

Der Jetzerprozess und die Humanisten

Autor(en): **Greyerz, Hans von**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Archiv des Historischen Vereins des Kantons Bern**

Band (Jahr): **31 (1932)**

Heft 2

PDF erstellt am: **14.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-370942>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Der Jetzerprozess und die Humanisten.

Von Hans von Greyerz.

Die Vorgänge im Kloster und der Prozess ¹⁾.

Die Wundervorgänge im Kloster in Bern dauerten vom 6. Januar 1507 bis 12./13. September 1507. Ausgelöst wurden sie durch den Eintritt Jetzers in das Kloster und seine Einkleidung. Zunächst handelt es sich um gewöhnliche Geistererscheinungen, die ihm nachts bereitet wurden und bald die ganze Bruderschaft in Atem hielten; dann kamen, angekündigt von dem Hauptgeist, in rascher Folge die heilige Barbara und die Mutter Gottes, wobei es sich herausstellte, dass die Wunder vornehmlich auf die Erhärtung der dominikanischen Lehre von der befleckten Empfängnis Mariae hielten. Die Muttergottes überreichte Jetzer zwei Siegel mit je drei Blutstropfen zum Zeichen, dass ihre Berichte echt seien, und mit dem Auftrag, das eine derselben dem Papst in Rom zu überweisen. Ferner erhielt Jetzer Wundmale, zunächst ein einziges, dann die folgenden vier. Die Vorgänge wurden von den Mönchen durch Gucklöcher in der Zellenwand verfolgt. Schliesslich kam, da sich die Nachricht von geheimnisvollen Erscheinungen im bernischen Kloster verbreitete, der Basler Prior Wernher herbei. Er wurde von der Echtheit überzeugt. Die Wunder folgten sich, eine weisse Hostie verwandelte sich in eine blutrote, und schliesslich wurde selbst das Bild der Maria in der Kapelle der Predigerkirche in den Schauplatz einbezogen. Jetzer wurde eines Tages in der geschlossenen Kapelle vor dem Muttergottesbild gefunden in betender Stellung, während das Bild der Maria, blutige Tränen weinend, zu reden anfang. Von nun an waren die Wunder zu Bern in aller Munde. Dazu kam, dass Jetzer begann — die Gründe dafür und die Motive liegen für uns im Dunkeln — die ganze Leidensgeschichte Christi darzustellen.

Krisen erlebte das Kloster mit seinen Hoffnungen auf einen neuen Heiligen zu zwei, drei Malen. Das erste Mal kamen Abgesandte des Provinzials nach Bern, um die Sache zu untersuchen. Sie kamen nicht dazu, Teufel auszutreiben, sondern schienen selbst von der Sache überzeugt zu werden, nahmen einzig den Brüdern und Jetzer einen Eid ab auf Geheimhaltung der Dinge, die sich bisher abgespielt hatten.

Der zweite kritische Moment war der Besuch des Bischofs von Lausanne, des Diözesanherrn Berns, im Kloster, doch musste dieser unverrichteter Dinge abziehen, da sich die Dominikaner auf Exemption und den vorerwähnten geleisteten Eid beriefen und ihm nähere Auskünfte verweigerten. Diese beiden Vorgänge spielten sich am 9. und am 21. Juli ab.

Am 29. verschwanden plötzlich die Stigmata Jetzers. Die Krönung des Ganzen fand statt am 12./13. September mit der Erscheinung der Maria auf dem Lettner der Kirche. Das war der Vorabend des Tages, da Lesemeister und Subprior sich nach Rom begeben wollten, um in der Sache beim Papste vorstellig zu werden.

Jetzer wurde in der gekrönten Maria erkannt und als Täter entlarvt, tat auch in der Folge strenge Busse dafür. Da die Väter die Dinge offenbar vertuschen wollten, die Sache aber dennoch ruchbar wurde, nahm sich der Rat der Stadt Bern derselben an. Jetzer wurde aufgegriffen und dem Bischof von Lausanne übersandt. Damit begann die Reihe von Prozessen, die schliesslich die vier obersten Väter des Konvents auf den Scheiterhaufen brachten.

Diese nun beginnende zweite Phase des Jetzer-Handels dauert vom Oktober 1507 bis zur Verbrennung der Väter am 31. Mai 1509; und darüber hinaus beschäftigte der Handel die Berner Regierung noch bis in die Reformationsjahre hinein. Am 8. Oktober begann das Verhör in Lausanne. Jetzer gab alle Wunder und Erscheinungen für echt aus. Doch widersprach er sich in der Folge verschiedentlich, und als der bernische Rat den Eindruck hatte, dass der Bischof von Lausanne die Sache zu gelinde betreibe, schickte er deshalb einen Ratsherrn, der die peinliche Befragung, d. h. die Folterung anregen sollte; als dem stattgegeben wurde, änderte Jetzer seine Haltung aufs entschiedenste und begann die Väter als Haupttäter zu beschuldigen. Schon in Lausanne wurden am 6. De-

zember die zwei Chorherren Dübi und Wölfli von Bern, die mit dem Dominikanerkloster während der ganzen Dauer der Wundererscheinungen in besonders engem Kontakt gestanden hatten, verhört. Ebenso wurde der Schuster Koch über einen Kleinodiendiebstahl, der im Kloster vorgefallen war und bei dem auf Jetzer ein Hauptverdacht fiel, einem Verhör unterzogen. Die Aussagen lauteten jedenfalls für die Väter nicht ungünstig.

Am 5. Januar 1508 finden wir Jetzer wieder in Bern. Es wird ihm von herbeigeeilten Vikaren des Ordensprovinzials das Ordenskleid ausgezogen, anscheinend wider seinen Willen. Darauf folgten Verhöre vor dem Berner Rat. Im Verlauf derselben wurde Jetzer wieder auf die Folter gespannt, und da der Rat seinen Aussagen, trotzdem sie sich offensichtlich widersprachen, vollen Glauben schenkte, kam es zur Verhaftung der vier Konventsoberen. Die Väter seien, so lautete die Meinung, die Urheber der erfundenen Wunder.

Bern schickte den Chorherrn Löubli an den Papst, damit dieser ein Gericht bestelle, das mit den Dominikanern beliebig zu verfahren befugt sei. Löubli erreichte seinen Zweck. Julius II. setzte durch Breve vom 21. Mai die Bischöfe von Lausanne und Sitten und den Provinzial des Ordens zu bevollmächtigten Richtern ein. Am 26. Juli fanden sich dieselben in Bern ein und eröffneten den Hauptprozess. Da die Väter wie bisher stetig ihre Mittäterschaft in Abrede stellten, wurde trotz des Protests des Verteidigers die Folterung angeordnet. Dies am 18. August. Die Artikel des Verteidigers wurden unbesehen verworfen. Ebenso unterliess man die Abhörung von Entlastungszeugen. Dabei wurde aber darauf geachtet, dass alle vorgeschriebenen Formalitäten des Strafprozesses erfüllt wurden. Die Folterung ergab erst nach längerem Widerstand der Gepeinigten die gewollten Geständnisse. Der Prior, der am längsten standhaft geblieben war, wurde erst durch eine eindrucksvolle, wuchtige Rede des einen Richters: Matthäus Schiner, zum Geständnis bewegt, widerrief es aber bald darauf. Trotz des Drängens des Rates wagten die Bischöfe — der Provinzial war schon früh als parteiisch aus dem Gericht weggewiesen worden — es nicht, ein endgültiges Urteil zu fällen, sondern wiesen Bern aufs neue an Rom. Pfarrer Wymann von Spiez erhielt Instruktionen, in Rom die nötigen

Schritte zu tun, Schiner werde ihn dabei beraten. Die Briefe, welche Wymann aus Rom schreibt, fallen in den Zeitraum Anfang November bis Anfang März 1509. Es gelang endlich, entgegen den energischen Anstrengungen des Ordens, die Sache zu sistieren, ein Revisionsbreve zu erhalten. Als Revisionär eingesetzt wurde der Bischof von Castelli, Achilles de Grassis.

Der Revisionsprozess vom 2. Mai bis zu Ende dieses Monats nahm den ganzen Prozessgang vom vergangenen Sommer noch einmal in aller Kürze durch, wobei aber nicht verzichtet wurde auf eine erneute Folterung der Mönche. Ganz zuletzt nahm man einen Augenschein im Kloster vor (22. Mai). Bis dahin war das unterlassen worden. Am 23. Mai fiel das Urteil, geschah die Degradation vor allem Volk an der Kreuzgasse, und wurden die Väter dem weltlichen Recht überwiesen. Der Berner Rat erkannte auf Verbrennung, die am 31. Mai vollzogen wurde.

Mit Jetzer wusste man nichts Rechtes anzufangen. Er wurde zwar zu Prangerstrafen und Landesverweisung verurteilt. Nachdem er aber noch einige Wochen in Haft gehalten worden war, konnte er entspringen; niemand bekümmerte sich gross um ihn. In Zurzach gründete er einen eigenen Hausstand. 1512 wurde er in Baden wieder aufgegriffen und neuerdings befragt. Bern liess ihn aber gerne von neuem entlaufen. Es scheute weitere Kosten.

Die Schuldfrage.

Mit dem Ereignis des Jetzer-Handels ist in Bern die Grundlage geschaffen worden für den Kampf gegen das Mönchstum. Aber nicht nur Bern wurde dadurch infiziert. Die Kunde von der Verbrennung der vier Mönche wurde durch Wort und Schrift in weite Kreise hinausgetragen und da zum Schlagwort der Reformation wider die Verderbnis in der alten Kirche. Dies deshalb, weil fast allgemein an die Schuld der Mönche geglaubt ward. Selbst das erste literarische Schriftwerk, das sich mit der Geschichte befasst — wir meinen das zum Teil von den Berner Dominikanern selbst verfertigte „Defensorium“, welches in seinem ersten Teil gerade für die Unschuld plädieren wollte²⁾ — selbst dieses kam gar nie dazu, im angestrebten Sinne zu wirken, da es gerade von den Gegnern der Mönche ans Licht gezogen und als Beweis ihrer ungeheuren

Verworfenheit und Lügenhaftigkeit ausgegeben wurde. Die Ansicht von der *Schuld der Mönche* herrschte auch in der Geschichtsschreibung bis gegen 1900 hin. Erst da (1897) wurden durch den Dominikaner-Historiker Paulus die Vorgänge, vor allem in den drei Prozessen, genau überprüft und zum ersten Mal von einem *Justizmord* gesprochen. Die Herausgabe der Akten des Prozesses und des Defensoriums 1904 durch Steck (Qu. S. G. XXII) schienen dies zu erhärten. Man stellte sich um. Im Jahre 1923 trat aber Albert Büchi mit dem ersten Band seiner Schiner-Biographie an die Öffentlichkeit und beantwortete im Kapitel über den Jetzerprozess die Schuldfrage wieder ungefähr im Sinne Rettigs, der um 1886 schon ein gemeinsames Verschulden von Mönchen und Jetzer angenommen hatte³⁾.

Es müsste nun durch eine tiefgreifende und in ihren Resultaten formal unanfechtbare Untersuchung die Sachlage endgültig geklärt werden — wenn dies heute überhaupt noch möglich wäre. Auf Grund des vorliegenden Aktenbestands muss die juristisch einwandfreie Klärung der Schuldfrage illusorisch bleiben. Wir können uns nur bemühen, eine teilweise geistesgeschichtliche Aufhellung der Motive und Strebungen zu erreichen, d. h. wir können fragen nach der Möglichkeit der Schuld der Mönche, oder Jetzers, und nach den Gründen, die Bern und die Kirche zu ihrer Teilnahme am Ganzen bewegen mochten.

Man muss den Gesamtcharakter des Menschen jener Zeit im Auge behalten und von ihm aus die Besonderheit der bernischen Mönche und Bürger von 1507/9 verstehen.

Wir treten in die Welt vor den Vorgängen von 1507 ein. Die Kirche war in religiöser Hinsicht in Auflösung begriffen. Wir finden in Bern eine hochgesteigerte Hingabe an die Zeremonien und Sakramente, einen von der Obrigkeit genährten Bussernst, der die sonst in tiefen Schichten verankerte, nun aber verworrene und der Gewissenskontrolle entzogene religiöse Ueberzeugung vertritt. In den 80er Jahren des 15. Jahrhunderts wurde vom Berner Rat der berühmte, selbst vom Humanismus aus gesehen gelehrte Johann a Lapide als Prediger berufen und fand in der bernischen Gemeinde dankbare und religiös erregbare Seelen. Doch handelt es sich dabei

nur um die endzeitlich bedingte Angst, welche die Bevölkerung gierig nach dem von der Kirche gebotenen Heilmittel greifen liess.

Auch in jenen 80er Jahren gelangen Motive einer an die *devotio moderna* anklingenden Religiosität durch Berührung mit Nikolaus von Flüe nach Bern. Die *devotio moderna* war stark geleitet von stoischen Prinzipien. Diese standen in tieferer Hinsicht dem paulinisch-mythologischen Christentum der Kirche samt ihren magischen Einrichtungen entgegen. Zusammengefügt jedoch floss daraus eudämonistisch abgesunkene, von Paulus sowohl wie von den Evangelien her zititmässig gestützte Frömmigkeit. Mit dieser religiösen Struktur rückte der Berner in die Reformation ein.

Die b e r n i s c h e R e g i e r u n g fühlte sich als besondere Lenkerin dieses religiös-bussfertigen Lebens. Als in den 60er Jahren des 15. Jahrhunderts das Sakrament der Leutkirche von einem Priester gestohlen ward, da bemächtigte sich der Bevölkerung eine grosse schuldbewusste Angst, die sich in Regierungserlassen wider die übertriebene burgundische Kleidermode auswirkte. Was an andern Orten erst der reformatorisch eingestellten Regierung zukam, das finden wir schon hier, dass nämlich die Sittenzucht über die bisherige einzige Lenkerin hinweg, die Kirche, von der Obrigkeit gehandhabt wird ⁴).

Das führt uns zu der Frage, wie sich denn das politische Bern zu der Kirche als politischer Einrichtung eingestellt habe. Es ist oft darauf hingewiesen worden, dass die Lage Berns hier Sonderzustände bedingte: alle nächstgelegenen Bischofsresidenzen lagen weit ab, Konstanz, Basel, Sitten und das Bistum, in welches der grösste Stadtteil gehörte: Lausanne. Bern hat sich das schon früh zunutze gemacht. Seine expansive Politik führte es auch zu selbständigem Vorgehen auf kirchenpolitischem Gebiet. Zeugnis dafür legen ab seine Bemühungen um die Beeinflussung der Lausanner Bischofswahl in den 70er Jahren und eben damals die aufsehenerregende Reformierung des Klosters Interlaken, die Errichtung des Chorherrenstifts unter der Aegide des heiligen Vinzenz 1484. Die Chorherrenwürde verpflichtete zu keiner ordensmässig bestimmten Religiosität, sie forderte lediglich strenge Kirchentreue. In Bern brachte das die Chorherren in enge Gemeinschaft mit dem Bürger, dessen Pietät für die Kirche, allen selbständigen Handlungen in

Kirchendingen zu Trotz, nie wankte. Die Chorherren hatten die Aemter an der Leutkirche (Münster) zu versehen und waren so die Beweger jener Glaubenszeichen, die dem Berner die eigene Seelenbewegung vorwegnahmen. Chorherren wie Armbruster, Löubli, Wölfli und Dübi spielen in unserem Handel prominente Rollen⁵⁾.

Welche Stellung nahmen die Mönche der Bettelorden in Bern ein? Die Dominikaner und Franziskaner waren im 13. Jahrhundert (nicht sehr lange nach ihrer Ordensgründung) nach Bern gekommen. Es kam ihnen nicht dieselbe Funktion im religiösen Leben zu wie etwa den andern Klöstern des Benediktiner-, Zisterzienser- oder Cluniazenserordens. Diese entstammten der Stiftung eines adligen Grundherrn und bedeuteten Fürsorge für dessen Seelenheil und, wenn es hoch kam, Ehrung eines Heiligen oder der Jungfrau Maria. Bei den Barfüßern und Predigern handelt es sich dagegen um die Befriedigung von religiösen Bedürfnissen in der Bevölkerung, sie waren von der Stadt wegen herberufen. Innerhalb dieser Gruppe bemerken wir eine Scheidung bezüglich der Wirkung auf das Volk. Bestimmung und Werk der Dominikaner war vor allem die Verwaltung der scholastischen Dogmenkonkordanz und sie erhielten, da sie ihr Hauptgewicht auf die Predigt, d. h. die Auslegung des Wortes und auf die Wahrung des rechten Glaubens legten, auch den Namen „Prediger“. Gerade weil sie in besonders intensiver Weise in die Glaubensgründe hineinleuchteten, blieben sie als einzige in der Frage der Immaculata conceptio auf dem Boden der Erbsündenlehre, blieben also ihrem Ordensvertreter Thomas von Aquino treu. Daraus ergab sich auch ihr Verhältnis zum Volk: sie waren zwar populär, aber nicht wegen des Lehrinhalts ihrer Predigt, sondern weil man ihnen besonders asketisch-fromme Haltung zutraute.

Die Barfüßer andererseits fanden den Zugang zum Volk auf dem Wege über die volkstümliche, weniger scholastisch bedingte religiöse Einstellung. Aus ihrer Mitte stammte der für unser Thema wichtige Thomas Murner, der Erzkatholik, wie er gemeinhin aufgefasst wird, gemäss seiner Haltung gegenüber der Reformation; aus eben demselben Orden stammten Leute wie Sebastian Meyer und Pellikan, die zu den frühesten Vertretern der Reformation gehörten. Dagegen sind die Dominikaner fast in ihrer Gesamtheit kirchentreu geblieben.

Ein Dominikaner war es, der die Dunkelmännerbriefe heraufbeschwor dadurch, dass er dem Humanismus, der sich um Reuchlin scharte, seine Kirchenkritik, seine Freiheit in Glaubensdingen auf kirchliches Mass zurückbinden wollte. Ein Dominikaner stand Luther in Augsburg gegenüber, wir meinen Cajetan, der zur Zeit unseres Prozesses Ordensgeneral der Prediger war und selbst mit zwei Briefen den Gang der bernischen Geschehnisse zu beeinflussen suchte ⁶⁾.

Es ergab sich von selbst, dass die glaubensstrengere Haltung der Dominikaner ihnen nach aussen hin ein aristokratisches Ansehen gab. Darum hat Büchi in gewissem Sinne recht, wenn er sagt, sie hätten den verkommenen Jetzer nicht aufnehmen dürfen. Dagegen ist zu sagen: gerade jene Zeit hatte in besonderem Masse Sinn für extreme Seelenlagen und erwartete von jedem Menschen die Möglichkeit, aus tiefster Schlechtigkeit bekehrt zu werden. So war es selbst von der religiösen Ordnung des Mittelalters her Pflicht des Ordens, den um Aufnahme Bittenden anzunehmen. Ja, auch im Vertrauen auf die Unfehlbarkeit der Klostererziehung, die einen mannigfach differenzierten Lehrgang mittelst Abtötung, Beichte und Kirchenbussen kannte, musste die Aufnahme erfolgen. Jetzer selbst scheint nach der Kette, die ihn blutig schlug, verlangt zu haben. Dass sie Jetzer nur um seines Geldes willen aufgenommen hätten, wird durch die spätern Anleihen, die sie bei einem Berner Bürger zur Finanzierung ihres Romrittes vornahmen (wonach ihnen legale Wege der Geldbeschaffung nicht unbekannt waren), stark in Frage gestellt und ebenso durch das Angebot des Verteidigers, die Anlage Jetzers zum Diebstahl zu beweisen. Der Orden hatte zudem in jenem Augenblick noch genügend Einkünfte, um ein nicht allzu kärgliches Leben fristen zu können. Das wurde erst in den Anfangsjahren der Reformation anders.

