechte, christliche Visitation durchzuführen. Würden auch diese Instanzen ihre Mithilfe verweigern, dann soll der Kurfürst unter Mitwirkung der ganzen Diözese<sup>6</sup> einen obersten Visitor für das Bistum ernennen,

1) Auch mit der ecclesia Lamberts kann dieser Synodus, der nur beamtete und gewählte Mitglieder zählt, nicht verglichen werden. Vgl. Richter I, 45f. — Den Zusammenhang zwischen diesen Bestimmungen der Haller Kirchenordnung und den bischöflichen Sendgerichten betont mit Recht Albert Michael Koeniger: Brenz und der Send (Beiträge zur Gesch. d. Renaissance und Reformation, Festschrift für Joseph Schlecht; München-Freising 1917).

2) Richter I, 32.

3) Zuerst mündlich Herbst 1524, dann, nach einer Rücksprache mit Luther um Weihnachten 1524, schriftlich unter dem 3. Mai 1525; abgedruckt bei Ludwig Preller, Nicolaus Hausmann, der Reformator von Zwickau und Anhalt, in Zeitschrift für Histor. Theologie, 1852, S. 365 ff.

4) Daneben freilich fordert er mit Luther (vgl. dessen mündlichen Antrag, den Kurfürst Johann im Briefe vom 7. Nov. 1525 [E. V, 268 ff.] erwähnt, und Luthers Brief an den Kurf. vom 31. Okt. 1525 [wo freilich darüber hinaus schon der Obrigkeit die Sorge für die Zahlung des Kirchengutes und als Mittel dazu eine obrigkeitliche Visitation zur Pflicht gemacht wird]), daß der Landesherr seine weltlichen Beamten visitieren und dabei die Klagen des gemeinen Mannes entgegennehmen solle.

5) „Des Bisthums zu Naumburg obrister Schutzherr“.

6) „wen E. F. G. und das ganze Bisthumb vor bequeme erkennt.“

der damit — allein, oder von Gehilfen unterstützt — die eigentlichen bischöflichen Funktionen übernehme. Bindende Verordnungen freilich könnte er nur im Verein mit einer Pfarrersynode erlassen, die, wie in Preußen auch, im Anschluß an die Visitation zusammentreten müßte. Auch hier ist also die Synode reine Pfarrerangelegenheit; der Aufbau von der Gemeinde her fehlt völlig<sup>1</sup>.

Dieser kurze Überblick über zeitgenössische Verfassungspläne, die man wohl mit den Lambertschen in Parallele setzen möchte, zeigt schon, wie völlig einzigartig das Verfassungsideal Lamberts im Umkreis der Reformation dasteht. Während dort bei sorgsamster Schonung des Bestehenden Luthers Gedanken von der Kirche, die als Erziehungsgemeinschaft Liebesgemeinschaft ist, seine Verwirklichung sucht, wird bei Lambert unter völliger Verwerfung der hergebrachten kirchlichen Formen, aber unter Verwertung abstrakter Theorien der Vergangenheit, für die die reformatorisch klingenden Sätze nur die Attrappe bilden, ein Kirchenideal entworfen, in dem göttliches Recht, mit äußeren Zwangsmitteln ausgestattet, die gesamte Gesellschaft durchdringt: Die Hierarchie der Priester ist bei Lambert abgelöst durch eine Bibliokratie, deren Trägerin die gläubige Gemeinde ist.

Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß Luther in seinem Briefe an den Landgrafen vom 7. Januar 1527<sup>2</sup> kein Wort der Anerkennung für die Reformatio fand, sondern ihre Einführung widerriet und zwischen den Zeilen andeutete, daß er im Falle einer

<sup>1</sup>) A. a. O., S. 377. „Ob es aber gut were, das ein Mann, wie zuvor, sich der Mühe und Far unterstehen sollte, weiß ich nit. Wenn ein Mayor war, der Obriste und doch der Andern Knecht, ein Zar, zwei ungeferlich, nit an dise noch ander Stelle zu residiren erblich verbunden, als E. F. G. und allen Pfarern diß gefellig, so würde noch Vleiß furgewandt. Derselb muß in Noten, sunderlich in Scismata, Gewalt haben ander neben sich zu zihen, die Jurisdiction austheilen, wie vormals auch, doch unförmlich gescheen. Archidiaconos, Decanos, Archipresbiteros bestellen, Befehl thun, alle Aergernus, Gebrechen und Klagen aufzeichnen, darnach ein Sinodum darauf halten, beschließen allenthalben mit Rath der andern, was dem Wort Gottes förderlich und zur Einickeit dinstlich, auf das man nit spotlich disem Fürstenthumb nachreden möcht, wie bisher gescheen, es sey kein Ordnung, Aufsehen noch Christlicher Wandel noch Einickeit unter den Pfarern, in Ceremonien, in Meßhalten und ander Kirchenbrauch, darzu kein Friede noch Gersam.“

<sup>2</sup>) Hassenkamp, Hessische Kirchengeschichte II, S. 306f.

Veröffentlichung vor aller Welt von ihr abrücken werde<sup>1</sup>. Hatte er doch schon den Synodalplänen seines Freundes Hausmann gegenüber sich ablehnend verhalten<sup>2</sup>, wie konnte er da die viel weitergehenden Absichten Lamberts billigen! Freilich geht Luther in dem Schreiben an Philipp nicht weiter auf den Inhalt der Reformatio ein, betont nur, daß viele Stücke in ihr sich ändern müßten, daß vor allem die Obrigkeit umfassendere kirchliche Aufgaben zu lösen haben würde, als die Ordnung ihr zuschrieb. Seinem an der Praxis geschulten und vorsichtigen Sinne widerstrebt es, einer Programmschrift eine zweite entgegenzusetzen. Aber der rückschauenden Betrachtung ist deshalb doch das Urteil erlaubt, daß Lamberts Ideal einer Kirchenverfassung mit Luthers Gedanken nicht bestehen konnte, daß jener vielmehr trotz aller Abhängigkeit von dem Wittenberger Reformator im einzelnen letztlich auf einer vorreformatorischen Stufe stehengeblieben ist.

1) A. a. O.: „Aber E. f. g. zu dienst, vnd weil solch ordenung mocht aus dem geschrey ausgehen, als were mein red auch dazu kommen, ist das mein trewer vntertheniger rad, das E. f. g. nicht gestatte, noch zur Zeit diese ordenung auszulassen durch den druck. . .“

2) Im Briefe vom 17. Nov. 1524 (E. V, 52) mit der charakteristischen Begründung, daß es im Wesen des Konzils liege, über äußere Menschensatzungen zu verhandeln und nicht „de fide“. Hausmanns Behauptung am Schlusse seines Gutachtens, Luther sei mit seinen Plänen einverstanden, verliert diesem Zeugnis gegenüber jede Wahrscheinlichkeit; auch wenn man annimmt, daß in den auf jenen Brief folgenden persönlichen Verhandlungen zu Ende des Jahres Luther mit dem Zwickauer Prediger über die Notwendigkeit der Visitation einig wurde, so zeigt sein späteres Verhalten doch, daß er auf Hausmanns Pläne im einzelnen niemals zurückgekommen ist; sich selbst gar zum „Major“ der Visitation machen zu lassen, wie Hausmann schließlich vorschlug, hat ihm sicher ganz fern gelegen.