Was aber trieb nun J e t z e r ins Kloster? Wir fragen zunächst nach der durchschnittlichen Intensität des religiösen Empfindens der Zeit. Es fällt auf, was aus dem schon Gesagten über die eschatologische Stimmung der Zeit herfließt, dass sich das religiöse Empfinden viel weniger um das direkte Gewissenszentrum herum bewegte. Bei den katholischen Menschen von 1507 lässt sich vielmehr eine wahre Gewissensdesorganisation beobachten. Bedingt

war diese durch die starke Bindung an den Sakralapparat der Kirche, durch die magischen Heilsvorstellungen, die durch die Gnadenspenden des Priesters wach gehalten wurden. Genährt wurde diese Bindung auch durch das Bewusstsein, dass man in der Erbsünde stand und ganz angewiesen war auf Christi und seiner Helfer Gnadenfülle. Dieses Verworfenheitsbewusstsein hätte — wie es dies des öftern getan hatte im Verlaufe des Mittelalters — zur Weltflucht führen müssen. Dagegen war gerade in der Schweiz, vielleicht als Kompensation für das grosse Endfieber, das Lebensgefühl in jenen Jahren aufs höchste gesteigert. Eine letzte und schier unmenschliche Folge hieraus war die Todesverachtung, die die Schweizersöldner seit den Burgunderkriegen auf den verschiedensten Schlachtfeldern Europas an den Tag gelegt hatten. Seelisch vertieft tritt es uns entgegen in den rührenden Totenklagen, die wir in der Selbstbiographie Ludwigs von Diessbach niedergelegt finden: er rechet, aufgewühlt durch den Tod seiner Frau, mit dem unbarmherzigen Lebensfeind⁷⁾.

Sind dies etwa die allgemeinen Elemente der für Jetzer zugänglichen Frömmigkeit, so kommt für diese Figur hinzu die Möglichkeit der pathologischen Veranlagung. Die Artikel des Verteidigers⁸⁾ — sie wurden nicht zum Beweis zugelassen — weisen darauf hin:

erstens hatte Jetzer schon früher, d. h. vor seinem Eintritt ins Kloster, Erscheinungen. Wir wissen nicht, ob es sich hierbei um blosser Schreckhalluzinationen handelte (wie dies z. B. bei seinem Fall in den Rhein bei Zurzach und der ihm hiebei erscheinenden Mariengestalt möglich wäre);

zweitens scheint Jetzer andererseits bewusste Wege zur Herbeiführung des Ekstase, des raptus, gekannt zu haben;

drittens: dass er in Luzern sich öffentlich in Weibskleidern und mit Weiberstimme gezeigt habe, könnte darauf hinweisen, dass auch seine sexuelle Phantasie in Erregung gehalten war;

viertens macht sich der Verteidiger erbötig, seinen Hang zum Diebstahl und zur Lügenhaftigkeit zu erweisen.

Weshalb trat Jetzer in den Orden ein? Vielleicht dass er für einen Heiligen gelten wollte? Dieses Motiv findet sich schon ausgesprochen in zeitgenössischen Quellen; vielleicht stand er bei allen

seinen Unternehmungen unter fremdem suggestivem Einfluss. Schliesslich könnte in Anschlag gebracht werden seine Bußsüchtigkeit, eine Neigung, sich den Leib abzutöten, die bei vielen Geschöpfen jener Zeit in ähnlicher Weise zu beobachten ist. Es versteckt sich unter dieser Strebung ein Hang zum Selbstgenuss, der selbst aus dem körperlichen Schmerz Lustempfindungen herauszulesen versteht.

Büchi hat zu einem Argument wider die Schuld Jetzers gemacht den Umstand, dass sich die Erscheinungen in einer wohlgeordneten Stufenfolge vollziehen. Er meint, das wäre für einen Mann vom Volke von damals unmöglich gewesen⁹⁾. Wir dagegen halten eine derartige hierarchische Ordnung der Ereignisse für ein typisches Merkmal einer mittelalterlichen Vorstellungswelt. Dem Mittelalter war der Begriff von Rang, Stand und Bedeutungsdifferenzierung noch in vollem Masse geläufig. Gradualität des Denkens war noch kein Bildungsergebnis, das dem gemeinen Manne unzugänglich war. Ebenso scheint uns auch die Meinung hinfällig, dass Jetzer nichts von jenen theologischen Dingen hätte wissen können, die er während der Verhöre aufwies, ohne dass ihm dieselben zuvor von den Mönchen eingeflüstert worden wären; denn er konnte sie sehr leicht aus der Predigt kennen. Wir sehen aus derselben Zeit die Vorgänge im Handel des Wigant Wirt, der sich um die unbefleckte Empfängnis drehte und im Verlaufe des Prozesses zum Ausgangspunkt für die Wunderinszenierungen überhaupt gemacht wurde, sich zur Hauptsache im Gotteshaus abspielen.

Andererseits war es gerade nicht Ziel der Kirche, eine selbständige Glaubensproblematik im Laien wachzuhalten, daher die Versuche von Sixtus IV., den Streit um die immaculata conceptio zu sistieren, daher die Verweisung des Gläubigen auf das gnadenspendende Sakrament und die Schar der Heiligen, die als Fürbitter dem Gläubigen den Anteil an der Existenz des Höchsten sicherten. Es zeigte sich eine charakteristische Zwiespältigkeit im Verhalten der kirchlichen Organe: einerseits Fernhaltung des gemeinen Christen vom Problem, das sich in den rationalen Glaubensgründen auftrat, andererseits ein Hineintragen der peripheren theologischen Streitfragen, wie es eben die immaculata conceptio eine war, in den Verkehr mit dem Volk¹⁰⁾.

Die Projektion der Heilsbegriffe in Sakramente und Kirchengegenstände hatte ihre Entsprechung in dem Zuge der Zeit, die Schar der Heiligen stets zu mehren. Dem zugrunde lag ein mit der magisch-ontologischen Denkstruktur eng verbündetes Bedürfnis, immer mehr Ränge des religiösen Stufenkosmos sakral auszuzeichnen, zu verehren, als Analogien oder Allegorien des ens realissimum und generalissimum zu begreifen. Was im Hochmittelalter zentralisierenden Sinn hatte, die Gottesvorstellung, wirkte sich jetzt differenzierend aus.

Daraus ist auch alles, was sich um die *conceptio Mariae* dreht, zu verstehen. Es handelt sich da um die Erhebung einer bisher vom Sündenbegriff verdunkelten Sakralgestalt in die Strahlhelle der anfänglichen Begnadung.

Klar ist, dass in Menschen, denen die Triebe in wunderlichster Weise an der Oberfläche des Wesens spielten, Eros und Religio, triebhafte und mystische Wertung sich vermengten. Für die Haltung eines Murners ist das von höchster Bedeutung. Und die Elsässer Bildungsführer sind, wie die Uebersetzung des „*ave praeclara stella*“ von Brant beweist, bewusste Fortsetzer der Liebfrauenverehrung des 11./12. Jahrhunderts, in der sich eben soviel religiöse Hingabe an Christi Mutter, wie überhöhte Liebe zur Jungfrau verbarg. Die streitbare Männlichkeit des Geschlechts um 1500 suchte Wurzelhalt im Gegenpol. Die *immaculata conceptio* bedeutete jedoch nach der Seite des christlichen Mythos hin Erweichung und Auflösung der Erbsünde, eines Grundpfeilers der Glaubenslehre. Maria stand auf Erden als Nachkomme des ersten Menschen — das blieb fest. Wurde sie des erbsündlichen Verdammungsurteils entledigt, so ergaben sich für die Geschlechter der Vorzeit ähnliche Konsequenzen. Bereits sprach man schon lieber von der heiligen Anna, *Mariae Mutter*, und die Anna-Selbdritt-Darstellungen gingen in die Tausende. Anshelm erzählt davon, und kauzige Leute wie Trithemius bezeugen es im Gedicht¹¹⁾.

Thomas hatte den Dominikanern im Werk seiner Summen ein wegweisendes Vermächtnis hinterlassen. Auf ihn bezog sich auch Doctor Boltzhurst in den Fragen, die er Jetzer an Maria stellen liess. Dagegen war, was sich in den franziskanisch bewegten Gemütern vollzog, spekulativ längst vorgebildet im System von Duns Scotus, des *doctor subtilis*, dem Murner denn auch

seine lateinische Prosaschrift über den Jetzer-Handel widmete. Freilich, jene luzide Klarheit über die tiefsten Glaubensdinge war im Mönchtum Berns wohl kaum so zuhause, wie wir sie bei den Hochscholastikern zu finden gewohnt sind. Wenn Thomas vom Angemessenheitsverdienst gesprochen hatte, so mochte dies sehr wohl von spätern Ordensgenossen ins Unangemessenste verkehrt und zu eitler Werkheiligkeit umgedeutet werden. Und doch erschollen die gewaltigsten Sündenrufe jener Zeit aus dem Munde eines „Predigers“: Savonarolas Gericht über die florentinischen Eitelkeiten und sein eigener Scheiterhaufen leuchten grell in die Weltlichkeit der Renaissancekirche hinein. Sein Name erklang vereint mit dem der vier Mönche im Munde vieler Leute, die dem bernischen Henkerschauspiel beiwohnten ¹²⁾.

Inwiefern waren die bernischen Dominikaner für die Vornahme der Wunderfiktionen prädisponiert?

Gerade zwischen den Begriffen „Wunder“ und „Wundererfindung“ liegt die Schwierigkeit. Die einzelnen Mönche sind charakterologisch viel zu wenig fassbar auf Grund des bestehenden Materials. Von der mittelalterlichen Haltung aus müssen sie je und je den transzendenten Charakter des Wunders wahren und kämen als Täter nie in Betracht. Wir können nicht sagen, der oder jener, oder gar die Gesamtheit der im Konvent versammelten Mönche habe in jenem Stadium der völligen Auflösung der Gewissensbindungen und Entwertung der persönlichen Glaubensbeziehung zu den Sakramenten sich befunden, das ein so objektives und kühles Hantieren mit Hostie, Gottesmutter und menschlicher Seele erst ermöglichen würde. Wir vermögen aber auch nicht die Verbindung der Geschehnisse im Kloster mit den Wimpfener Verabredungen einfach von der Hand zu weisen. Der Orden schien im ganzen wirklich eine Aufbesserung der Popularität nötig zu haben. Die erste Erwähnung von Beziehungen zwischen dem Kapitel in Wimpfen (1506) und den Berner Wundern, welche diese mit einem Schlage in den Zusammenhang mit der ganzen Streitbewegung um die immaculata conceptio hineinstellte, geschah im Verhör Jetzers vom 5. August 1508, also reichlich spät ¹³⁾. Haben die Mönche Jetzer gewähren lassen? Haben sie sich täuschen lassen wollen? Gingen sie selbst aus der Stellung des Hehlers in die des aktiven Täters vor, usw.? Eine Unzahl von Fragen bleibt einfach ungelöst. Ein

Schuldgefühl scheint bei den Mönchen nicht bestanden zu haben. Ein erhaltener Brief des Lesemeisters Doctor Stephan Boltzhurst an seine Brüder in Offenburg (28. März 1508) beteuert seine Unschuld und gibt Jetzer als Täter an, „dem Got erkantnis siner lügen und bosheit göbe“. Ja, er sucht selbst zu erklären, wie Jetzer zu der Beschuldigung komme: „von Bern gefangen gesetzt, meinte er, wir hätten ihn verraten, und hat er alle sine bosheit uf mich und andere dry vetter mins klostere geleit. Got schick es, als es minen selen heil syge. Der böswicht würt min herren von Bern bringen in grossen kosten und geschrey und schand, förcht ich“, ich traue auf Gott, was auch immer geschehe. — Ist das alles raffinierte Verstellungskunst oder Zeugnis einer gläubigen und intelligenten Seele? Das eine wie das andere ist zeitgeschichtlich möglich. Wunder zeigen sich an allen Enden. Der Luzerner Schilling kennt sogar ein blut-schwitzendes Marienbild in Como, was zeigt, dass diese Vorstellung durchaus im Schwange war ¹⁴⁾.

Von einer andern als der Frömmigkeitsgeschichtlichen Seite her rückt uns der Faktor „Bern“ in etwas bestimmteres Licht: Wir glauben, nach Ueberprüfung aller Briefe, die Bern in der Sache des Jetzer-Handels schrieb, dem politischen Trieb eine viel stärkere Anteilnahme am Prozessverfahren zuschreiben zu dürfen, als es bisher etwa geschah.

Die Stadt Bern werde untergehen, wenn weiterhin Pensionen angenommen und die Barfüsser mit ihrer Irrlehre in der Stadt geduldet würden. Diese Prophezeiungen des Geistes im Predigerkloster mussten das politische Empfinden des Berners ausserordentlich stark treffen. Man steckte in tiefster Angst vor dem Untergang. Und die Pensionen nahm man gewiss nur mit schlechtem Gewissen. 1503 hatte man den Pensionenbrief auf der Tagsatzung angenommen, 1508 gab es Versuche, ihn, der nie gehalten worden war, zu erneuern. Aber andererseits wollte man doch — vielleicht auch zu Trotz — ein glanzvolles Leben führen. Die obere Schichten brauchten das fremde Geld, da ihnen die Führung der heimischen Politik wenig eintrug, obschon diese Tätigkeit ihre Tagesarbeit war. — Die Prediger wurden unbequem mit ihrer Weissagung; einige der Räte suchten selbst im Kloster mehreres zu erfahren. Einige glaubten überhaupt nichts. Und in diese Gruppe hinein ge-

hört auch Löubli, der schon im Sommer 1507 öffentlich Aufsehen erregt hatte durch seine heftige Opposition wider die Ausdeutung der jetzerischen Dinge als Wunder. Damals hatten die Mönche ihr Ansehen zu wahren gesucht — und kein Ton verrät dabei ein schlechtes Gewissen —, indem sie sich beim Rat beschwerten und sich einen Revers ausstellen liessen über Löublis Aussagen, der freilich nichts von seinen Worten zurückgenommen hatte¹⁵). — Aber wenn alles stimmte?

Wurden die Wunder als Erfindungen aufgedeckt, so kehrte sich — psychologisch nur allzu verständlich! — die bernische Angst in Wut. Diese musste sich von Anfang an ebensowohl gegen den mutmasslichen Fälscher wie gegen die Dominikaner richten, die dem Volk die falschen Prophezeiungen in der Predigt vorgehalten hatten. Die Dominikaner als Ganzheit wurden Objekt der Vergeltungsleidenschaft des Volkes. Man muss beiziehen die Empfindlichkeit des Eidgenossen jener Zeit in Dingen des öffentlichen Ansehens. Der Prozess brachte heraus, dass Bern als Wunderstätte bestimmt worden sei, um seiner Leichtgläubigkeit und simplen Geistigkeit willen. Sollte Bern ein neues Schilda werden? Dem Ausland gegenüber waren die Schweizer misstrauisch, seit Schwabenkrieg und Verrat von Novara besonders stark. Im Ansehen der Humanisten nahm die Eidgenossenschaft tatsächlich eine sehr tiefe Stelle ein. Man hielt das Land, aus dem die entsetzlichen Krieger kamen, für aller Bildung bar. Die Berner musste in Atem halten die Frage, wie das schnöde Gelächter über die Jetzer-Stadt zu „nutz und ere“ der Stadt gewendet werden könne. Man wählte das Signum des Glaubenskampfes: „Solicher handel den gelouben und die er gots hoch und vast berührt und eben wit in alle land usserschollen“. (19. Februar 1508 an Basel.) „Zu straf des üfels und erhalt christenlicher ordnung“ wird Schiner aufgeboten (24. Juni 1508). Die Verbindung von Bern und Schiner wurde im Verlaufe des Prozesses eine recht enge (vergl. unten). In Dingen der Staatsraison verstand man sich gut. Andererseits hatte sich Bern schon früher (1278 und 1399) Ketzereien gegenüber als Hort des Glaubens gezeigt¹⁶).

Die Vorstellung, dass durch Peinigung die Wahrheit erpresst werden könne, ging ja durch die Jahrhunderte bis in die Aufklärung. Der Prozess war „formalissimum“, auch wenn die Folter alles tat.

Berns Briefe an die Richter, an den Papst und andere Beteiligte lassen mit aller Deutlichkeit erkennen, dass es der Stadt um die Ehre ging, die Angeklagten zum Geständnis und die Geständigen an den Henker zu bringen. Die Methoden des damaligen Strafprozesses gaben ihr alle Mittel hiefür anstandslos in die Hand.

All dem gegenüber können wir nur noch auf das „*D e f e n s o - r i u m*“ hinweisen, das im ersten Teil Aufzeichnungen der Berner Mönche selbst bietet, die alle auf Naivität und Erstaunen über die Vorgänge gestimmt sind. Freilich kann heute nicht mehr entschieden werden, wie sehr auch hier alles echt oder Maske sein mag.

Matthäus Schiner und seine Stellung zum Jetzer-Prozess ¹⁷⁾.

Die Gestalt Schiners sprengt den Rahmen des Themas, wenn Humanismus als die geistige Bewegung innerhalb der Kultur der Renaissance aufgefasst wird, die den Geist der Antike sich zu Norm und Vorbild macht; sie entgleitet — will man mit Kategorien aus der Geschichte des Humanismus an diesen Menschen heran. Er ist vielleicht das, was der alltägliche Sprachgebrauch unter „*R e n a i s - s a n c e m e n s c h*“ zu verstehen pflegt. Macchiavellischer Geist blitzt hier auf und fegt alle humanistische formvergnügte Ruhe von dannen. Die Rastlosigkeit seines Lebens, die Geld, Schrecken und Entbindung aller Leidenschaften in seine Heimat brachte, ihm andererseits seinen Ruhm als Diplomat und Kirchenfürst eintrug, sie lässt sich nicht der humanistischen Büchergeschäftigkeit vergleichen. Jovius reiht ihn in seinen Elogia unter die Generäle und weltlichen Fürsten der Menschheit ¹⁸⁾.

Im Jetzer-Prozess nahm er eine hohe Stellung ein. Wenn auch nicht eine solche, die ihn über alles gesetzt hätte. Er war damals noch im Kommen.

Er hat durch keine Reflexion je sich gedrängt gefühlt, was er über sich selber wusste, dem geschriebenen Wort anzuvertrauen. Man weiss nicht einmal, ob er sich schweigend doch mit seiner Seele erging. Freilich gleicht nichts an seiner Haltung, die unaufhörlich Fragen der Machtentfaltung und der Aussenpersönlichkeit zu lösen bekam, einem träumenden Machthaber. Wille und Ziel standen ihm fest. Es ist möglich, dass Volksart des Wallisers hier unbändiges Rangstreben stützte. Es ist auch möglich, dass die ita-

lienische Humanistenbildung, die ihm zuteil ward, diese Keime nährte. Sicher ist, dass seine unerhörte Wohlberedtheit, die ihm schon frühe seinen Ruhm eintrug, auf Sicherheit des Wesens und reife Intelligenz hindeutet, auch wenn ihr Schwerpunkt in formaler Ueberlegenheit ruhen mag.

Schiner wurde 1489 als 24-jähriger in Rom zum Geistlichen geweiht. Er hatte damals eine Entwicklung durch studien- und entbehrungsreiche Jahre hinter sich. Zuletzt war er (1485—89) Schüler des Theodor Lucinius in Como gewesen. Dort hatte er Vergil und Ovids Heroiden kennen gelernt und hiebei in der leichten Aneignung dieser Dichtwerke schon ausserordentliche Gedächtniskraft bewiesen. In die Jahre 1489—1499 fällt sein Aufstieg durch die Stufen der kirchlichen Hierarchie hinauf zum Episkopat.

Als er Bischof von Sitten geworden war, vollzog er den Wandel vom Seelenhirten zum Staatslenker mit grosser Selbstverständlichkeit (1497).

In drei grossen Anläufen vollbringt dann Schiner sein wechselreiches Leben, das ihm 1522 die Pest nimmt: zu einem Zeitpunkt, wo wahrscheinlich dem 57-jährigen die höchste Würde, das Papsttum, zuteil geworden wäre. Die erste Phase reicht von 1499—1512 und umfasst so auch die Episode des Jetzer-Prozesses. Ihr Endpunkt wird durch Kardinalshut und darauffolgendes Zerwürfnis mit Julius II. bezeichnet. Die Zeit von 1513—1518 (zweite Phase) sieht ihn rasch wieder zum diplomatischen Zentrum werden, lässt ihn in die Weite greifen (Innsbruck-Brüssel-London-Spanien-Rom markieren seinen Raum), nimmt ihm schliesslich wieder Einfluss, Liebe des Volkes und Land. Bis zum Ende (dritte Phase) bewegen ihn kaiserliche Aufträge und Luthers Reformation. Noch einmal gewinnt er Mailand (1521), das heissumstrittene Ziel, — doch ist durch den Weltlauf dieser Stadt die zentrale Bedeutung genommen, und die Pest ist unerbittlich.

Wir können nur aus seinem politischen Verhalten lesen, dass er der Lenkerin des bisherigen Daseins, der Kirche, geschworen war und deshalb dem Reformprogramm des erasmischen Humanismus in vielen Punkten zustimmte¹⁹⁾, dass er aber andererseits gemeineidgenössische machtpolitische Ziele verfolgte, die ihn z. B. 1512/13 mit Julius II. auseinander brachten. Von dieser Spannung schien seine politische Existenz sich zu nähren. Aus der

vielschichtigen Zwecksetzung: hie Hoheit und Integrität der Kirche, dort Glanz der Heimat, und durch beides hindurch der Trieb nach Befriedigung des Franzosenhasses, — hieraus gewann er den Reichtum an Verhaltensmöglichkeiten, aber auch die Unrast seines Wesens.

Während Schiner zunächst (1499—1506/7) vor allem wallisisch-eidgenössische Interessen betrieb und hiebei bald zu diplomatischem Vorrang gelangte, indem er 1503 im Frieden von Arona dem Franzosenkönig Bellinzona für die Eidgenossen abjagte, ist es gerade die Zeit kurz vor dem Jetzer-Handel, die ihn mit Papst und Kaiser in endgültigen, bestimmenden Zusammenhang brachte.

Schiner wurde durch *B r e v e v o m 2 1 . M a i 1 5 0 8* zusammen mit Aymo von Montefalcone und Provinzial Sieber als *R i c h t e r* über die vier Mönche gesetzt. Er nahm an allen wichtigen Schritten des Gerichts teil, stellte nächst Löubli wohl die treibende Kraft des Gerichtshofes dar. Die Schuld der Mönche stand ihm frühzeitig fest — oder er war doch wenigstens mit dem Gerichtsgang einverstanden.

Am 12. August 1508 wird er von Bern gebeten, in der Leutkirche zu predigen. Man hatte also in Bern den Augenblick benützen wollen, einen der redegewaltigsten Kirchenfürsten zu hören.

Am 29. August hält Schiner die *g r o s s e R e d e* bei Anlass der Verhörung des Priors²⁰), die uns durch die Akten erhalten geblieben ist. Welche Motive springen uns hieraus entgegen? Die Rede wurde gehalten, um den Prior zu erweichen, ihn von der Seele her und ihrer Empfänglichkeit für eschatalogische Erschütterungen zum Geständnis zu zwingen. „Siehst du nicht, wie ihr den Stricken der Sünde verfallen seid und keine Flucht ergreifen wollt, noch irgend einen Schutz sucht . . .“ Hinweisend auf die Erscheinungen bei der Verbrennung des Schemels, auf den das Sakrament gefallen war, spricht er von der Hand des allmächtigen Gottes, führt alles aus dem Menschlich-Sozialen empor, weist dem erschüttert zuhörenden Prior einen metaphysisch bedingten, absoluten Schuldbegriff vor: Wir sind ja selbst auch nur Menschen, Sünder; was scheut ihr euch, unserer menschlichen Macht zu verfallen, die Wahrheit zu gestehen, die selbst Gott ist; dem göttlichen Urteil könnt ihr nie entgehen, und was ihr getan habt, wird, wenn

nicht jetzt, so doch im letzten, vielleicht bald hereinbrechenden Gericht unweigerlich geahndet. Vielmehr müsst ihr euch fürchten vor der Konfusion, die da über uns kommt, wenn Gott selbst in der Schar seiner Heiligen erscheint, wo die Sünden aller bloss und nackt aufgedeckt werden. Und selbst wenn ihr unschuldig wäret, müsstet ihr doch das Vorbild aller jener Heiligen im Sinne behalten, die wegen ihnen vorgeworfenen Sünden unschuldig den Märtyrertod erlitten haben. Es ist ein Zeichen innerer Verstockung, und diese erweist die Verworfenheit vor Gott, wenn man sich scheut, die Wahrheit zu gestehen. Wir beschwören dich, bei dem Anblick und der innersten Barmherzigkeit Gottes, dass ihr die reine und ungeschminkte Wahrheit an den Tag bringen möget, um der Reinheit des Glaubens willen.

Nachdem die Rede geendet hatte, stand der Angeklagte auf, warf sich mit dem Gesicht zur Erde, weinte und schluchzte, bat um Gottes Barmherzigkeit, und beendigte den Prozess durch ein volles Geständnis. — So überliefern es uns die Akten, und die suggestive Kraft der Schiner'schen Rede wird an diesem Beispiel völlig klar; was die Folter nicht vermocht hatte, gelang ihr. Durch das lange Warten in der bernischen Gefangenschaft, durch die zermürbenden Verhöre, die aufwühlenden Beschuldigungen mochte der Prior nun durch den Gedanken ans Ende wirklich zu jenem Heiligenideal sich hingezogen fühlen, das ihm Schiner ausmalte. Was sich in dieser Rede zeigt, ist mittelalterliches Geistesgut in individualistischer Anwendung. Sündenbewusstsein und Angst werden vom eloquenten Redner als Stilmittel benützt. Freilich ist auch der Endzweck wiederum Aufrechterhaltung des Ordo, der mittelalterlichen Kirche und der *Mundities fidei*.

Schiner hat in einem Brief vom 13. August 1508 an Sitten über den Prozess einiges ausgesagt²¹). Es macht sich in seiner Aussage zunächst ein Missbehagen über die düstere Affäre geltend: „Wir stecken tief im Kot dieses zähen Handels, so dass es uns nicht leicht gelingen will, den Fuss daraus zu ziehen oder den Grund des Ganzen zu erfahren.“ Schiner hat in Sitten verschiedene Geschäfte hängig und er versichert seine Leute: „Kein Tag wird mit leerer Musse verbracht, vielmehr versuchen wir möglichst schnell mit dem Handel zu Ende zu gelangen. ... Im übrigen, wenn wir etwas richtiges erreichen könnten, wodurch unserer Kirche und unserem Vaterland

etwas zur Stärkung und Beruhigung erwachsen könnte, wie wir hoffen, wäre es gut, — wenn nicht alle „probitas“ und „honestas“ gänzlich aus der Welt der Sterblichen schwinden soll.“ Dieser Brief geht etwas über das in der Rede gezeigte mittelalterliche Denken hinaus, indem Begriffe wie Probitas und Honestas in die humanistische Geisteswelt weisen, doch ist sogleich beizufügen, dass sie nur Entsprechungen zu Stabilmentum und Quies bedeuten. Solche Begriffe stammen nicht ursprünglich aus der ethischen, sondern aus der soziologischen Sphäre und bezeichnen die Verhaltensweisen, die die soziale Ordnung gewährleisten. Sie können also aus einem stark staatlich denkenden Bürgertum auch ohne humanistische Haltung herrühren.

Am 7. September berichtet das Ratsmanual, dass die beiden Bischöfe vom Rate Aufschub des Endurteils in der Sache der Prediger verlangt haben. Am 20. September treffen wir Schiners Namen in der Instruktion für Pfarrer Wymann. Schiner werde ihm als *B e r a t e r i n R o m* zur Seite stehen. Damit scheint uns der wichtigste Punkt in der Motivreihe berührt zu sein, die Schiners Verhalten im Jetzer-Prozess begründen soll. Er geht einig mit Bern, welches im Begriffe ist, einen Akt der Staatsraison zu vollziehen. Er stellt sogar den besondern Vertrauten dar, welcher in Rom die Schritte des offiziellen Gesandten lenkt. Warum tut er das? Es ist sein politisches Engagement, das hier hereinspielt. Papst und Kaiser suchen die Berner zu gewinnen, Frankreich von der andern Seite her ebenso, und das ständige Drängen Berns um einen Spruch in der Jetzer-Affäre, der die Ehre Berns wieder im vollsten Masse rehabilitiere, bietet einen willkommenen Ansatzpunkt für die päpstliche Werbung. Schiner ist der Mann dazu, diese Doppelmission als Werber und Richter durchzuführen. Es ist auch ganz charakteristisch hiefür, dass Bern, als es sich dann um die Einsetzung und Durchführung der Revision handelt, zu mehreren Malen dringende Aufgebote an Schiner schicken muss. Einerseits hat ihn die Sache stets eher ästhetisch missliebig berührt, andererseits würde ein Dritter, der Bischof von Castelli, nunmehr den Vorsitz im Gerichte führen, und schliesslich hatte eben dieser Bischof von Castelli auch die andere politische Funktion des päpstlichen Werbers übernommen: Schiner beeilte sich nicht nach Bern zu kommen und liess sich bitten ²²).

Eine Bulle Julius II. vom 4. Januar 1509 bringt Schiner die Bewilligung zur Errichtung einer Bruderschaft der unbefleckten Empfängnis an der Theodulskirche in Sitten. Dieses Motiv hat Büchi in seiner Schinerbiographie nicht in den Prozessrahmen hineingestellt, obschon es doch gerade beweist, dass Schiner mehr für die franziskanische Auffassung der *conceptio Mariae* übrig hatte als für die dominikanische. Dasselbe klingt schon deutlich in der Prozessrede an, wenn er dem Prior das Wirken gegen die „*immaculata genitrix*“ zum Vorwurf macht ²³).

Nach dem Prozess begegnen wir in Schiners Korrespondenz nur mehr wenigen Anzeichen dafür, dass er sich mit dieser Sache abgegeben hatte. Es sind vor allem die Bitten der Berner um die Hilfe in der Frage der Kostenvergütung. Was Schiner wichtiger ist, das Bündnis zwischen Papst und Eidgenossenschaft, steht vor der Tür (1510) und als Lohn dafür hat sich Schiner selbst schon um den Purpur bemüht.

Schiner scheint zwar über die Dominikaner gesprochen zu haben, wie aus einem Erasmusbrief von 1516 hervorgeht, doch ist es gerade nicht der Jetzer-Prozess, sondern irgend eine über den Dominikanerorden in Umlauf gesetzte Anekdote, die er den begierig hörenden Humanisten zum Besten gibt. Erasmus selbst erwähnt den Kardinal im Zusammenhang mit dem Prozess in den *Colloquia* von 1524. Der Verkehr mit den *Erasmianern*, darunter Zwingli, in Zürich, war auch für Schiner die engste Verbindung, die er mit dem Humanismus je eingegangen war. Schon 1514 dient er als Förderer der Hieronymus-Ausgabe, um 1520 herum widmet ihm Erasmus mehrere Kommentare zu Schriften des neuen Testaments, und es klingt aus den Widmungsbriefen eine merkwürdige, gewiss etwas verdächtige Vertraulichkeit mit dem Kardinal. „*Non me clam est, quam ex animo faveas doctrinae vere Christianae.*“ (16. Dezember 1520.) Die Vorsicht, die erasmischen Dedikationsepisteln entgegenzubringen ist, lässt auch uns trotz diesem und ähnlichen Sätzen nicht kurzweg auf eine humanistische Einstellung Schiners schliessen, wir nehmen einzig an, dass ihm die angeregte witzige Schar der zürcherischen und baslerischen Anhänger der *bonae litterae* als Tischgenossenschaft im weiten Sinne besonders behagte, da in ihm selbst ein Hang zu zynischer, mehr auf das Spielerische gerichteter Haltung lebte ²⁴).

Die Humanisten und der Jetzer-Prozess.

A. Die Antinomie Humanismus und Mönchstum als Leitthema der Renaissancegeschichte.

Die Stellung der Kulturbewegung in Italien im 14./15. Jahrhundert zum Mönch musste eine ablehnende sein, da das neugestaltete Dasein auf andern Anschauungen von Ich und Gott und Welt, von Gut und Böse beruhte, als sie das Mittelalter hegte. Geschah die Ablehnung nicht, so deutet das darauf hin, dass die Auseinandersetzung nicht jene spekulative Tiefe erreichte, die den Zwiespalt als absoluten hätte erkennen lassen. Das war bei dem naiven Nebeneinander von christlicher Gläubigkeit und antikisierendem Gebaren im italienischen Durchschnitts-Humanisten der Fall. Ernstliche Angriffe erlitt das Mönchstum durch Lorenzo Valla, den scharfen kritischen Geist, der vor 1457 lebte. Im Dialog „de libero arbitrio“ hat er die humanistische Haltung geltend gemacht, die die Autonomie des Einzelmenschen und seine Selbstverantwortung will, zugleich aber nach einem neuen Ordo sucht, in der freien gesellschaftlichen Uebereinkunft, die an Stelle des kirchlichen Dogmas treten soll. In „de professione religiosorum“ setzt er sich mit einem Bruder über Recht und Bedeutung des Mönchstums auseinander. Das Präludium legt Standpunktsrelativität und Subjektbezogenheit des Denkens fest — Motive, die den Vollzug der typisch neuzeitlichen Gewichtsverlegung vom metaphysischen zum erkenntnistheoretischen, vom realistischen zum nominalistischen Denken kennzeichnen. Gleich das erste Dialogthema greift dann die entscheidende Frage auf, die von Valla zunächst als bloss terminologische Vorarbeit hingestellt wird: Sind die Mönche Verwalter eines exklusiven Sekten- oder eines allgemein gültigen Religionsbegriffes? Die Erörterung führt zum Satz: „religiosi vocari debeant, quia sanctissime vivunt“. Damit ist die Grundhaltung des Humanisten völlig klar hingestellt. Er löst das Religiöse vom ständischen Prinzip (Mönchsstand) und ordnet es in das bildungsbedingte Selektionsprinzip der neuen Welt ein. Was weiter folgt, sind Abwandlungen dieses Themas, z. B. stellt sich natürlich sogleich die Frage von Lohn und Verdienst, der gegenüber Valla sich hart an der Grenze reformatorischer Einsichten bewegt²⁵⁾.

Als der Humanismus aus Italien in Deutschland

eindrang, waren es zunächst mehr formale Elemente, die rezipiert wurden. Die humanistische Geistigkeit wuchs dann in den neugeschaffenen Denk- und Ausdrucksformen erst nach. Zu den Figuren eines ganz frühen Humanismus haben wir die Berner Gebildeten zu zählen, da sich in diesen im wesentlichen, wie wir zum Teil schon angedeutet haben, mittelalterliche Geistigkeit erhielt und die humanistische Neugestaltung des Daseins nur die Peripherien ihres Wesens berührte. Auf die gleiche Stufe gehören die Elsässer Humanisten um Sebastian Brant, Wimpheling und Geiler von Kaysersberg. Bei diesen macht sich freilich eine viel weitgreifende Aktivität geltend im Sinne eines halb bürgerlichen, halb humanistischen Bildungsideals, und jene Auflösung des mittelalterlichen Sündenbegriffs, den wir im Zusammenhang mit der *immaculata conceptio* betrachteten, vollzieht hier ihre wesentlichen Schritte; Symbol dafür ist das Brantische „Narrenschiff“ (1496). Die Kirchlichkeit der Elsässer steht aber trotz ihrer gelegentlich weitgehenden Opposition wider Ordensleute oder scholastische Prinzipien doch ganz ausser Zweifel.

In ein kritisches Stadium trat das Verhältnis Mönch-Humanist in den Landen nördlich der Alpen erst in den Jahren des Jetzer-Prozesses, als der Erfurter Humanismus unter der Führung von Mutianus Rufus zu blühen begann, als sich überhaupt jene Generation der Humanisten zu regen anfang, die sich dann um jene grosse Humanistenfeindschaft wider die Mönche in den „*Epistolae obscurorum virorum*“ herum gruppierte. Dieses Schriftwerk, diese gewaltige Satire auf das verstockte, ungebildete Mönchstum, hatte eine unermessliche Wirkung nicht nur in den Schichten, die sich für den Reuchlin-Prozess interessierten, sondern auch in allen, die auf Reformation oder Erneuerung in irgend einem Sinn dachten. Damit trug aber der Humanismus zugleich einen Kampf aus, der von der Reformation, die wenige Jahre später Luther brachte, als willkommene Vorarbeit entgegengenommen werden konnte. Die Stellungnahme von Humanisten und Reformatoren gegen das Mönchstum war eine radikal ablehnende, und erst im Ausklingen der humanistischen Bewegung und im Hinübergleiten der Reformation in die gesicherte dogmatische Haltung der Landeskirchen finden wir wiederum Versuche, auf dem Wege der Historie, — aber auch getrieben von humanistischem Geist! — zu

einem Verständnis des mönchischen Menschen zu gelangen. Wir denken dabei an die schöne Abhandlung von *Vadian* in St. Gallen über den Mönchsstand, mit welcher er seine Chronik der Aebte einleitet. Erst hier zeigte sich die Einsicht, dass eigentlich Grundähnliches im Mönch wie im Humanisten angelegt war: der Mönch vertrat in der mittelalterlichen Welt das Vervollkommnungsprinzip, das der Humanist für die neue Welt der Renaissance und des Bürgertums auf sein Panier geschrieben hatte.

B. Die Berner Humanisten.

Wir finden in Bern drei Männer mit humanistischer Einstellung, die in direkten Kontakt mit dem Jetzer-Prozess treten: *Thüring Fricker*, *Heinrich Wölfli*, *Valerius Anshelm*. Von diesen dreien ist *Fricker* der älteste (79 j.). Als Ratsherr und alt-Stadtschreiber nimmt er eine angesehene Stellung ein. Sein Humanismus hatte sich bisher ein grosses Denkmal geschaffen in der Beschreibung des *Twingerherrenstreites* von 1470, in welcher er, soweit das seiner nicht allzu weit reichenden Kenntnis der Antike möglich war, Staatsreden in *sallustischer Diktion* und romanisierter Eloquenz schuf. Zum *Jetzer-Prozess* trat er in Beziehung sowohl als Ratsherr, der die Wunder im Kloster besichtigen ging und hierbei, nach dem Zeugnis von *Anshelm*, zunächst wenigstens für die Echtheit eingenommen war, wie auch als Dolmetscher, der am Prozess die lateinischen Fragen der Richter dem ungelehrten *Jetzer* verdeutschen und umgekehrt dessen deutsche Antworten ins Lateinische übersetzen musste. Das ist eine rein formale Funktion, doch scheint seine Teilnahme darüber hinaus gegangen zu sein. Sein Brief an den Rat vom 19. August 1508, in welchem er mitteilt, dass die peinliche Befragung beginne, und für das Gericht einen geeigneten „Peinfrager“ verlangt, klingt aus in der Feststellung: „die richter gand den rechten gestracken weg. Das wäre not also zu bedänken, so wurden vil wort erspart, die susz gebrecht werden ich gan jetz, aber allein, zu dem kumberhaften handel“

Wir entnehmen daraus und aus Berichten *Anshelms*, dass *Frickers* Stellung eine geteilte gewesen ist; einerseits muss er sich durch die allerersten Geisteserscheinungen für die Dominikaner haben einnehmen lassen (: „deshalb er auch recht und guot achtet die

meisterliche gemeinsame Iuge von einem dötten pryel = [Prior] hie zun predigern erdacht“), andererseits muss er als für das Wohl der Stadt bedachter Rechtsgelehrter sehr bald auf die bernische Seite hinübergetreten sein, da er den Rechtsgang, wie der Brief oben zeigt, für den „rechten gestracken weg“ ansieht. Das Ganze hat für ihn schliesslich das Bemühende eines „kumberhaften handels“, in dem sein Herz zwar vom Wunderglauben her für die Mönche schlägt, seine staatliche ratio aber wider sie steht²⁶).

Für unsere Vorstellung vom bernischen Humanismus ist jedenfalls repräsentativer Heinrich Wölflin²⁷). 1470 geboren, wurde derselbe 1493, nachdem er auf auswärtigen Universitäten den Magistergrad erlangt hatte, vom Rat zum Schulmeister gewählt, und verharrte in dieser Stellung bis zum Jahre 1498. Unter seiner Leitung gelangte die Schule zu hohem Ansehen. Wir wissen daher nicht, weshalb er auf den besagten Zeitpunkt hin dieses Amt aufgegeben hat und uns als Chorherr (1503) wieder begegnet. Wir suchen aus der Vita des Niklaus von Flüe, welche Wölflin im Jahre 1501 (?) im Auftrage der Unterwaldner verfasste und Schiner widmete, seine Geistesart herauszuspüren. Der Humanismus wird hierin am besten charakterisiert durch die Schlussbemerkung, es sei ihm nicht darauf angekommen, ein poliertes Schriftstück zu liefern, er habe nur die Wahrheit erzählen wollen. Es zeigt sich in dieser Einstellung das Bewusstsein, dass der Humanist zwar der schönen Form verpflichtet sei, dass aber die Veritas ihm einzige Autorität sein könne, wo es um die Darstellung einer religiösen Persönlichkeit gehe, deren Erdenwallen zudem in besonderem wunderbarem Lichte stand. Hat er später in einem Gedicht den allzu strengen Kritiker abgewiesen („abscedat criticus nimis severus“), so rühmt er hier noch, dass er das Büchlein, das er jetzt vorlege, lange in seinen kritischen Händen herumgewälzt habe, bevor er sich entschloss, dieses Beispiel eines sittlich-religiösen Lebenswandels den Zeitgenossen vor Augen zu führen²⁸). Tatsächlich ist auch die folgende Darstellung des Bruder-Klausen-Lebens ganz auf Belehrung eingestellt, die Gestalt wird unter Begriffe gestellt, wie *devotionis assiduitas* und *abstinentia*, und die Wunder selbst, die Bruder Klaus erfährt, werden gleichsam als dessen Belehrungen aus Vorsehungsmund hingestellt, so dass wir hier einen stoischen, mit den Prinzipien der niederländisch-elsässischen Laien-

bewegung (*devotio moderna*) eng verbündeten Humanismus erkennen können. Dass derselbe dem allgemeinen Erbsündenbewusstsein, den Teufelsvorstellungen und ähnlichen Glaubensbedingungen der vorreformatorischen Zeit nicht entging, dafür stellen sich ebenfalls Zeugnisse ein, und es ist von hier aus wohl Wölflis enger Zusammenhang mit den Dominikanern zu verstehen. Wir erinnern uns auch bei diesem Anlass, dass der junge Zwingli als Wölflin-Schüler 1497 im Begriffe war, bei den Predigern einzutreten²⁹).

Wölflis Verhalten im Prozess geht an Bestimmtheit über das, was wir von Fricker wissen, hinaus. Er gehört zu den engen Freunden sowohl der Väter, wie selbst Jetzers. Er ist gläubig. Im Zeugenverhör wird er befragt über die falsche Marienerscheinung, welcher Wölflin und Dübi zusammen beiwohnten, er sucht dabei seine Aussage so zu halten, dass mindestens Jetzers Verdächtigkeit dabei ins Auge springt. Er selbst habe Jetzer kurz nach der Entlarvung durch den Subprior mit einer eisernen Kette die Disziplin nehmen sehen. Die Kette habe er, Wölflin, Jetzer auf dessen Bitten hin geschenkt. Er betont auch, angesichts der gekrönten Maria von Tränen überwältigt worden zu sein. Anton Noll, der Schmied, berichtet, Lupulus, so nannte sich Wölflin als Humanist, sei ihm begegnet nach der Ratssitzung, in der die vier Väter erschienen waren, und habe ihn gefragt: wie gefallen dir diese Wunder der Prediger? Noll habe ihm geantwortet: sie sind wirklich ziemlich wunderbar. Wenn sie auch wahr sind, soll es mir gefallen, dass sie hier vorfielen. Wenn nicht, „vellem quod non“. Eifrig habe ihm Wölflin zugesprochen: du musst daran glauben, denn es ist alles ganz wahr. Die Prediger haben Zeugnisse von allen Seiten her eingeholt. Ich, der solches gesehen und untersucht hat, habe alles für wahr befunden...³⁰).

1506 und 1510 hat Wölflin Reisen nach Marseille unternommen zum Grab der hl. Magdalena. Der Jetzer-Prozess fällt für ihn also in eine Zeit, wo seine Wundersucht ihn sogar aus den Mauern Berns herauszulocken vermochte, und sein späteres Mithelfen in der Szene, die der Ablasskrämer Samson in Bern aufführte, vermag nur zu erhärten, dass Wölflins Humanismus gerade von der religiösen Seite her im Laufe der Jahre eher Erschütterungen und Sprünge erlitten hat, jedenfalls nie den ganzen Persönlichkeitskern

ergriffen haben kann. Diese Zwischenstellung scheint uns aber noch mehr als eine rein humanistische Einstellung geeignet, umzuschlagen in die reformatorische Haltung, wie das mit Wölflin schon kurz nach den ersten Reformationswellen in Bern geschah. Sein Humanismus ist eingeschlossen in die Formel, die er selbst gibt, als er sich anlässlich seiner grossen Palästina-reise von 1520/21 über die Laszivität der Weiber im Herzogtum Mailand entsetzt: „unnd ducht mich, ich sähe in einer jeden die Proserpinam, das ist, den tüfel selbst“. Er muss die humanistisch-antikisierende Bezeichnung der unterweltlichen Macht „Proserpina“ auf die volkstümlich christliche des Teufels zurückbeziehen³¹).

1508 übernahm Valerius Anshelm, der seit 1505 ebenfalls Schulmeister in Bern gewesen war, den Posten des Stadtarztes. Auch er hatte, wie Wölfli, schon vor oder während der Wundervorgänge mit den Dominikanern verkehrt, doch ist seine Einstellung eine total andere. Er wird vom Verteidiger als Zeuge, weil „suspectus et partialis“, abgelehnt. Seine depositio zeigt anscheinend unbefangene Erzählung von Besuchen im Kloster als Ratsmitglied und Bekannter Wölflins, von Fragen an den Prior und Antworten desselben über Jetzer, den Geist, Maria, die Wundmale und ähnliches, und lässt an einer Stelle sogar Besorgnis um die Kirche heraushören, wenn er erzählt: Nachdem ich das alles gehört hatte, sagte ich „magno affectu stupore“ zum Doctor: Wunderbarere Erscheinungen sind seit Christi Kreuzigung nicht mehr erlebt worden... wenn sie wahr sind, „verum a Deo in bonum confirmabitur“, wenn aber falsch, so wird, wenn wir nicht lau im Glauben sein werden... die Kirche sowohl gewitzigter wie herrlicher daraus hervorgehen. — Bei einer Zusammenkunft vor der Zeit der Wunder habe sich eine Diskussion über die Empfängnis der Jungfrau erhoben und der Prior habe bemerkt, es sei doch merkwürdig, dass die Prediger mit ihrer Ansicht so in Minderzahl seien, wo doch selbst Leute wie der hl. Franziskus diese gebilligt hätten, und gab als Zeugen an: den sermo Ruperti de Licio. Anshelm habe hierauf als seine Autorität den Cusaner zitiert und sich auf die ratio berufen, die die neuere Ansicht eher rechtfertige. Der Doctor (Lesemeister) habe dann die Diskussion geschlossen mit der Feststellung, nichts könne besser aus diesem Streit erlösen als eine göttliche Offenbarung, begleitet von Wundern. — Man

sieht aus dem allem, dass Anshelm sich schon von allem Anfang an kritisch einstellte und ganz zur Art Löublis gehört. Doch kommt für ihn nicht eine Ablehnung des dominikanischen Wunderbetriebs um der Staatsidee willen in Betracht, sondern es ist selbständige Einstellung in der Frage der immaculata conceptio und Bekenntnis zur humanistischen Vernunft, das ihn leitet ³²).

C. Die Elsässer und Schwaben.

I. Sebastian Brant — Wimpheling.

Für diese beiden sind uns die schriftlichen Zeugnisse über eine Stellungnahme zum Prozess nur äusserst spärlich überliefert. Brant ist aber nachweislich in die „Vorgeschichte“ verwickelt, indem er einer der Hauptgegner des Wigant Wirt war. Auf Grund seines Marienkultes musste er durch die Berner Vorgänge sicher zur Empörung gereizt werden. Der Satiriker des Narrenschiffes, der im Narrenmotiv den Sündengedanken zur Torheit umgewandelt hatte, konnte nicht anders, als sich gegnerisch einstellen zu Ereignissen, die auf eine Stärkung des mittelalterlich-mönchischen Geistes hinzielten. Der Jetzer-Prozess fällt für ihn in den Abschnitt seines Lebens, wo er nach der akademischen Lehrtätigkeit in Basel im Stadtdienst von Strassburg tätig war und nach dem Streit mit Wigant Wirt, der ihn noch einmal zu echt elsässischer Polemik gegen die Widersacher der Reinheit und Sündlosigkeit Mariae aufgerufen, sich mehr aus dem literarischen Leben zurückzog, gleichsam sich um das humanistisch ausgeglichene Mass zwischen suchendem Gelehrtentdasein und wirkendem Bürgertum bemüht, wobei bei ihm das Gewicht auf letzterem lag. Die Probleme sind für ihn gelöst und wenn die Freunde ihn aufrufen zum Kampf gegen das facinus Bernense, lehnt er es ruhig ab; er empfängt einzig von einem Freunde ein Epitaph auf die vier Mönche, während die Sache in Bern noch anhängig ist; der Schreiber gibt dem Pentameter des zweiten Distichons einen Variant bei für den Fall, dass die Mönche dem Feuertode entrinnen sollten.

omnibus exemplo sumus, christi genetricem
ne quisquam maculam latret habere patris
cui dum prestigiis molimur inurere sordem
juste per flammam vertimur in cineres.

Variant: ne pietas assit flamma vocaret edax.

Er soll auch von andern (Nicolas Keinbös, Trithemius und Wimpheling, auch Locher) Zuschriften satirischer Art erhalten haben, die sich auf Wigant Wirt oder Bern bezogen³³). Von Wimpheling haben wir nichts überliefert, obschon auch aus einer Stelle des Anhanges zum zweiten Teil der Dunkelmännerbriefe, dessen Autor ein Elsässer gewesen sein muss, hervorgeht, dass Wimpheling sich über die bernische Sache geäußert haben muss, da ein Schüler Wimphelings nicht an Christus glauben will, wenn dieser ein Mönch gewesen sei und über den neuen Franziskus, den sie in Bern machen wollten, ein paar schnöde Verse verbricht.

In einer Welt, die ihre religiösen Vorstellungen unter der Leitung eines Geiler von Keisersberg gestaltete, blieb für ein Mönchtum im dominikanisch-orthodoxen Sinn kein Raum³⁴).

II. Locher und Murner.

Wir treten auf der Suche nach Menschen, die sich mit dem Berner Ereignis abgegeben haben, in immer weitere Kreise. Locher und Murner sind zwar dem spezifischen Elsässer-Humanismus weithin verpflichtet. Ihre besondere Art, ihr Temperament und ihr freieres Wesen treibt sie aber über dessen Grenzen hinweg.

Untereinander freilich scheiden sich die beiden wiederum scharf, obschon Locher eine Zeit lang Murners Lehrer gewesen ist. Lochers geschichtliche Bedeutung liegt zunächst in der Latinisierung von Sebastian Brants Narrenschiff kurz nach dessen Erscheinen, was dieses Werk erst eigentlich zum Humanismus in enge Beziehung brachte. Dann aber hat er als echter Celseschüler für die Daseinsberechtigung der antiken Poesie und des Antikenstudiums gekämpft. Schliesslich ging Locher ein in die grosse Arbeitsgemeinschaft der philologisch tätigen Humanisten, die den ganzen Reichtum der antiken Literatur durch kommentierte Ausgaben in Reichweite des neuzeitlichen Bildungsmenschen brachten. Er starb 1528 in Ingolstadt, wo er das humanistische Leben zu Glanz und Ehren emporgeführt hatte, als 57-jähriger. Eine typische Poetennatur, suchte er in jenem Streit um das Verhältnis von antiker Poesie und christlicher Wissenschaft das Vatesideal der Wienerschule zu vertreten, das dem Dichter infolge seiner seherischen Begabung den Weg frei gab zur unmittelbaren Erkennt-

nis Gottes. Seine Theorie mündete in den Schluss, dass Poesie und Religion, Dichten und Gott dienen eins seien. Zugleich aber — und damit bewies er seine teilweise Verhaftung in der älteren Welt — liess er es sich angelegen sein, den kirchlichen Nutzen der Poesie darin aufzuzeigen, dass sie Mittel zur Hebung der Eloquenz, der kirchlichen Beredsamkeit sei. — Trotz dieses letzterwähnten Zuges ist es nicht schwer, in Locher eine dem Mönchscharakter total entgegengesetzte Natur zu erkennen, die sich denn auch dem Jetzerprozess gegenüber entsprechend auswirkt³⁵).

Am Schluss der „*Historia mirabilis quattuor heresiarcharum...*“ — einem Nachdruck der Murnerschen Schrift „*De quattuor haeresiarchis*“ — finden sich (in sehr schlechter Textwiedergabe) drei Gedichte von Philomusos (= Locher), die sich deutlich auf den Jetzerhandel beziehen. Es wird in derem Erstem auch der Anlass ihres Entstehens angegeben, und der ist für Lochers Dichtertemperament charakteristisch: Ein Dominikaner habe im Sommer 1509 in der Kirche zu Ingolstadt gegen die Poeten gepredigt, „*et mox Philomusus poeta infrascripta carmina publice affixit*“. Ein „*velbicolor monachus*“ speie „*barbara verba*“ gegen die Poeten. Sein eigenes Nest beschmutze er und erneuere nur die „*noxia facta*“ des noch lauen Scheiterhaufens.

Die Berner Vorgänge dienen als Ansatzpunkt und Polemikmaterial. Dass Locher hierüber Bescheid weiss, zeigen die beiden andern, poetisch bedeutendern Gedichte, — das eine zählt 6, das andere 16 Distichen; letzteres ist (bis auf geringe, dem schlechten Nachdruck zuzuschreibende Textabweichungen) identisch mit dem in Murners „*De quattuor haeresiarchis*“ eingeschobenen *Carmen Philomusi* (bei Hottinger V. S. 340). Die 6 Distichen sind wohl dieselben, wie die von Locher (nach Andeutung von Schmidt) an Brant geschickten, und müssen noch vor Bekanntwerden des Urteils im Bernerprozess verfasst worden sein. Man müsste glauben, heisst es hier, dass Petri Schwert stumpf geworden sei, wenn es jetzt nicht gezückt werde, wo gewisse Brüder unerhörte Frevel begangen hätten: Hostienfärbung und Beschmutzung der Empfängnis Mariae. Gott selbst sei dadurch befleckt worden.

Heu pietas! tutum quid prorsus ubique manebit
Si nequit esse deus tutus, et alma pariens?

Wie lange wollt ihr noch schlafen, geheiligte Rechte der rä-
chenden Flamme?

. vos vigilasse decet

Expurgate nephas! videant modo secula cuncta,

Hoc scelus horrendum non placuisse deo.

Eine ähnliche Haltung also, wie die, welche in den Versen aus den Zuschriften an Brant zu erkennen ist. Die Sorge des Humanisten gilt hier der bedrohten Pietas. Das grösste der drei Carmina Philomusi verlegt den Schwerpunkt der Anklage. Es scheint nach Beendigung des Berner Trauerspiels entstanden zu sein, indem mit einer Art Wohlgefallen wiederum die Flamme, die „ultrix taeda Dei“, zitiert wird, die sühnend eingegriffen hat, und die wächserne Sekte des Wigant Wirt zum Schmelzen brachte. Dieser Wigant Wirt ist, als prima causa der Marienschändung, zum besonderen Objekt des Locherschen Hohnes geworden. Durch ihn werden die „saeva crimina“ im Berner Kloster ausgelöst. Locher lässt sie der Reihe nach in Worten entstehen, die ein starkes Mass an antikisierendem Gebahren verraten. Wigandus speit sein Buch über die maculata conceptio aus „stygischem Mund“, ein „tartareum nefas“ entsteht dadurch bei den Helvetiern. Maria, die „Parthenos aeterni coelica sponsa tori“, weint blutige Tränen. Humanistischer Aufklärungsstolz spricht von der „simplex plebs“, die den Mönchen glaubt und die „sacra ficta“ verehrt. Im Ganzen ist das Gedicht die Vorstufe zu der vergilischen Drapierung, die die Geschichte in Murners Tractat erfährt. Die Betonung des Causalzusammenhangs zwischen den Streitigkeiten um Wirt und den Vorgängen in Bern lässt aber vermuten, dass Locher schon durch die Murnersche Schrift orientiert worden ist ³⁶).

Vertritt Locher innerhalb der Gruppe der „Strafenden“, d. h. der Elsässer und Schwaben, den Typus des humanistischen Dichters, den die polemische Haltung, das sanguinische Temperament zum Verse machen zwingt, so stossen wir in Murner auf eine dem Aeussern nach ähnlich geartete Gestalt, die aber einen tiefern und beängstigenderen Blick in die Seele der Zeit vor der Reformation tun lässt. Dieses Janusgesicht, dieser Schreier und Verschweiger, Spötter und Gläubige gibt manches Rätsel auf. Er hat den Teufel im Leib und ist doch der Gottesmutter inbrünstig zugeschworen.

Die Problematik des Zeitalters ballt sich in ihm zum wirren Knäuel von Strebungen, Sehnsüchten und Einfällen. Der Moment einer klaren Entscheidung, das Glück eines reinen Bekenntnisses blieb ihm verwehrt. Das stempelt ihn zur tragischen Gestalt. Es bedeutete keineswegs Beruhigung und Beendigung der Spannung für ihn, wenn er zum Anwalt der kirchlichen Katholizität gegenüber Luther ward. Der „lutherische Narr“ ist ebenso Zeichen einer verwirrten, sich in hemmungslosen Hass flüchtenden Seele nach innen, wie geifernder Hohn nach aussen. Er kämpft in sich — freilich mit vorgehängter Maske des Unbeschwerten — den Widerstreit aus zwischen Diesseitssinn und Jenseitssinn. Es zog ihn zum Gegenstand, zu der Vielfalt der Welt und zur Entwirklichung und Entselbstung im Glauben. Humanismus, Mönchstum und volkstümliches Dichterwesen sind ihm nacheinander und durcheinander brennendes Problem³⁷).

Als 19jähriger Franziskanermönch hatte er 1494 die Priesterweihe genommen. Doch erwachte zugleich in ihm ein unbändiger Bildungsdrang, der ihn von einer Universität Europas zur andern jagte. In Krakau erhielt er 1499 das Baccalaureat, stürzte sich dann bald in den Humanistenstreit mit Wimpheling um die Geschichte des Elsass („Nova Germania“, 1502), erwarb in Freiburg i. B. den Doktorhut und empfing als 30-jähriger von Maximilian den Dichterlorbeer, für welche Leistung, ist unerfindlich. Er war der erste Mönch, dem solches zuteil ward. Nachdem er 1506 bis 1508 (Herbst) in Italien verschwunden war, taucht er wieder im Heimatkloster auf und wird im Frühling 1509 als Lesemeister ins Berner Kloster geschickt, wie es scheint, mit dem Nebenamt eines Berichterstatters über den Jetzerprozess.

1509 ist ein wichtiger Moment für Murners Entwicklung. Er bezeichnet das Ende seiner eigentlich humanistischen Periode. Ein Werk stark spekulativen Charakters, die „Reformatio poetarum“, gehört diesem Jahre an, worin sich Murner Klarheit über das Verhältnis von Humanismus und kirchlicher Wissenschaft zu verschaffen sucht. Andererseits hebt jetzt der Reigen der grossen deutschen Reimdichtungen an mit den „vier ketzeren“. Die Doppelung der Jetzerprozess-Schrift in lateinische und deutsche Fassung illustriert den Uebergang: Er flüchtet aus dem vergilischen Faltenwurf in die derbe, krause Volksnähe des

deutschen Reimspruchs. — In der persönlichen Auseinandersetzung mit Zasius, dem Freiburger Juristen, bestimmt er nun seine Aufgabe so: Zwar bin ich Mönch, und demnach für die Welt gestorben. Die Diesseitigkeit des antiken Lebens dürfte mich keinen Augenblick in Anspruch nehmen. Doch ist es besondere Pflicht der Bettelmönche — Murner beruft sich auf den Ordensgründer Franz von Assisi — in der Welt zu wirken durch Wort und Beispiel. Die formale Seite der humanistischen Bildung ist hier die gegebene Stütze des Geistlichen. Nur die formale — aber doch eben diese³⁸⁾. — Wir stossen hier ferner auf ein sonderbares Glaubensreservat Murners: er vermag nichts zu vertreten wider die Autorität der Kirchenväter. Die humanistische Autorität der freien Vernunft findet in ihr ein unübersteigbares Hindernis. Eine Unausgeglichenheit, die seinem Wesen zugerechnet werden muss. Das andere Glaubensreservat, an das Murner nicht tasten lässt, ist sein Marienkult. Wir haben oben schon versucht, die psychologischen Grundlagen dieser Erscheinung etwas zu durchleuchten. Sicher ist, dass sie zu einem grossen Teil der unmittelbare Anlass für Murners vehemente Gegnerschaft wider die Maculisten, die Dominikaner, bildet. Es schliessen auch die Jetzerprozeßschriften mit Invocationen an die „Diva Maria“ oder „Maria zart/rein Kaiserinn“³⁹⁾.

Murner war Zeuge der Schlußszene des Jetzerprozesses. Seine journalistische Aufgabe löste er durch die Schriften:

1. De quattuor haeresiarchis ordinis Praedicatorum/
de observantia nuncupatorum apud svitenses in
Civitate Bernensi combustis. An. MDIX.
2. Von den fier ketzeren Prediger/ordens der Observantz
zu Bern/im Schweitzerland verbrannt in dem jar noch/
Christi Geburt MCCCCCIX uff den nechsten/donderstag
noch Pfingsten. mit vil schoenen figürlin und lieb-
lichen reymsprüchen neüwlich geteutsch.

Der Uebersetzungsvermerk „neüwlich geteutsch“ beweist die Abkunft der deutschen von der lateinischen Darstellung. Letztere ist in Prosa gehalten. Sachlich, d. h. dem Erzählungsinhalt nach, unterscheiden sich beide wenig oder gar nicht. Die Reihenfolge mag zum Teil verändert sein, aber sie ist nicht aufgegeben. Als

Quellen dienen Murner seine persönlichen Erfahrungen in Bern und das Defensorium. Ueber dessen angebliche Naivität lacht er.

Vergleicht man die Haltung der beiden Schriften, so fällt zunächst auf, dass das Schwergewicht in der deutschen Reimerzählung auf dem Erweis der Unschuld Berns gegenüber dominikanischen Ausstreuungen ruht, während die lateinische Fassung das Hauptaugenmerk auf den theologischen Streit um die Immaculata Conceptio richtet. Das spricht sich schon aus in dem Umstand, dass die Prosa eine lange Vorrede vorausschickt, eingeleitet mit zwei Distichen aus einer Kapitelspredigt, die Murner 1502 in Solothurn gehalten hatte. Diese Verse geben das Hauptthema:

Concepta est virgo primi sine labe parentis.

Die deutschen Reime setzen statt dessen „Ein vorred zu einnem ersammen weissen Rat der loblichen statt Bern“ dem Ganzen voran.

Für den Humanismus Murners ist uns das repräsentativste Stück die lateinische Vorrede, die der eigentlichen, episch ziemlich geschlossenen Darstellung der Ereignisse vorausgeht⁴⁰). Murner verbreitet sich in zwei Ansätzen, die bei Hottinger durch das Carmen Philomusi geschieden werden (ob auch im Urdruck?), über das bernische Geschehnis als Ganzes. Der erste Teil befasst sich zuerst mit der schon bestehenden Literatur über diese „historia non tam mirabilis quam miserabilis“; das ist zu der Zeit bloss das „Defensorium“. Sein Zweck, die Empfängnis Mariae in der Erbsünde zu erweisen, wird scharf gezeisselt, und grosse Entrüstung wird laut, dass die Prediger es wagen, auch jetzt nach gefälligem Urteil noch damit für ihre Sache zu werben. Statt aber von hier den Weg der Apologie einzuschlagen, wie es die deutsche Reimschrift tut, fesselt Murner eine andere Idee: die Rache des Herrn (ultio Domini), das göttliche Gericht hat sie ereilt. Es ist die Idee, die auch Locher vertritt; bei Murner erfährt sie aber eine spezifisch humanistische Umdeutung in die Idee der Fortuna. Der Ausdruck „diffortunia“ taucht auf und enthebt — ein für Murner erstaunlicher Akt? — die Tat der Mönche der moralischen Beurteilung. Das Glück hat ihnen gefehlt, der Weltlauf wandte sich wider sie. Gott möge die „actores huius mali“ vor dem Aergsten, der Verdammnis, bewahren. Er möge sie erleuchten und bessern

und sie zur Wahrheit der *immaculata conceptio* hinführen. So inszeniert er gleichsam eine „Pädagogik nach dem Grabe“. Das ist elsässisches Humanistenerbteil.

Im zweiten Teil wird der grosse Gegenspieler der Mönche, die Stadt Bern ins Auge gefasst. Murner weiss dieser rechts- und glaubenstreuen Stadt nur dadurch würdig zu danken, dass er ihr Werk vergilisch gewandet. So wird die Kirche zur „*navicula sacrosancta Petri*“; Julius II. ist ihr Steuermann. Die Berner werden zu „*strenui sanctae naviculae defensores*“. „*Remoremur hic paulisper, et emeritos viros digna laude prosequamur*“. Durch zwei volle Jahre hindurch seid Ihr nicht ermüdet, das übergrosse Verbrechen zu verfolgen. 20 000 Gulden kostete dies Euch (Murner übersetzt den Betrag getrost um mindestens 12 000 fl.). „*Tanti apud vos est fides, justitia et aequitas*“. Ja, Euer Prozess war „*. . . . ordinatissimum, formalissimum*“! Freilich haben wir da auch der sicheren Steuermannskunst des Pontifex maximus zu gedenken. — Vergils Verse werden in ihrer Urgestalt zu seiner Verklärung herangezogen ⁴¹).

Immer mehr verfällt Murner der *Bilderwelt der Aeneis* und steigert sich in das Pathos des römischen Epikers hinein. Da der vom Papst zur Revision eingesetzte Bischof den Namen „Achilles“ trägt, ist Murner verpflichtet, ihn gegen das „*Superbum Ilium*“ siegen zu lassen. Selbst jetzt jedoch — nachdem Troia zerstört ist — hören diese „*profugi Teucrici*“ nicht auf, den heiligen Stuhl und Achilles zu befehlen. Nicht nur der Vertreter Gottes auf Erden wird behelligt, die kühne Anmassung der Mönche geht so weit: „*ut Menelai Regis Helenam in vestros prohibitos hymenaeos et amplexus impios rapere non dubitatis, hoc est, Coeli Reginam Dei matrem, totius humani generis spem et singulare refugium lachrymari, falso apparere, et quam sit formosa, ostendere vobis et genua et brachia fingere non timuistis*“. Damit ist die Gipfelleistung des Murner'schen Humanismus vollbracht: Helena ist Maria ⁴²), für einen Augenblick vermögen sich antikes und katholisches Frauenideal zu durchdringen. Dann aber sehnt sich auch Murner wieder zum realen Gegenstand zurück, und nachdem er den Predigern (*Troiani mendaces!*) den Katalog ihrer Hauptvergehen in der Berner Wundergeschichte vorgelesen und zugleich betont hat, dass er unter keinen Umständen über den Predigerorden ohne Unter-

schied den Stab brechen wolle („Persequimur haereticos, non offendere volentes bonos et sanctos“), hebt er mit der Erzählung an⁴³). Deren Anfang bildet eine theoretische Darlegung des Dogmenstreites um die Empfängnisfrage.

Murners Schriften wirken in die Weite. An ihnen orientiert sich die öffentliche Meinung. Der Einfluss dieser von Murner ausgehenden Berichterstattung über das Berner Ereignis macht sich in fast allen Zeugnissen geltend, die sich später auf den Jetzer-Handel beziehen. Der Mönch, der nur die Bosheit strafen wollte und sich verschwor, nichts gegen den gegnerischen Orden als solchen im Schilde zu führen, er hat dem ganzen Mönchsstand einen schlechten Dienst erwiesen, da dieser in der Folge in seiner Gesamtheit für das Geschehnis in Bern herhalten musste⁴⁴).

Humanistische Mönche.

Drei Mönchen, die sich über den Jetzer-Handel äusserten, und die zugleich in der Geschichte des deutschen Humanismus eine nicht unachtbare Stellung einnehmen, begegnen wir in Pellican, Trithemius und Basellius.

Pellican ist als elsässischer Franziskaner Ordensbruder und Landsmann von Murner. Der Persönlichkeit nach aber gerade dessen Gegenspiel. Ein bescheiden zurückhaltendes, klares, nüchternes Wesen hebt ihn weit ab vom verwirrten, taschenspielerhaft geschäftigen und geltungssüchtigen Verhalten des andern. Ein ruhiger Bildungswille, den er in den dürftigen Verhältnissen, die ihn seit seiner Geburt (1478) umgeben, nicht genügend stillen kann, führt ihn ins Kloster (1493, bei den Minoriten in Ruffach). Die Zelle gibt ihm Musse und Ruhe zur Bildungsarbeit. Er wird zum geachteten Hebraisten durch zum Teil autodidaktisches, zum Teil von Reuchlin geleitetes Studium, und er verfasst 1501 die erste christliche hebräische Grammatik. Das in der philologischen Arbeit erworbene kritische Denken bedingt auch seine Stellung zu Kirche und Humanismus. Ist es doch Pellican, der schon 1512 im Gespräch mit Capito das Transsubstantiationsdogma verwirft, der als Guardian des Basler Barfüsserklosters an Luthers Ablassthesen aussetzt, dass sie noch am Fegfeuerglauben festhalten, und der um 1526 als Helfer Zwinglis Leiter der Bibelexegesen in der zürcherischen Prophezei wird. Zu dieser Zeit hat er auch erst die Kutte

abgelegt. Als alter Mann schreibt er von 1545 bis 1556 seine *Selbstbiographie*. Da erinnert er sich auch eines Gesprächs, das er in den Ostertagen des Jahres 1507 mit dem Bischof in Basel geführt hatte, und das sich um die Vorgänge im Berner Predigerkloster drehte. Der Bischof habe ihm über eine Stunde lang davon erzählt. Da die „impostura“ dann das ganze Jahr durch weiter gedauert habe, habe er, Pellican, sich zum Reporter für seinen neugierigen Oheim Jodocus Gallus in Speier gemacht, ihn durch periodische Mitteilungen auf dem Laufenden gehalten. 1508 sei er für zwei, drei Tage Leihbesitzer einer Schrift über die Vorgänge bei den Berner Predigern geworden und habe sie in Eile kopiert. (Er meint damit wohl das Defensorium.) Versehen mit „iudicii mei annotationibus“ sei die Kopie hierauf seinem Oheim zugegangen. „Ich täusche mich gewiss nicht mit der Vermutung, dass die Mönche damals noch weit Frevelhafteres verübt haben, als ich zu der Zeit glauben mochte; was ja der Ausgang der Geschichte bestätigt“ „Eam historiam scripserunt multi, Sebastianus Franck et Thomas Murner. Sed omnium verissima ea fuit, quam ego ex illorum descripseram autographo, sed non finitam“⁴⁵).

Diese Erinnerungen Pellicans sind von beiden Parteien als Beweismaterial herangezogen worden: Die Justizmordgläubigen weisen auf die letzte Notiz hin, wonach Pellican das Defensorium für tatsachengetreuer als Darstellungen wie diejenige Murners hielt. Büchi indes betont, dass Pellican gerade aus dem Defensorium die Ueberzeugung von der Schuld der Mönche herausholte⁴⁶). Wenn jene Anmerkungen, die der Onkel erhielt, noch vorhanden wären, könnte man wohl die Stellungnahme Pellicans klären. So aber haben wir für unser Thema vor allem festzustellen, dass jedenfalls seine Haltung nichts Polemisches an sich hatte, dass er erst durch den Ausgang des Prozesses zu der Annahme von „perfidiora“ gedrängt wurde, und dass ihn Einzelheiten der Vergehen — wenigstens in der Erinnerung — nicht fesselten; denn die einzigen inhaltlichen Umschreibungen, die er gibt, sind die, dass er von der List und der Durchtriebenheit („malicia“) der Mönche spricht, welche nicht nur ihren Bernern, sondern ganz Germanien hatten imponieren wollen (es also an der, für Pellican selbstverständlichen, mönchischen Devotion fehlen liessen), und dass er ihr

Tun als „impostura“ bezeichnet. Der Philologe übt massvolle Kritik und verhält sich im Wesentlichen registrierend.

Zwei andere Mönche nehmen eine ähnliche Haltung ein: Trithemius und Basellius. Trithemius ist Carmeliter und genießt als Abt, der von den Mönchen um seiner reformerischen Bildungsbestrebungen willen vertrieben wurde, ein gewisses humanistisches Ansehen, obschon er seiner Natur nach dem magisch-realistischen Mittelalter noch mannigfach verpflichtet ist. Er ist ein Franke, steht aber in naher persönlicher Beziehung zu Brant und anderen Elsässern. In seiner Chronik des Klosters Sponheim berichtet er kurz vom Jetzer-Handel. Basellius, der Benediktiner, stellt als erster das Ereignis in den Zusammenhang einer Weltchronik hinein. Er ist der Fortsetzer des Naclerus von Tübingen. Bei beiden Mönchen fehlt es nicht an verurteilenden Attributen, aber das Faktum hat keinen demonstrativen Wert für sie im einzelnen, wie noch bei Murner und später wieder im besonderen Fall von Anshelm⁴⁷).

Alle drei Humanistenmönche offenbaren einen gemeinsamen Zug zu bloss registrierendem Verhalten.

* * *

Der Kreis um die *Epistolae obscurorum virorum*.

Zwischen den Registrierenden und Spottenden steht als Mittelsmann Heinrich Bebel. Er ist einer der Hauptvertreter des Tübinger Humanismus und steht sowohl Reuchlin wie Erasmus nahe. Wie diese ist er im Grunde quietistisch gesinnt und hält sich im Dunkelmännerstreit fern vom Getriebe der andern Reuchlinfreunde. Andererseits fühlt er sich wie jeder echte Humanist durch die Zeitumstände zur Kritik herausgefordert. Diese sucht er zu gestalten in den „Facetien“. Dass er diese Form wählt, zeigt seine Wahlverwandtschaft mit dem Geiste Poggios. Bebel's „Facetien“ entstanden 1506—1509 und erlebten noch vor seinem 1516 (?) erfolgten Tode vermehrte Auflagen. Die uns zur Verfügung stehende Ausgabe von 1555 hat im dritten Buch einen Schwank, betitelt: „De fratribus Bernae combustis“; so sehr frivol ist diese Zeit, dass sie den Feuertod von vier Mönchen mit Gelächter zu quittieren mag? Nein! wir haben uns getäuscht. Es ist gar kein

Schwank. Angesichts der bernischen Geschichte kreuzt der spielerische Spotttrieb sich in Bebel mit einem andern, dem historisch-wissenschaftlichen Trieb. Es resultiert eine seltsame Vermengung von Facetierversuch und Chroniknotiz⁴⁸).

Die Predigerbrüder seien zu Bern verbrannt worden, weil sie Marienerscheinungen vorgetäuscht hatten. Hier setzt die Spottlust Bebels ein: „Als ich davon las, machte ich zum Spass wohl gern die Glosse, eine Maria, die den Dummheiten der Brüder täglich antworte, schein e eher eine alte geschwätzig e Vettel zu sein“, — schon zeigt sich der Vorbehalt des Historikers! — „si eorum commentum verum fuisset“. Bebel hat vor 1500 mit Naukler zusammen historisch gearbeitet und selbst eine Darstellung der alten deutschen Geschichte verfasst. Seither hat er sich mehr philologischer und stilkritischer Schularbeit hingegeben. Dennoch wacht in ihm der Sinn für die historische Kombination, wenn er nun fortfährt: „Da ambitio und unter der Decke der religio sich verbergender Aberglaube den Ruhm und die Grösse der respublica Christiana so zu bedrohen vermögen, kann ich nun leicht begreifen, dass durch solche Künste, von Schriftgelehrten und Pharisäern geübt, auch die respublica Iudaeorum zusammenbrechen musste.“ Von der Historie aus gibt es den Weg zum (humanistischen!) Psychologismus: „Sed cui ordini mortalium desunt mali?“ — Und dann die Murnersche Beteuerung: „bonos fratres non insector, sed de malis loquor“. Schliesslich endet die Bebelsche „Facetie“ in der Feststellung, dass das ganze Verbrechen nur den einen Grund hatte, dass die „per-tinax, et nulli mortalium scibilis opinio“, die Selige Jungfrau sei in Erbsünde empfangen, durch falsche Wunder, „sed diis adversis“, erhärtet werden sollte. In der letztangeführten lateinischen Floskel klingt kurz das Fortuna-motiv an, das wir schon bei Murner fanden.

Der Schwankcharakter der Erzählung sollte zu Beginn durch Hervorhebung eines relativ peripheren Motivs, der antwortenden Maria, hergestellt werden. Aber das historische und das persönliche Interesse am Gegenstand führten Bebels Feder einen andern Weg. Es ist so gar nicht erstaunlich, dass sich die verunglückte Anekdote nicht in der grossen Schwanksammlung von Johannes Pauli, „Schimpf und Ernst“ findet, die sonst Bebel reichlich ausplünderte.

Die Leidensgeschichte des öffentlichen Bildes vom Jetzerhan-

del ist bei Bebel nicht zu Ende. Durch die Entfesselung des Reuchlinstreites geriet dieses vollends in das Humanistengelächter hinein, das mitten in Bebels „Facetie“ noch wiederum verstummt war.

Die *Epistola e obscurorum virorum* sind, abgesehen von der Wendepunktstellung in der Geschichte des deutschen Humanismus überhaupt, auch für die Wirkungsgeschichte unseres Handels von besonderer Bedeutung. Zusammen mit der entnervten Jammergestalt des kölnischen Scholastizismus, dessen Hauptvertreter unglücklicherweise auch Dominikaner sind, bietet das Bild der vier Berner Mönche eine breite Zielfläche für den hemmungslosen Spott, der den Federn (hauptsächlich) der Erfurterhumanisten entfließt. Wohl behält die Satire ja den moralisch strafenden Unterton bei, doch im Wesentlichen hat die Gegnerschaft jetzt ein anderes Gesicht; es geht nun gegen das „Verbrechen aus Dummheit“. Ferner wirft man die Geschichte der Berner zusammen mit Motiven der „meretrix in claustris“. Der Humanist schmunzelt dabei vor Behagen. Psychologisch ist das ermöglicht durch die besondere Persönlichkeitskultur und ästhetische Religionsauffassung des Erfurterkreises, wie sie ihr treues Abbild gefunden haben in Mutians Briefwechsel, durch den moralischen Pragmatismus, der sich zum Beispiel gerade sexuellen Excessen gegenüber geltend macht. Nicht gegen den depravierten Mönch richtet man sich hier, sondern gegen den Mönch überhaupt. Man hat in der „beata tranquillitas“ einen neuen, recht eigentlich unchristlichen Seinsmodus gefunden. Vom ästhetisierenden Lebensprogramm aus lässt sich kein asketisches und zudem scholastisches Mönchsideal rechtfertigen. Wenn dieses dennoch aufrechterhalten, ihm aber in keiner Weise nachgelebt wird, — wie sollte da der Spott des Humanisten nicht berechtigt sein ⁴⁹⁾?

Der Anlass für die Gesamtaktion der „Dunkelmänner“ ⁵⁰⁾ war die Bedrohung, die Reuchlin vom dominikanischen Inquisitor Hochstraten aus Köln erfuhr, als er sich gegen die Unterdrückung der jüdischen Talmudliteratur wandte. Ein getaufter Jude Pfefferkorn hatte diese durchzusetzen versucht, obschon Reuchlin, der gefeierte Hebraist und Humanistenführer, in einem Gutachten sich dagegen verwahrt hatte. Das setzte eine literarische Fehde ab, die den *Ep. obsc. viv.* voraufging. Leider ist uns Reuchlins „Augenspiegel“ nicht vorgelegen. Wir wissen nicht, ob

er schon den Jetzerhandel als Argument wider die Dominikaner schleuderte, die hinter Pfefferkorn standen. Der Reuchlinsche Briefwechsel, den wir daraufhin bis in die Jahre 1514/15 durchsuchten, deutet nirgends solches an⁵¹⁾.

Die Hauptmasse der Jetzerzitate in den *Ep. obsc. vir.* findet sich in den Briefen Huttenscher Herkunft. Je ein Zitat stammt von *Crotus Rubeanus* und Hermann von dem Busche, und drei solche zieren die Appendix des 2. Teils (Nicolaus Gerbelius?).

Crotus folgert aus der Zusammenstellung der „nequitia in Berna“ mit der (den Dominikanern zur Last gelegten) Vergiftung von Kaiser Heinrich VII. durch das Sakrament, dass man diesen Orden gänzlich austilgen müsse, sonst geschähen noch viele „scandala in fide“.

Hutten hat nicht nur in den Dunkelmännerbriefen das „Bernense nefas“ propagandistisch verwertet, sondern auch in den Schriften, die er als unabhängiger Autor für Reuchlin herausgibt: die „...pro Capnione intercessio“ und das „Encomion Eleutherii Byzeni ...in triumphum Johannis Reuchlin“. Hier taucht das schlagworthafte *Facinus* oder *Nefas Bernense* jeweils inmitten einer ganzen Reihe von Dominikanischen Missetaten auf, deren Krönung meist der gegen Reuchlin hängige Prozess ist. Dieser Katalog spielt in den *Ep. obsc. vir.* eine besondere Rolle. Das eine Mal berichtet anlässlich eines Symposions, an dem der Berichterstatter des Ortvinus Gratius teilnimmt, ein Unverschämter über seinen Plan, einen „*cathalogus prevaricatorum, hoc est predicatorum*“ anzulegen, in welchem vor allem die bernischen Vorfälle erzählt werden müssten: 1. wie die Konventsoberrn Dirnen ins Kloster gezogen hätten, 2. wie sie einen neuen *Franciscus* machen wollten, 3. wie sie die *Maria* aufmarschieren liessen, 4. der Vergiftungsversuch durch die Hostie, schliesslich die Sühne, ihre Verbrennung. Das andere Mal wird „*Glorianus poeta*“, hinter dem unschwer *Glarean* erkannt werden kann, zitiert, der ein Buch „*de nequitiis Praedicatorum*“ schreiben wolle; darin werde er die bernische Sache besonders sorgfältig behandeln. Er ist ein „*terribilis homo*“, der mit Schlägen immer zur Hand und von seinem Vorhaben durchaus nicht abzubringen ist. Gefahr drohe auch von Erasmus, der Briefe an den Papst und die

Kardinäle geschickt habe, worin er Reuchlin auf Kosten der Theologen lobe⁵²).

— „Nenn mir ein Kloster, wo rechtschaffene Mönche sind!“ —

Huttens Entwicklungsgang bietet nacheinander drei Momente zur Erklärung seines persönlichen Aberwillens gegen Mönchstum, Scholastizismus und — schliesslich — Kirche. Es sind dies der ihm aufgezwungene Besuch der Klosterschule in Fulda (1499—1505), dem er mit Beihilfe seines Freundes Crotus ein Ende setzte, dann der kurze Besuch der Universität Köln, der ihn den ausgeleierte[n] Gang der Quaestionen- und Disputiertechnik verabscheuen lehrte, und die zwei Italienaufenthalte, deren zweiter ihn (März bis Sommer 1516) nach Rom führte. Die Eindrücke von der heiligen Stadt fanden Gestaltung in den Epigrammen für Crotus. Bald darauf schreibt er seinen Teil der Ep. obsc. vir. — Später hat er sich zur Reformation bekannt; wie tief ihn wirklich diese Bewegung erfasste, ihn, den freien Ritter, können wir von hier aus nicht erörtern. Luther hat ihn einmal mahnen müssen, dass christliche Freiheit doch nicht so ganz Angelegenheit des ungebundenen menschlichen Gewissens sei⁵³).

Hermann von dem Busche und Gerbelius treffen sich in der Vorstellung, dass die Verbrennung der Berner Mönche gleichsam ein Feuerzeichen, eine Erhellung der Welt gewesen sei. Buschius spielt in diesem Zusammenhang mit dem Gedanken, dass die vier Kölner, mit ihrer Weisheit auf einen tüchtigen Scheiterhaufen verpackt, ein wohl noch weiterleuchtendes Licht abgäben.

Der Ort, wo Gerbel so vom Berner-Handel spricht, ist bezeichnend: es sind die Schlussverse des allerletzten Briefes der Gewaltssatire. Sie müssen geschrieben worden sein, als Luther im Oktober 1517 schon sein besonderes und tiefgreifenderes Zeichen getan hatte⁵⁴).

Der Herausgeber der „Epigrammata“ des Euricius Cordus vermutet über das Entstehungsjahr der 16 Epigramme auf die Berner Dominikaner: Sie „gehören wohl noch in das Jahr ihres Anlasses, obwohl wir keine Einzelausgabe aus jener Zeit kennen“. Und dazu die Anmerkung: „I, 84—99 (= 1. Buch Nr. 84 bis 99). Merkwürdigerweise hat sie Cordus erst in die zweite Ausgabe (1520) aufgenommen“⁵⁵). — Aus innern Gründen kom-

men wir demgegenüber zu der Annahme, dass die Gedichte mit Recht erst in der Ausgabe von 1520 vorzufinden sind, da sie für die Erstausgabe (1517) noch gar nicht bestanden. Wir leiten das aus Folgendem ab: 1. Im dritten Buch der Epigramme steht ein solches „ad Praedicatores“, unabhängig von der Reihe der 16 im ersten Buch. Sein Inhalt dreht sich um das Fest der Empfängnis Mariae. Wen werdet ihr, Brüder, wohl heute feiern? vielleicht die 4 jetzt heiligen „haeresiarchi“, welche das fürsichtige Bern dem verfluchten Scheiterhaufen übergab? — Das dritte Buch hat nachweislich um 1517 noch nicht bestanden, und dieses einzelne Epigramm vermag zu beweisen, dass Cordus in der Zeit von 1517 bis 1520 sich um die Bernergeschichte kümmerte, ja, einzelnen Wendungen nach zu schliessen, erst frische Eindrücke von Murners „De quattuor haeresiarchis“ empfangen hatte.

2. Die 16 Epigramme klingen an einzelnen Stellen an Wendungen der *Epistolae obscurorum virorum* an. Die auffälligsten sind die Vorstellungen von den „*lucernae fidei*“, als welche die vier Mönche auftreten, wodurch offenbar an die obenerwähnten Stellen von Buschius und Gerbelius angeknüpft wird. Ausserdem erinnert der Vers „*Iam vetus haec merso fama sub orbe volat*“ stark an denjenigen in Huttens „*In triumphum Johannis Reuchlin...*“: „*Iam vetus historia est;...*“, der auch nicht wohl vor 1517 geprägt worden sein mochte.

3. Cordus steht um 1509 erst am Anfang seiner Dichterlaufbahn. Um eben diese Zeit tritt er in freundschaftliche Beziehungen zu Eobanus Hessus und durch diesen zu Mutianus Rufus. Er stammt aus kümmerlichen Verhältnissen, hat aber doch an der Erfurter Universität studieren und das Baccalaureat erwerben können. Jetzt beginnt er die ersten Gelegenheitsgedichte zu verfassen. Die 16 Epigramme auf die Berner Dominikaner dürfen denselben nicht zugezählt werden. Das zwingt uns, näher auf sie einzugehen ⁵⁶).

Cordus bezeichnet sie als *Epitaphien*. Er weist sich damit als echter Humanistendichter aus. Schon Locher oder jener Anonymus, der ein Epitaph an Brant schickte, verhielt sich so. Eine der höchsten poetischen Aufgaben des Humanisten war es, Denkmäler zu schaffen. Epitaphien — Grabinschriften also — ha-

ben diesen Sinn. Bei den vorliegenden Epigrammen liegen die Dinge aber noch etwas komplizierter. Die Mönche sprechen hier selbst aus der Unterwelt herauf den Wanderer an, der am Grab vorbeikommt. Oder, wenn nicht sie, so spricht doch das Grab. Die Jetzergeschichte erscheint in völlig mythologischer Gestalt, indem die Dominikaner als Inbegriff des Bösen — schlechter und verworfener noch als „daemones“ — dem lachenden Gott geopfert und in ewige, hoffnungslose Verdammnis gestürzt werden. Dazu kommt die Ironie. Die Mönche rasonieren wider das ihnen angetane Unrecht. Es wurde schon früher einmal darauf hingewiesen, dass Cordus, ohne es zu wollen, die heute versuchte Reinwaschung der Dominikaner vorausgesagt habe. Allein, die Mönche erklären: „Wir wollten den Göttern nur einen neuen Gott beizählen, da wurden wir durch schändliches Feuer zu den stygischen Seen hinabgeschickt.“ Es darf also nicht geglaubt werden, Cordus lasse die Mönche ihre Taten bestreiten. Vielmehr haben wir es hier mit der poetisierten Form der den *Ep. obsc. vir.* geläufigen Ironie zu tun⁵⁷).

Das scheint uns der tiefste Grund für die Chronologie der Epigramme zu sein: sie setzen den Prozess, den die Jetzergeschichte in den ersten 10 Jahren in der öffentlichen Meinung durchgemacht hat, geradezu voraus. Die Fiktion der *Ep. obsc. vir.*, wonach die Dominikaner einander ihr Leid klagen, ist hier dämonisiert und zum poetischen Mythos geworden.

Die Humanisten und die Reformation.

In soziologischer Hinsicht zerstört die Reformation die Hierarchie, die magische Autorität des Papsttums, das religiöse Mittelalter überhaupt. Dies ist die Folge des protestantischen Freiheitsprinzips. Dadurch wird das ständische Mönchtum grundsätzlich unmöglich. Die Reformation kennt aber auch ein Knechtschaftsprinzip, das zentraler liegt als alles andere: die Rechtfertigung. Durch sie wird jeder Christ zu einem Mönch. Durch sie ist jeder tot für die Welt, auch mitten in der Welt. Humanistische Kräfte haben den reformierten Menschen wieder der Welt zurückgegeben. Die Stützung auf das Buch, das Wort der Bibel — ein wesentlich humanistisches Objekt — führt den mit Gott einsamen

Menschen zur Bergpredigt, zur Nächstenliebe zurück. Rechtfertigung wird abhängig gemacht vom Erfassen des göttlichen Worts und von der Deutung dieses Worts. Vernunft wird göttliches lumen. Melanchthons und Zwinglis Arbeit!

Es gab aber Humanisten, die sich nie durch die Hölle der Rechtfertigung hindurchbegeben hatten. Sie besaßen ein schon allzu festes Lebensprogramm, das sich mit der Gestaltung der weltlichen Wirklichkeit „Mensch“ auf ein Vollkommenheitsziel hin abgab und nicht mehr in die Zerschlagung der letzten Weltbeziehung zugunsten der einen Gottbeziehung einwilligen konnte. So Erasmus.

Als die Dominikaner in Bern auf dem Scheiterhaufen brannten, ritt er eben aus Italien über die Alpen zurück und sann lächelnd einer genialen Idee nach, die dann Werk wurde im „Lob der Narrheit“. Er schien sich nicht zu kümmern um das Aufsehen, das der Jetzerhandel in allen Kreisen erregte. In dem Humanisten-trubel um Reuchlin blieb er, wie die Ep. obsc. vir. prägnant formulierten: „homo pro se“. Dann aber kam Luthers Bewegung an ihn heran, und er setzte sich zunächst für sie ein, um schliesslich enttäuscht die Verschiedenheit der Wege zu erkennen. Die Anfeindungen, die ihm seine Parteinahme für Luther von seiten der Löwener Theologen eintrug, ängstigten den zarten Mann. Er sucht im berühmten Brief an den Mainzer Erzbischof seine Mittelstellung zu fixieren (1. November 1519). Zugleich ertönt eine Warnung vor dem Dominikanerorden: „Quid ausit Ordo Dominicanorum, ut ne quid aliud adferam, Hieronymus Savonarola, et Bernense facinus admonere nos debet. Non renovo Ordinis infamiam, sed admoneo quid sit cavendum, si illis successerit quicquid temere tentarint.“ So hat das Argument des bernischen Verbrechens noch nicht ausgedient. Vielmehr hält es jetzt erst den Einzug im persönlichen Humanistenbrief (ein zweites mal in einem Brief vom 18. Dezember 1520). Als die persönliche Reizung dahinfällt, findet Erasmus auch den Weg, die Jetzergeschichte in seine Colloquia familiaria aufzunehmen. Nicht ohne eine besondere Betonung zu legen auf die Wirksamkeit von Matthaeus Schiner, dem zugeschrieben werde, er habe die Mönche auf den Scheiterhaufen gebracht ⁵⁸).

Der erasmische Kreis scheint sich wenig um die Jetzergeschichte gekümmert zu haben. Beatus Rhenanus und Zwingli schweigen darüber (so weit wir sehen können). Erst infolge der Verwicklung des verehrten Führers Erasmus in den Streit mit den Löwener Theologen werden Stimmen laut, die teils, wie Nesens „Epistola de magistris nostris Lovaniensibus“ an Zwingli (1519/20), die dominikanischen „facinora“ im allgemeinen verdammen, zum Teil das bernische Verbrechen besonders erwähnen. Die, welche so plumpe Wunderfiktionen, wie die bernischen, veranstalten konnten, sind jetzt die natürlichen Feinde der „bonae litterae“, jenes hellen, aller Magie und allem Aberglauben gründlich abholden Lebensideals des erasmischen Aufklärers. Erasmus selbst hat einem Verfälscher seiner „colloquia familiaria“ aus der Theologenzunft im Catalogus Lucubrationum (Brief an Botzheim vom 30. Januar 1523) den höhnenden Satz nachgeschickt: „Deploratam hominis audaciam mirari desii, posteaquam intellexi illum esse pullum e nido Bernensi quondam elapsum, plane ἐκ κακίστου κίρακος κάκιστον ὄν (vom schlechtesten Geier das schlechteste Ei). Aehnlich hat Luther noch 1529 über das Räuchlein vom bernischen Scheiterhaufen gespottet⁵⁹).

Die Dominikaner waren die festesten Stützen der Gegenreformation. Man hatte sie nicht nur im Kampf gegen die Institution des Mönchtums, sondern auch als Dogmenkritiker zu Gegnern. Die Reformationsdialoge und Schmähschriften wüthen gegen sie. Man spürt aus der stattlichen Zahl der Jetzerzitate heraus, dass die Prediger ihrerseits nicht schweigen und aufhören wollen, die Rechtmässigkeit des bernischen Urteils in Zweifel zu ziehen. In der gegenreformatorischen Schrift „Vorlegung“ von 1527 soll Johann Mensing auf einen entsprechenden Vorwurf geantwortet haben: „Ob die Brüder zu Bern schuldig gewesen oder nicht, will ich Gott in seinem Gerichte anheimstellen. Sind sie schuldig gewesen, haben sie ihre billige Strafe erlitten; wo anders, wird es Gott wohl finden. Es haben die Schweizer wohl mehr getan, darin sie nicht gelobt werden, wie sie denn auch Luther schilt als aufrührerische Leute im Buche von Kriegsleuten.“ Es ist fraglich, ob alle Dominikaner diesen Ton fanden. Die Humanisten, die als Verfasser der Reformationsschriften zum grossen Teil in Betracht kommen, befleissigen sich einer weitaus schär-

feren und zügelloseren Sprechweise. Der reformatorische Bekenntnisstolz scheint die humanistischen Ideale des Masses und der Sophrosyne zu stürzen ⁶⁰).

Nach den Sturmjahren der Reformation kommen die gesicherten, auf relativ klare, dogmatisierte Konfessionen gestützten Verhältnisse. Man sucht sich da und dort Rechenschaft zu geben, wie denn eigentlich alles gekommen sei. Der erwachende historische Sinn setzt von neuem humanistische Kräfte für die Reformation ein. Als eine ihrer bedeutendsten Leistungen fesselt uns hier das Werk Anshelms, die Berner Chronik. Wir kehren damit an den Ort zurück, der das Geschehen sah und massgebend beeinflusste, um dessen Deutung und publizistische Nutzbarmachung sich die Humanisten so nachdrücklich bemühten.

Bern selbst hatte noch bis in die Reformationsjahre amtlich mit der Sache zu tun. Es finden sich in diesem Zusammenhang auch Ratsmanualsnotizen, die von einem Streit zwischen den Chorherren Löubli und Wölflin berichten, wonach Löubli den Humanisten auf Grund seines Verhaltens im Jetzerprozess einen Ketzer gescholten hatte ⁶¹).

Während Wölflin durch den Verlust der Chorherrenpfründe infolge seiner Parteinahme für die Reformation zunächst in bittere Not gestürzt ward, dann, als die Bewegung um 1528 siegte, in der Stellung eines Chorgerichtsschreibers ein ziemlich inferiores Dasein führen musste, gelangte Anshelm erst um 1529 auf den ihm gemässen Posten. Er wurde von den Räten zum Chronisten der Stadt gemacht. Seine Aufgabe war, die Stadtgeschichte von da weg fortzusetzen, wo Schillings Chronik im vorigen Jahrhundert geendigt hatte (nach den Burgunderkriegen). Er machte sich an die Arbeit, der er bis zu seinem Tode (ca. 1546/47) oblag. Geschärft hatte er seinen Blick für den historischen Zusammenhang schon längst in der um 1510 verfassten (kurzen) Weltchronik, die er während seiner Arbeit an der Stadtchronik 1540 bei Apiarius erscheinen liess ⁶²).

Die Besinnung auf seine Berufung zum Historiker findet ihren durchdachten und prägnanten Ausdruck in der Vorrede, die er als alter Mann dem Chronikwerk voranstellte. Drei Wurzeln scheint danach sein Geschichtsschreiberamt zu haben: die hu-

manistische Hinneigung zur „gschrift“ als Lebenswert, reformatorische Motive und sein Bürgertum. Der Humanist in ihm rechtfertigt die Historie, das Chronikschreiben, aus der Sicht des freien, weisen Menschen. „Gschrift“ zeichnet denselben aus vor dem Tier, durch sie hat er Vor- und Nach-Wissen. Sie lässt ihn das aus dem Sündenfall resultierende Uebel des Todes besiegen, indem sie ihm Ewigkeit gibt im Gedächtnis der Nachwelt. Sie führt ihn schliesslich zur Tugend, weist ihm den guten Weg zur Ruhe der Seele.

Als Beamter der Stadt ist er verpflichtet, aus den Lehren der Vergangenheit das Fazit zu ziehen und der Gegenwart die Mittel zu nennen, „da durch ein lobliche stat Bern und alle regiment ufwachsend und bstond, oder abnemend und zergond“. Er hat — wie dies gleichzeitig als Humanist und Bürger der Renaissancepolis Macchiavell auch tut — die Bedingungen und Gesetzmässigkeiten staatlichen Lebens zu erforschen, und nach den Kennzeichen des „guten regiments“ zu suchen. Das ist nur möglich, wenn er alles auf ein richtiges, wahres Sehen und Darstellen setzt und den vom Humanismus aus gebotenen Anspruch der schönen Form, wie er sich bei den Griechen (nach Anshelm) erfüllt findet, ablehnt.

Die obersten Mittel, den Staat zu fundieren, sind Weisheit und Stärke. Sie wirken aber aufbauend nur in Zweieinheit. — Die Haltung, die aus den bisher namhaft gemachten Wurzeln des Humanismus und des Bürgertums fliesst, ist eine durchaus autonome, auf den Selbstwert des Menschen eingestellte. Allein jetzt zeigt sich in der Analyse des Begriffs der Weisheit, die Anshelm vornimmt, dass diese in sich selbst einen Zug zum Heteronomen, Transzendenten birgt, der in der historischen Entwicklung ans Licht tritt und den Menschen ganz auf das ausser ihm liegende göttliche Erwählungsprinzip verweist. Hier hat der reformatorische Mensch das Wort. Für Anshelm sind Weisheit des Menschen und der freie Wille Gottes das einheitlich wirkende, staatserhaltende Prinzip. Die Fuge zwischen Reformation und Humanismus wird deutlich sichtbar, wo Anshelm schreibt: „ und die staet werdend behalten durch die witz der fürsichtigen und der Hergot wirt hernider rissen die stiel der hochfaertigen, gibtz und nimptz wem und wan er wil, erhöcht und ernidret wän und wen er wil. Und das ists glückrad, darin der ganzen Welt unbeständiger stand stetz umgat, welches nit, wie doch vil witziger narren meinend,

das Gestirn, sunder die gewaltige hand gotz tribt alle sine welt, nach sinem almächtigen, frien willen, durch gebürliche mittel verwaltend und verschaffend.“ (I. S. 7.) Gottes Tun ist das Glücksrad, ist Fortuna. Sogleich aber wehrt sich das christliche Gewissen gegen die renaissancistisch heidnische Verbindung derselben mit den Sternen und ihrer astrologischen Deutung. Anshelm strebt nach einer Mittellösung, die sich innerlich eng anschliesst an Zwinglis „de providentia divina“ von 1529/30.

Ueberspannt werden all diese z. T. heterogenen Motive von einem gesteigerten eschatologischen Bewusstsein, welches in jeder widerchristlichen Erscheinung den Endchrist oder den Teufel sieht und hieraus die Dringlichkeit des Heilsaktes erkennt, erfolge er nun von Gott oder von dem Menschen aus⁶³).

Die Darstellung des Jetzerprozesses durch einen so gearteten Menschen lässt keine Gnade erhoffen für die Mönche, an deren Schuld, wie wir früher sahen, Anshelm keinen Augenblick zweifelte. In seinem Verhalten während des Prozesses hatte er sich als rationalistischer Kritiker und Anhänger der immaculata conceptio erwiesen. Infolge der Reformation mochte die letztere Ueberzeugung als Gegnerschaftsgrund den Dominikanern gegenüber etwas an Bedeutung verloren haben. Die Handgreiflichkeit der Wunder jedoch musste auch in der Erinnerung noch auf den starken Widerstand der anshelmischen ratio stossen. Wenn schon Wunder, so doch nicht Wundmal-Blutstropfen, Hostien und Tränenwunder! Dann aber war die Idee, durch Wunder überhaupt Glauben zu erringen, dem Humanisten eine Aergernis. Er fühlte sich in seinen Lehrmaximen bedroht, die den Weg über die sinnliche Magie verabscheuten. Schliesslich die Fälschung an sich! „Dissjars Cristi Jhesu im 1507 ist hie zu Bern im Predierkloster durch vier die obristen väter erdacht und vollbracht worden ein semlicher misshandel, falsch und betrug, desse glichen von welt an weder bi Juden, noch Heiden, Kristen noch Türken, in keiner kronik noch gedächtnüss ie gehört noch gefunden; der ouch so gar gotlos und unkristlich, dass darin keiner götlichen noch kristlichen heilikeit, tugend und glowens verschont ist worden; uss welchem ouch unzälicher schaden und übel an sel und gut entsprungen wär, wo der gwaltig her Got disem frechen tüfel den verhängten zorn mit zitlichem gericht nit wider an sich gezogen hätte.“ So beginnt

Anshelm seine Erzählung⁶⁴). Es geht also um etwas Nochniedagewesenes, um ein Ungeheures, um eine Unchristlichkeit grossen Stils, dergleichen Chroniken bis heute nicht kannten. Fast fällt von da ein Ehrenlicht auf Bern, dass es ausersehen war. . . . Wehe aber, wenn Gott nicht gerichtet hätte! — Die beiden Ideen: unmässiges Tun der Prediger und Wirken der Hand Gottes, klingen zusammen schon im ersten Satz. Und sie bestimmen den Gang der Darstellung, denn der Betrachtung je eines Abschnitts des verbrecherischen Handelns der Mönche folgt gewiss ein — wenn auch noch so kurzer — Epilog Anshelms, der auf den endlichen Eingriff Gottes vordeutet. Dieser trägt einen demonstrativen Zweck in sich, den Anshelm alsbald ausmünzt: „der her, eben mit ir eignen tat, kart ir fürnemen gerad und ganz um. . . . die si gnädige schirmer vermeinten ze haben, sind ire strenge richter worden.“ Die Mönche taten Schlechtes, aber Gott wandte alles zum Guten. Hier setzt reformatorische Didaktik ein. Das Ganze ist aufzufassen als Lehre, dass der Mensch aus sich wider die Sünde absolut nichts vermag, aus deren Knechtschaft nur die gnädige Hilfe Gottes erretten kann. Der Gedanke an Gottes Hilfe in dem „grüslichen misshandel“ hat etwas Berausches. So wie Murner mit dem Anruf an Maria schliesst, so dankt Anshelm am Schluss: „Dem wunderbaren, almächtigen hern Got sie ewigs lob! Amen.“

Die Jetzergeschichte hat nach Anshelm auch für die Stadtgeschichte von Bern eine besondere Bedeutung; er spricht es selbst aus im Schlusskapitel: es ist Bern gelungen, gegen den einflussreichen Orden durchzusetzen, was Königen und Fürsten bislang missglückt war. Und wenn die Klöster Dominikanerordens auch in Bern bestehen blieben (Männer- und Frauenkloster), so kam doch „die rechte zit“, „da sinds bede recht angelegt und ussgericht worden“. Die Hinorientierung auf die Reformation ist unverkennbar. Wenn er nach der Ursache der Wunderinszenierung fragt, so findet er sie, wie alle andern Humanisten auch, im Streit des Wigant Wirt; ja, er lässt — um den Zusammenhang mit Bern recht klar zu machen — das Wimpfenerkapitel auf ein Hilfesuch des Wirt einberufen sein. Allein — das ist das Wesentliche — dieser Streit ist wiederum nur die Folge der zweideutigen und halben Entscheidung des Papstes in dieser Frage (Sixtus IV. 1484)!

Anshelm hat für die Bearbeitung des Handels die Aktenabschrift im bernischen Archiv benützt. So ist, da er mit dem Urteil einig geht, welches die Bischöfe gefällt haben, für ihn der Hergang des Prozesses plausibel und annehmbar. Er hält sich in der Darstellung der Klosterszenen eng an das auf der Folter Erpresste und von Jetzer Ausgesagte⁶⁵). Dieser Teil der Erzählung nimmt mehr als die Hälfte des ganzen Raumes in Anspruch. In der Prozeßschilderung werden die Zeugenverhöre übergangen und die Einwände der Verteidigung nur gestreift. Schiners Rede erfährt dagegen eine kuriose Erweiterung, für deren Einfügung wir Anshelms Grund nicht kennen. Die Teile, die sich auf die 3 Prozesse beziehen, sind von Anshelm im Vergleich zu der epischen Breite der Wundergeschichten knapp und kurz gehalten. Auch sein sarkastischer Ton (z. B. „da ist er vom erdichten geist erst grülich er sucht und marterlich geheiligt worden“) verliert sich in einer sachlicheren Sprechweise. Erst als die Väter auf dem Scheiterhaufen brennen, bemerkt er, es habe sich auf diesen Tag erfüllt, was jene selbst weissagt hätten, dass nämlich die Bäcker zu Bern nicht genügend Brot backen möchten „dem grossen zuolouf des volks, so zu irem heltum und helgen wurde wallen“. Es ist wieder die Genugtuung über das weise göttliche Wirken, das jenem Geschehen eine derart eindrückliche Peripetie bereitete, die hier laut wird. Sie trägt auch das vorletzte Kapitel „Wie der Jätzer dem gift, der urtel, dem schwert und der gefängnüss ist entrunnen“. Der Glücksmensch Jetzer wird ihm gleichsam Gewährsmann für die Tatsache, dass Gott mit seinem Willen die Sache allein gelenkt habe. „Noch so was der Jätzer vorhanden, an dem noch Gots wunder muost erkent werden, on zwifel disem ungehörten misshandel zur zügnüss; dan nachdem in Got vor oftermalem gift hat behüet, ist wol zu verston, dass durch in dis überschwenkliche bosheit solt ans liecht kommen, ouch demnach zu lebendiger kuntschaft der selbigen lebendig bliben; dan vil geredt ward, der schelm Jätzer hät's alles, so doch unmuglich, getan, und den frommen vätern beschehe, wie unlang hievor dem hochgelehrten, helgen Jeronimo Savonarola, Predierordens, propheten, zu Florentz verprent, beschehen, namlich gross unrecht und gwalt“⁶⁶).

Als einmal die Rede von den Details der Passionsgeschichte ist, die der Prior Jetzer einzuprägen sucht, bezeichnet sie Anshelm

als: „und andere der gleichen unnütze wunderfützikeiten“, und glossiert dies ferner: „Dan das einfältig evangelium was ganz bi diesen helgen Prediern verrostet und unbekant, machtend eigne gedicht zum gfallen und gwin“⁶⁷). Charakteristisch ist, dass die Einfachheit des Evangeliums gegen die Wunderfützikeiten ausgespielt wird. Der ganze Verinnerlichungs- und Ernüchterungsprozess, den die Seele in der Reformation erlebte, steht dahinter. In diesem Sinne ist auch die Deutung zu verstehen, die der dem Berner Chronisten dem Temperament nach verwandte Sebastian Franck in der (1531 erschienenen) *Chronica* dem Jetzerhandel angedeihen lässt. Der Sache nach hält er sich ganz an Murner. Die Einstellung dazu ist, gemäss seiner Zugehörigkeit zum extremen reformatorischen Paulinismus, eine von Murner, wie von Anshelm abweichende. Im „Beschluss auff die vier ketzer Münch“ legt er sie dar. Er habe die Geschichte erzählt, um zu zeigen, wie lang man sich doch durch all die Aeusserlichkeit der Wunderzeichen habe äffen lassen. „Gott helff uns das wir einszmals die augen auffthun / und doch so offt gewitzigt / eins mals mit unserm Schaden weisz werden.“ Der gänzlich unhumanistische Franck verhält sich hierin humanistischer als die andern Reformationshistoriker, die aus dem Humanistenlager stammen. Er verwendet mit pädagogischer Geste die Jetzergeschichte als Exempel, als Denkwort⁶⁸).

Als Gegenstück zu Franck gilt uns die Darstellung, die das *Chronicon Carionis* in einer späten Ausgabe von 1610 vom Jetzerhandel gibt. Es wäre möglich, dass nicht Carion, sondern Melanchthon als Verfasser des Kapitels „de ecclesia“ (am Schluss der Chronik) in Betracht käme. Sicher ist, dass mit der ruhigen, klaren Bestimmtheit der Darstellung, mit welcher der Jetzerprozess hier als für die Zustände vor der Reformation typische Episode eingesetzt wird, das Vorbild für die meisten spätern nichtschweizerischen Chroniken und Reformationsgeschichten geschaffen worden ist. Auf der Folie des in den Berner Vorgängen geoffenbarten Glaubenselendes steigt — in der Erzählung unmittelbar folgend — das helle Bild des Retters Luther empor⁶⁹).

Hat so der Humanismus um Luther gleichsam die Form bestimmt, in der künftig das Bild des Bernerhandels wie festgefügt erschien, so soll uns der Schluss dieser Arbeit auch noch den Humanisten nennen, der nach den Stürmen der ersten Reformations-

jahre, die ein jegliches Mönchtum im mittelalterlichen Sinne rabiatisch verwarfen, durch seinen Humanismus zu einer verständnisvollen Einsicht in die historischen Bedingtheiten derselben christlichen Daseinsweise gelangte. Wir meinen V a d i a n. In der Aebtechronik spricht er in zwei Zeilen von der „unerhorten bueberei“ der Berner Prediger. Aber in derselben Chronik steht am Eingang die Abhandlung „Von dem Mönchstand“⁷⁰⁾, die zwar nicht spart mit Feststellungen der Dekadenzerscheinungen im Laufe der Jahrhunderte, die jedoch Erasmus als Vertreter eines besondern Mönchtums in diesen Zusammenhang hineinzustellen wagt. —

Anmerkungen.

Abkürzungen: *Akten* (Akten des Jetzerprozesses nebst dem Defensorium hg. R. Steck. Qu. z. schw. Gesch. XXII. Basel 1904); *Anshelm* (Valerius Anshelm, Bernerchronik, hg. Blösch, bd. 1 u. 3, Bern 1888 f.); *Jb. IX.* (E. Blösch, Die Vorreformation in Bern. Jahrb. f. schw. Gesch. IX. 1883); *Büchi* (A. Büchi, Kardinal Matthaeus Schiner als Staatsmann und Kirchenfürst. Ein Beitrag zur allgem. und schweiz. Gesch. von der Wende des 15.—16. Jhts. 1. Teil (bis 1514) Collectanea Friburgensia N. F. fasc. XVIII. Zürich 1923); *EOV* (Epistolae obscurorum virorum, hg. Bömer, 2 bde. Heidelberg 1924); *NBT 1894* (A. Fluri, die bernische Stadtschule und ihre Vorsteher bis zur Reformation. Ein Beitrag zur bernischen Schulgeschichte. Neues Berner Taschenbuch 1894. S. 51 ff); *Hott. de IV H.* (J. H. Hottinger, Historia ecclesiastica Novi Testamenti, pars V. Zürich 1655, S. 334—413: (Murners) „De quattuor haeresiarchis“); *V. K.* (Thomas Murner, von den vier ketzeren. hg. Fuchs. Thomas Murners deutsche Schriften, bd. I. 1. Berlin/Leipzig 1929); *Gedenkschrift de Quervain und Gedenkschrift Feller* (Gedenkschrift z. Vierjht. feier d. bern. Kirchenreformation, Bern 1928, 1. bd. De Quervain: Gesch. d. bern. Kirchenreformation, 2. bd. Feller, der Staat Bern in der Reformation); *Paulus, Justizmord* (N. Paulus, Ein Justizmord an vier Dominikanern begangen. Aktenmässige Revision des Berner Jetzerprozesses v. J. 1509. Frankfurter zeitgemässe Broschüren N. F. XVIII. 3. 1897); *QSG N. F. III. 5/6* (= Matth. Schiner, Korrespondenz, hg. Büchi in Qu. z. schw. Gesch. N. F. III 5/6); *St. & T.* (Steck und Tobler, Aktensammlung zur Geschichte der Berner Reformation. Bern 1923); *Allen* (Erasmi Roterodami opus Epistolarum ed. P. Allen. Oxford 1906 ff); *AHVB XI.* (G. Rettig, die Urkunden des Jetzerprozesses, Archiv d. hist. Ver. d. Kt. Bern. XI. 1886. S. 179, 275, 501 ff); *Durrer* (Bruder Klaus, die ältesten Quellen über den seligen Nikolaus von Flüe, sein Leben und seinen Einfluss. hg. Durrer. 2 bde. Sarnen 1917/21).

1) vgl. Akten; Anshelm III; Büchi 117 ff; Paulus, Justizmord; AHVB XI; Dierauer, Gesch. d. schw. Eidg. III² 5/6; Feller, Artikel „Jetzer (Jetzerhandel)“ im hist. biogr. Lexicon d. Schweiz IV. 403 (1927); G. Schuhmann, Die Berner Jetzertragödie im Lichte der neueren Forschung u. Kritik. Erläuterungen und Ergänzungen z. Janssens Gesch. d. dt. Volkes, bd. IX. 3 (1912); R. Steck, der Berner Jetzerprozess (1507—09) in neuer Beleuchtung, nebst Mitteilungen aus noch ungedruckten Akten. Schw. Theol. Ztschr. 1901. Sep-A. Bern 1902. — 2) vgl. Akten 539 ff. — 3) Büchi 117 ff; AHVB XI; Paulus, Justizmord. — 4) Jb. IX; Gedenkschrift de Quervain s. 3 ff.; NBT 1894 51 ff.; Durrer I 209 (vgl. auch Akten 371); Schilling, Berner Chronik I. 45 ff. hg. Tobler 1897. — 5) Jb. IX. 84 ff.; Gedenkschrift de Quervain; Anshelm III. 177. — 6) Gedenkschrift de Quervain + Handbücher der Dogmen- und Kirchengeschichte. Briefe Cajetans: vgl. Akten 612, 11. XII. 1507 („...sine confratrum, ut puto, culpa...“), 618, 17. II. 08. — 7) Gedenkschrift Feller, Kap. III.; Geschichtsforscher VIII. 197 ff. — 8) Akten 212 ff. — 9) Büchi 142. — 10) Steck, Einleitung z. Akten XXVI ff.; Murner V. K. v. 220 ff. — 11) Anshelm II. 392. Die Humanisten beteten zum

„heiligen Sokrates“ und zündeten Kerzen an auf Platons Altar. Seb. Brant, Narrenschiff, hg. Fr. Zarncke, Leipzig 1854 s. 163; Joh. Trithemii tractatus de laudibus sanctissimae matris Annae. Mainz 1605. — 12) Anshelm III. 165; Hott. d. IV. H. 346. — 13) Wimpfen: Akten 140. Das Kapitel von Wimpfen a. Neckar soll aus der Niederlage des Frankfurter Ordensgenossen Wigand Wirt gegen die Franziskaner das Fazit gezogen haben, es müsse etwas für das öffentliche Ansehen des Ordens geschehen. Schliesslich soll Bern als Wunderort gewählt worden sein. Die Akten dieses Kapitels fehlen (wie auch diejenigen anderer dominikan. Kapitel jener Zeit). So bleibt die Frage offen. — 14) Akten 624/5, 28. III. 1508; Schilling, Schweizer Chronik (1862) 183. — 15) Akten 526, 608; Murner V. K. v. 1146—1164, Hott. d. IV. H. 341 ff. — 16) Ztschr. f. schw. G. Jgg. IX. (1929) 82 (A. Stern über Spottgedicht von Bebel); Zwingli Briefwechsel, corpus Reform. opera VII. s. 86 anm. 6.; Akten 619, 626. — 17) über *Schiner* vgl. Büchi passim: H. Escher, Matth. Schiner, Art. i. ADB XXXIII. 729 (1891); Büchi, Kardinal Schiner und die Reformbewegung, Ztschr. f. schw. Kirchengesch. X. 1916; Büchi, Kardinal Schiner und der Humanismus, Schw. Rundschau, XX. Stans 1919/20; P. Kalkoff, Kardinal Schiner, ein Mitarbeiter Aleanders auf dem Wormser Reichstage. Archiv f. Ref. g. Nr. 69/70. Jgg. XVIII. 1/2 (1921); Hauptquellen: Korr. in QSG N. F. III. 5/6 und Akten passim. — 18) Pauli Jovii Novocomensis episcopi nucerini Elogia virorum bellica virtute illustrium. septem libri. Basilea 1575. 294. — 19) vgl. Pastor, Gesch. d. Päpste im Zeitalter d. Renaissance und d. Glaubensspaltung. bd. IV, 2, Freiburg i. Br. 1907. s. 740: Denkschrift Schiners an Hadrian VI. — 20) Breve: Akten 59/61 od. AHVB XI. 223; Predigt: Akten 628; Rede: Akten 291 ff. — 21) QSG N. F. III. 5/6 Nr. 103 [vollst. abgedr. b. Imesch, Walliser-Landratsabschiede seit d. J. 1500. bd. 1. (1916) s. 601]. — 22) Akten 628, 629 ff., 639 ff. — 23) Bulle: QSG N. F. III. 5, Nr. 106; Rede: Akten 292, 17. — 24) Allen II. s. 307/8 (1516); Colloquia in Leydener ausgabe der opera Erasmi (L. B.) bd. I. col. 870 A; QSG N. F. III. 5/6, Nr. 399, 759, 762, 805, 806, 817; vgl. Büchi 145 und Ztschr. f. schw. Kg. X.; Kalkoff in Arch. f. Ref. g. XVIII. 1/2; über Erasmus vgl. unten d. letzte cap. — 25) Laurentii Vallae opuscula tria, ed. Vahlen in Sitz. ber. d. phil. hist. Kl. Akad. Wien 62 (1869) s. 93 ff. — 26) über *Fricker* vgl. Tobler, die Chronisten und Geschichtsschreiber des alten Bern i. Festschrift 1891. s. 23 f.; Dolmetscher: Akten passim; Brief a. d. Rat: Akten 627; Anshelm I. 117. — 27) über *Wölfli* vgl. Stammli i. Sammlg. bern. Biogr. bd. II., 352/8, NBT 1894, 97. — 28) vita Nicolai: Durrer I. 522 ff.; späteres Gedicht: vgl. Fäsi, Bibliothek d. schw. Staatskde. I. (1796) s. 160. — 29) Bullinger I. 6. — 30) Akten 32/33, 36/7 ff., 48/49, 498 et pass. — 31) Heinrich Wölfli's Reise nach Jerusalem 1520/1, hg. Blösch, Bern 1929, s. 15. — 32) über *Anshelm* vgl. hist. biogr. Lex. I. 382; Akten (Einleitung) XXII ff.; Anz. f. schw. G. N. F. VII., 380 (Fluri); E. Blösch, Val. Anshelm und seine Chronik (Vortrag) 1881; NBT 1894, 101; dazu Akten 211 Z. 30 ff., 396 f., 517 z. 17 ff. — 33) über *Seb. Brant* vgl. vornehmlich Ch. Schmidt, histoire littéraire de l'Alsace à la fin du XV^e et au commencement du XVI^e siècle. 2 vols., Paris 1879; Zarnckes Einleitung zum Narrenschiff s. XXXIII + Anhang s. 175 ff.; die Verse: vgl. Schmidt a. a. O. I. 222/3. — 34) über *Wimpheling* ebenfalls Schmidt a. a. O.; + Hutteni opera ed Böcking, suppl. I. s. 287 (appendix

II. d. EOV stammt von Gerbelius, fehlt in Ausgabe EOV v. Bömer); zu Geilers Frömmigkeit vgl. z. B. „das irrig Schaf“, 7 tractate (darunter vor allem „der Eschen Grüdel“) Strassburg 1510. — 35) über *Locher* vgl. ADB, 19 (1884) s. 59 Art. v. Hehle; Joh. Hehle, der schwäbische Humanist Jakob Locher. Progr. Ehingen 1873, 1874/5 (3 Teile); über seine Stellung zu Murner und den Elsässern am besten; P. Scherrer: Thomas Murners Verhältnis zum Humanismus... Diss. München 1929, cap. 2. Lochers Kampf für die Berechtigung der humanistischen Poesie. — 36) die Gedichte: vgl. *historia mirabilis quattuor heresiarcharum ordinis Predicatorum de Observantia apud Bernenses combustorum anno DM. IX. cum figuris. s. d. am Schluss*; ferner Hott. d. IV. H. s. 340. — 37) über *Murner* vgl. Th. von Liebenau: *der Franziskaner Thomas Murner. Erläuterungen und Ergänzungen z. Janssens Gesch. d. dt. Volkes IX. 45*, Freiburg i. Br. 1913. — 38) für Lebenslauf vgl. Liebenau (zit. Anm. 35) und Scherrer cap. 3: Murners Stellungnahme für Locher; ferner: Scherrer, cap. 4: Murners theoretische Stellungnahme in der *Reformatio Poetarum*; Briefwechsel mit Zasius hg. v. Liebenau im *Arch. Francisc. Hist. V. 731—35*. — 39) Hott. d. IV. H. 411, V. K. v. 4370 ff. + Schlussblatt; vgl. auch die „geistliche Badenfahrt“ in Th. Murners *Deutschen Schriften I., 2* und P. Scherrer, *zwei neue Schriften Th. Murners (1499: de immac. concept.)* in *Basler Ztschr. f. G. und Akde* (1930) 29. bd. 145 ff. — 40) vgl. Einleitung zu V. K. von Ed. Fuchs; und Hott. d. IV. H. 334 ff. — 41) Hott. d. IV. H. 344 ff. — 42) a. a. O. 346. — 43) a. a. O. 349 ff. — 44) vgl. z. B. den reformatorischen Neudruck von Murners V. K. die „*history von den fier ketzren.*“ (1521, mit Anhang: „kurzer begriff unbillicher frevel handlung Hochstrats Murnars (!) Doctor Ihesus und irer Anhenger wider den christlichen Doctor Martin Luther...“). — 45) über *Pellican* vgl. Art. von Strack in *PRE³* 15. 108 ff.; *Chronicon* hg. Riggerbach, Basel 1877; insbesondere s. 37 f. — 46) vgl. Paulus, *Justizmord* 3; Büchi 119; Steck Einleitung z. Akten XIV. — 47) über *Trithemius* vgl. ADB. XXXVIII. 626 Art. von Wegele; Durrer I. ss. 346, 350, 582 ff.; Joh. Trithemius, *Chronicon huius monasterii Sponheimensis 431/2* (in *opera historica... Francofurti MDCL*); vgl. auch anm. 11); über *Basellius* vgl. *Pellican chronicon* 44; Reuchlin *Briefwechsel* hg. Geiger *Stutt. lit. Ver.* 1875, s. 75, 107, 84 Anm. 2; J. Nauclerus, *Memorabilium omnis aetatis et omnium gentium chronici commentarii... complevit opus F. Nicolaus Basellius Hirsauigiensis annis XIII ad MD. additis. ex Tubinga* (1516). — 48) über *Bebel*: Art. in *Rel. in Gesch. und Ggwart²* I. 843; Joachimsen, *Geschichtsauffassung und Geschichtsschreibung in Deutschland unter dem Einfluss des Humanismus. Beitr. z. G. d. Mittelalters und d. Ren.* 6 (1910) s. 97 f.; *Facetiarum Heinrici Bebelii... libri tres... Bernae Apiarius MDLV*, s. 83 (neuestens auch: H. B's *Facetien* *Stutt. Litt. Ver.* 276 (1930) s. 131, Nr. 76); vgl. auch Anm. 16. — 49) vgl. *EOV*, insbesondere Einleitungsband (I.); Mutianus Rufus, *Briefwechsel* hg. C. Krause in *Ztschr. d. Ver. f. hess. Gesch. und Landeskd. N. F. IX. suppl.* Kassel 1885. — 50) *Verfasserschaftsverhältnisse* vgl. Art. v. Clemen in *Rel. i. G. und Ggwart²* (1928) II. 207 f. und Bömer in *EOV* 102 Anm.: 1. Teil (41 Briefe) 1515 von Crotus Rubeanus, Appendix (7 Br.) 1516 von Hutten; 2. Teil (62 Br.) Frühjahr 1517 von Hutten (Nr. 61 und 62 von Buschius?), Appendix 1517 gilt Wimpheling und stammt aus dem Elsass (8 Br.) Verfasser nach Merker (zit. *EOV* 102 Anm.)

= Nic. Gerbelius. — 51) vgl. Joh. Reuchlins Briefwechsel ges. und hg. v. Geiger. Stutt. Litt. Ver. 1875. passim; noch 1504 ist Reuchlin im Gegenteil mit Dominikanern in enger Verbindung. Briefe von Wigand Wirt und Petrus Siber Nr. 88 und Nr. 89. — 52) Jetzerzitate in EOv von *Crotus*: Teil I., Nr. 22; von *Hutten*: I. 47, II. 7, 38, 59; in andern Werken Huttens: (opera ed. Böcking) I. bd. s. 139, 41 ...pro Capnione intercessio III. bd. ss. 421—428 in triumphum J. Reuchlin... encomion El. Byzeni, ss. 460—463 epistola Udelonis ...de exustione Lutheri librorum et monachorum Dominicanae factionis nequitia. — 53) EOv I. 59 ff.; Held, Ulrich von Hutten, seine religiös-geistige Auseinandersetzung mit Katholizismus, Humanismus, Reformation. Leipzig 1928, Schr'n des Ver. f. Ref. gesch. (Jgg. 46) Nr. 144. — 54) Jetzerzitate in EOv von *Buschius* (Hermann von dem Busche): Teil II., Nr. 62 (?); von *Gerbelius* in Appendix d. II. Teils (fehlt bei Bömer EOv): *Hutteni opera* ed. Böcking suppl. I. s. 287, s. 296, s. 300 (Schluss d. ep. obsc. vir.); ausserdem „Eckius dedolatus“ v. Gerbelius ed. Szamatolski in lat. Litt. denkmäler d. XV. und XVI. Jhts. Nr. 2. Berlin 1891. s. 26 f.; vgl. dazu Merker (zit. Bömer EOv 102 Anm.). — 55) *Euricius Cordus*, Epigrammata (1520) hg. Krause in Lat. Litt. denkmäler d. XV. und XVI. Jhts. Nr. 5. Berlin 1892; insbesondere s. XVIII + Epigr. liber I. Nr. 84—99 und liber III. Nr. 38 (s. 73); über Cordus ferner G. Ellinger: Die neulat. Lyrik Deutschlands in d. 1. H. d. 16. Jhts. Berlin-Leipzig 1929, s. 23 ff.; Rud. Ischer: *Euricius Cordus* und der Jetzerhandel. Nj. bl. d. lit. Ges. Bern. 1917; Büchi s. 136/7. — 56) lb. III. 38; murnerisch z. b. der 2. vers „... sine labe deam“ (vgl. Anm. 40); Anklänge an EOv: lb. I. 84 und 90 „lucernae fidei“, 89 „iam vetus“; Lebenslauf nach Krauses Einleitung. — 57) *daemones*: Nr. 89. lachender Gott: 84, Verdammnis: 86, Klage der Mönche (iron.): 87, Ironie: 88, 89; das letzte der 16 Epigr. endigt in diesem Sinn: Wenn nicht ein gütiger Gott die Gestirne lenkte, bestünde auf Erden schon längst wieder das alte Chaos. (Humanistische Sorge um den Kosmos); Ischer i. Njbl. d. lit. Ges. Bern 1917 (vorausgesagte Reinwaschung). — 58) *Erasmus* Allen I. Nr. 222, IV. Nr. 1033 (s. 106), IV. Nr. 1173 (s. 423); colloquia vgl. Anm. 24. — 59) vgl. *Beatus Rhenanus* Briefwechsel hg. Horawitz und Hartfelder, Leipzig 1886; Corp. Ref. Zwingli Werke VII.; *Nesenus*: Zwingli Werke VII. 378 ff.; Kalkoff, Erasmus und seine Schüler W. Nesen und Nicolaus von Herzogenbusch im Kampfe mit den Löwener Theologen, in Zwingli Werke VII. s. 402 ff., insbesondere s. 414: (das Jetzermotiv auch bei niederländ. Humanisten!); Allen I. 12; Steck, Einleitung z. Akten XII. f. — 60) vgl. Paulus, die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther... Erläuterungen und Erg'n. z. Janssens G. d. dt. V's, IV. 1/2, 1903; *Mensing* ebenda s. 29; O. Schade, Satiren und Pasquillen aus der Ref.zeit, 3 bde, Hannover 1856 ff.: (Jetzerzitate) bd. I. Nr. 3, s. 18, 185; bd. II. Nr. 7, s. 95, 26; bd. II. Nr. 11 (Dr. Martin Luthers Passion) s. 112/3; bd. II. Nr. 23, s. 259; bd. III. Nr. 6 (die lutherische Strebkatze) s. 126; III. 8. Ein Wegsprechen Regensburg zuo ins concilium zwischen einem Bischof, Hurenwirt und Kunzen seinem knecht (1525) = von Vadian (vgl. Hdbch. d. Kircheng. III. v. Hermelinck-Maurer s. 105); III. 11. s. 216. — 61) St. u. T. I. Nr. 386, 556, 652, 709, 1043. — 62) Wölflin vgl. Anm. 27; *Anshelm* vgl. Anm. 32 + Fueter, Gesch. der neuern Historiographie München/Berlin 1911, s. 213 ff. — 63) vgl. Anshelm

I. s. 1—9. — **64)** Anshelm III. s. 48—167. Die Erzählung Anshelms übergreift drei Jahre, durchbricht also sein sonst streng gewahrtes annalistisches Prinzip. — **65)** für das Vorangehende die Stellen: III. 52, 1—14; III. 49; III. 167, 31; III. 50; über Verhältnis zu den Akten vgl. Steck, Einleitung z. Akten XXII. — **66)** Sarkasmus III. s. 53, s. 165, 1 ff., s. 165, 18—27. — **67)** III. 72/3. — **68)** über *Sebastian Franck* vgl. ADB. VII. Art. von Fr. Weinkauff. s. 214 ff.; Anz. f. schw. Gesch. 1897 (Nr. 5) s. 539 f. (Fluri); Seb. Franck, Chronica, Zeytbuch und geschychtbibel von anbegyn bisz inn disz gegenwertig MDXXXI jar... Strassburg 1531, fol. CCXIX ff. „Die trefflich/warhafftig/unnd glaubwürdig histori der III kätzer Münch zuo Bern...“. — **69)** über *Carion* vgl. Fueter Gesch. d. neueren Historiographie (1911) s. 186/7; Wolf Quellenkde der dt. Reformat. gesch. I. (1915) s. 479; Chronicon Carionis ed. Phil. Melanchthone et Casparo Peucero. Aureliae Allobrogum MDCX. (1. Ausgabe Wittenberg 1532), letztes cap. „de ecclesia“ s. 932 ff., insbesondere s. 933/4. — **70)** über *Vadian*: vita v. Kessler in Sabbata (1902) s. 601/09 etc.; Chronik der Aebte 2. bd. (dt. hist. Schriften ed. Götzingen 2. bd. 1877) s. 396, 25 f.: „die predigermönch...“; Chronik der Aebte 1. bd. s. 3—103 „von dem Mönchsstand“, s. 6: Hieronymus und Erasmus Bildungsmönche. vgl. Anm. 60: Vadian und Reformationsschr'n; aus Vadians Umgebung: Fridolin Sicher Chronik hg. Götzingen, 1885 (Mitt. z. v. G. d. hist. Ver. St. Gallen N. F. 10) s. 38.



